

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ

ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಗ್ರಹ

ವಿದ್ವಾನ್ ಎಚ್. ಎನ್. ರಾಘವೇಂದ್ರಚಾರ್ಯ, ಎಂ.ಎ., ಡಿ.ಒ.ಸಿ.

ಅರಮನೆ ಧರ್ಮಾಧಿಕಾರಿಗಳು
ವಿಶ್ರಾಂತ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ



ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಮೈಸೂರು

ಉತ್ತಮ ಪ್ರತಿ: ರೂ. ೧೩. ೭೦

ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರತಿ: ರೂ. ೧೨. ೭೦

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಮಂಡಲ

ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಗ್ರಹ



ವಿದ್ಯಾನ್ ಎಚ್. ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರಚಾರ್ಯ, ಎಂ.ಎ., ಡಿ.ಒ.ಸಿ.,
ಅರಮನೆ ಧರ್ಮಾಧಿಕಾರಿಗಳು
ವಿಶ್ವಾಂಶ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಮೈಸೂರು
ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
೧೯೩೨

ಮೊದಲನೆಯ ಮುದ್ರಣ ೧೯೩೦
ಎರಡನೆಯ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮುದ್ರಣ ೧೯೬೩

(ಎಲ್ಲಾ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನೂ ಕಾದಿರಿಸಲಾಗಿದೆ)

ಪರಿಮಳ ಮುದ್ರಣಾಲಯ
ಮೈಸೂರು

MOST RESPECTFULLY
DEDICATED
BY GRACIOUS PERMISSION
TO
HIS HIGHNESS

SRI KRISHNARAJA WADIYAR BAHADUR

G.C.S.I., G.B.E.

MAHARAJA OF MYSORE

ಈ ಗ್ರಂಥವು

ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಮಹಾಪ್ರಭುಗಳಾದ

ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣರಾಜ ಒಡೆಯರ್ ಬಹದ್ದೂರ್

ಪಿ. ಸಿ. ಎಸ್. ಐ., ಪಿ. ಡಿ. ಇ.

ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಯವರಿಗೆ ಅರ್ಪಣೆಪಡೆದು

ಭಕ್ತಿಪೂರವಾಗಿ ಅರ್ಪಿತವಾಗಿದೆ.



ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾರಾಜ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣರಾಜ ಒಡೆಯರ್ ಬಹದ್ದೂರ್
ಜಿ.ಸಿ.ಎಸ್.ಐ., ಜಿ.ಪಿ.ಐ., ಮುನರು

FOREWORD

To the wealth of original thought that many of the Indian Vernaculars have naturally developed, they have, as is well-known, added valuable translations, and summaries of the best works of Poetry and Religion in Sanskrit. But treatises on Philosophy proper are rarely to be found in these living languages. What is generally called Philosophy in them is mostly Theology or Mysticism. A rational presentation of the Darśanas, as the systems of philosophical thought are called, is conspicuous by its absence in the literature of the Vernaculars, though they have been making great strides of progress in recent years. It is high time that a knowledge of the systems for which India has made so great a name was spread among those of her people who are ignorant of Sanskrit.

Translations or epitomes of ancient discussions, however interesting in themselves, would only make the readers live in the India of centuries ago. What would be of real value to the present generation is not merely a knowledge of the past but its bearing on the thought of our own times, especially that outside India. The old Pandits, though possessed of great learning, being ignorant of European languages could not think of producing works of this kind; nor could such modern graduates of the universities as have not made a deep study of Sanskrit, undertake the task.

Now, so far as my knowledge goes, the first attempt of this kind has been made by Mr. H. N.

Raghavendracharya of the University of Mysore. He is a Sanskrit Vidwan of great parts as well as a distinguished Master of Arts of a modern University. In his "Outlines of Indian Philosophy" in Kannada, entitled "Bharatīva Tattvasāstra Sangraha," he has succeeded in giving to his readers an excellent bird's eye view of all the Darsanas with the bearings on them of the Western thought, ancient and modern.

His exposition is throughout very clear and his style very simple and singularly unostentatious, so as to be understood even by lay-readers. His criticisms, though only few and far between, are unbiassed and suggestive. That he has faithfully represented the different schools is evident from what forms a special feature of this work. The portions relating to the several systems of Vedānta have been approved by the best authorities, such as the Swamins of the respective Matts in Southern India and the professors of the respective subjects in the Maharaja's Sanskrit College, Mysore.

He has brought to bear upon his work not only his knowledge of Western Philosophy but also his experience as lecturer in the University. The method of presentation adopted by him is well-suited both to students in colleges of oriental or occidental learning and to seekers after such knowledge in general. The reader is introduced not only to the great thinkers of India of the past but also to the well-known philosophers of the West from Plato to Bergson in an appropriate manner. The opening and the concluding chapters indicate the author's comprehensive outlook.

It is a matter for sincere congratulation that a work of this kind and of such distinctive merits should have been first written in Kannada. The University of Mysore deserves the thanks of the Kannada speaking people, even outside the State of Mysore, for having encouraged its publication. The work is worthy of being translated into other Indian Vernaculars. If it could be rendered into Sanskrit, the old pandits would be enabled to get an insight into Western points of view, and if done into English, it would be found by students in the Universities of India to be a really useful introduction not only to the essential features but also to the technique of Indian thought.

I heartily commend this excellent manual.

Mysore,
25-4-1930

V. SUBRAHMANYA IYER
President of the Board of Sanskrit Studies
and Vidwat Examinations in Mysore,
(Rtd.) Registrar of the Mysore University.

ಮುನ್ನುಡಿ

ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿರುವ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಉತ್ತಮವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳಿರುವುವು. ಇವಕ್ಕೆ ಹಲವು ಪಂಡಿತರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಪದ್ಯರೂಪವಾದ ಮತ್ತು ಮತಾಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಉತ್ತಮ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡುವುದು, ಅವನ್ನನು ಸರಿಸಿ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆವುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಅನೋಳವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುವ ವಿಷಯವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ಅಂಶ. ಆದರೆ ಈ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿರುವ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ವ್ಯವಹರವಾದ ಗ್ರಂಥವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತಾಚಾರ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಯೋಗಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ಭಾಷೆಗಳಾದರೋ ಈಚೆಗೆ ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುವು. ಆದರೂ ದರ್ಶನವಿಚಾರಗಳು ಆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ನ್ಯೂನತೆಯಾಗಿರುವುದೆಂಬ ಅಂಶವು ಅತಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಭರತಖಂಡವು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಬಹು ಪ್ರಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯದ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಕೋರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳ ಭಾಷಾಂತರ ಅಥವಾ ಸಂಗ್ರಹವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಬಹು ವೈಶ್ವಾದೃಶವಾಗಿರುವುದು. ಆದರೆ ಅದೇ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನೊಂದು ಗ್ರಾಹಕರು ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದವರಾಗುವರು. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಪುರಾತನ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಆ ವಿಷಯವು ಈಗಿನ ಕಾಲದ ಮತ್ತು ಇತರ ದೇಶಗಳ ನಾಗರಿಕರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಅತಿ ಮುಖ್ಯ. ಕೇವಲ ವೈದಿಕರಾದ ಪಂಡಿತರು ಬಹು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದವರಾದರೂ ಯೂರೋಪ್ ದೇಶದ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದವರಲ್ಲದಾದ ಕಾರಣ ಅಂತಹ ಕಾರ್ಯಕ್ಕನುಕೂಲಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ತೀರ್ಗಾಡಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ವಿದ್ಯಾರ್ಹರೂ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ಣವಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

xi

ಪ್ರಕೃತ ನನಗೆ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಂತಹ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಮೊದಲನೆಯ ಕ್ರಯಶ್ಚವನ್ನು ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯ ಮು|| ರಾ|| ಎಚ್. ಎ. ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಬಹು ಸಮರ್ಥರಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ಅಸಾಧಾರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಾದ ಆಧುನಿಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಮಾಸ್ತರ್ ಆಫ್ ಆರ್ಟ್ಸ್ (ಎಂ.ಎ.). ಇವರು "ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಗೂ ಪುರಾತನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಾತ್ಮಕ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಹು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಿಪುಣತರವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವರು.

ಇವರ ನಿರೂಪಣೆವು ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಅತಿ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇವರ ಶೈಲಿಯು ಅತಿ ಸುಲಭ ಮತ್ತು ಅತಿ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ವಿಧವಾದ ಗ್ರಾಹಕರಿಗೂ ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಬೋಧವಾಗುವುದು. ಇವರ ಖಂಡನಮಂದನೆಗಳು ಅತಿ ವಿರಳ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುವು. ಅವು ಅಸೂಯೆ ಮತ್ತು ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಗತನ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಸೂಚಕ. ಇವರು ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗಮನಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಂಶವು ಇವರ ಗ್ರಂಥದ ಅಸಾಧಾರಣ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವೆಂದು. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಭಾಗಗಳು ದಕ್ಷಿಣದೇಶದ ಮತಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಂದಲೂ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿರುವ ಮಹಾರಾಜರವರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಹಾಪಾಠಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಅಧ್ಯಾಪಕರಾದ ಪಂಡಿತರಿಂದಲೂ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುವು.

ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಅವರಿಗಿರುವ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಅಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿರುವುದರ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರು. ಇವರ ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹದ ಕ್ರಮವು ಪ್ರಾಚ್ಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡುವ ಕಾಲೇಜು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಕುತೂಹಲವುಳ್ಳ ಇತರರಿಗೂ ಬಹು ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನೊದುವವರಿಗೆ ಭರತಖಂಡದ ಮಹಾತ್ಮರಾದ ಪುರಾತನಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶಗಳು ತಿಳಿಯುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಇದನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ವಿಚಾರಕರ್ತೃಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಸ್ವೇಚ್ಛೀ ಮೊದಲು ಬರ್ಗಮ್ ಕೊನೆಯವರಾದ ಪಂಡಿತರ ಉಪದೇಶವೂ ಯುಕ್ತವಾದ ಮೊದಲು ಬರ್ಗಮ್ ಕೊನೆಯವರಾದ ಪಂಡಿತರ ಉಪದೇಶವೂ ಯುಕ್ತವಾದ

ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲು ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃಗಳಿಗಿರುವ ಬಹುದರ್ಶಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುವು.

ಅಸಾಧಾರಣ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಈ ಜಾತಿಯವನು ಗ್ರಂಥವು ಮೊದಲನೆಯ ಸಲ ರಚಿತವಾಗುವಾಗಲೇ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಯಿತೆಂಬುದು ಮನಃ ಪೂರ್ವಕವಾದ ಧೃಷ್ಟವಾದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿರುವುದು. ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪಡಿಸಲು ಸಹಾಯಮಾಡಿರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮೈಸೂರಿನವರೇ ಅಲ್ಲ ಮೈಸೂರು ಹೊರಗಿನ ಕನ್ನಡಿಗರೂ ಸಮರ್ಪಿಸುವ ವಂದನೆಗಳಿಗೆ ವಿಷಯ ವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಗ್ರಂಥವು ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅರ್ಹವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗೆ ತರ್ಜಮೆ ಮಾಡಿದರೆ ವೈದಿಕರಾದ ಪಂಡಿತರು ಪ್ರತಿಭಟೆ ದೇಶದ ಪಂಡಿತರ ದೃಷ್ಟಿವಿಶೇಷವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅನುಕೂಲಿಸುವುದು. ಅದನ್ನು ಅಂಗ್ಲೀಯ ಭಾಷೆಗೆ ತರ್ಜಮೆ ಮಾಡಿದರೆ ಭರತಖಂಡದ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ದರ್ಶನಗಳ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಹಾಯಕವಾಗುವುದು.

ಈ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನಾನು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಶ್ಲಾಘಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಮೈಸೂರು,
೨೫-೬-೧೯೩೦.

ಪಿ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅಯ್ಯರ್,
ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಸ್ಥೆ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ
ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾರೋಕ್ಷಗಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗಾರ,
(Rtd.) ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ರೆಜಿಸ್ಟ್ರಾರ್.

ಉಪೋದ್ರಾತ

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ-ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರ. ತತ್ತ್ವವೆಂದರೆ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು. ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವಿವರಣೆಯು ಶಾಸನವಾಗುವುದು ಅಥವಾ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾದುದು. ಅದು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವನ್ನಾಗಿಯೂ ಅಸತ್ಯವನ್ನು ಸತ್ಯವನ್ನಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯುವುದು. ವಿಚಾರದಿಂದ ಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರವೇ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆನಿಸುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅತ್ಯನು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತನ್ನದೊಂದು ಅಭಿಮಾನಿಸುವನು; ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದ ವಿಚಾರದಿಂದ ತಾನೂ ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ವಿಚಾರದಿಂದ ಅತ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ತನ್ನದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಅಥವಾ ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವುವುದು. ಈ ನಿರ್ಣಯವಾದ ಅಜಂತರ ಅವನಿಗೆ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದ ವಿಚಾರ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತಾಚಾರವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮೂಲಕವಾದುದು. ಜ್ಞಾನಿಗಳು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಿಂದ ಅತ್ಯನಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಪ್ರಪಂಚಾತಿಶೃಂಗದ ಅತ್ಯನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಮತಾಚಾರ, ಎಂದರೆ, ನಿಯಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವರು. ಅದರೂ ಜನರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವೂಡದೆ ಮತಾಚಾರವನ್ನೇ ವೃದ್ಧಿಪಡಿಸುವುದು. ನಮಗಿಲ್ಲ ತಿಳಿದ ಅಂಶ. ಮತಾಚಾರಕ್ಕೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮೂಲವೆಂದರೆ ಮತಾಚಾರವುಳ್ಳವನು ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯದೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇಂತಹ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಮತಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದೆಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಆಪಾಯವೇ ಬೆಟ್ಟಿರುವುದು. ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಭದ್ರಪಡದ ಮತಾಚಾರವು ಸೃಜನಗಳ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೂ ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆಗಳನ್ನು ಬೆಟ್ಟಿಸುವುದು. ಈ ದೋಷಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ. ಮತಾಚಾರವು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಭದ್ರಪಡಲು ಅದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಇತರ ಮತಗಳಿಗೆ ಸಂಗತ

ವಾಗಿರುವುದು; ಮತ್ತು ಇನ್ನೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮತಶ್ರದ್ಧೆ ಇರುವವರೆಲ್ಲರೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟು.

ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಮತಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಮೂಲವೆಂದೇ ಲಭ್ಯ. ಅದು ಇತರ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಮೂಲ. ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಮಾನಸಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಬುದ್ಧಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಸರಿ ಯಾದ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಣಯವಾದ ಹೊರತು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಲ್ಲಾಂಟಾದ ಜ್ಞಾನವು ಮೂರ್ಛಿತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಇತರ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ.

ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅಂಕಿತ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಮಕರವಾದ ಮತ್ತು ಆ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದ ನಡೆದುಡಿಗೆಗೆ ನಿಯಾಮಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಆತ್ಮಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಬಯಸುವವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಅವಶ್ಯಕ. 'ನನಗೆ ನಿರಂತರ ಸುಖವಿರಲಿ, ಮುಖ್ಯ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಬೇಡ' ಎಂಬುದೇ ಎಲ್ಲರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಆಶೆ; ಇಂಥ ಆಶೆಗಳನ್ನು ಸಲವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಲಭಿಸುವುದು. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿರಲು ಆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಶಾಂತತೆ, ದಾಂತತೆ, ಭಯವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ, ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನ ವೊಂದರಾದ ಕುಭಗುಣಗಳು ಸಂಭವಿಸುವುವು. ಶಾಂತತೆ ಎಂದರೆ ಕೋಪ ವೊಂದರಾದುವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಕಾರಣವಿದ್ದರೂ ಆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದದಿರುವುದು. ದಾಂತತೆ ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ತಾನು ಅಧೀನನಾಗಿದೆ, ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವುದು. ಇಂಥ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವನನ್ನು ಪ್ರಪಂಚವು ಭ್ರಮೆ ಪಡಿಸಲಾರದು. ಇಂಥ ಗುಣಗಳು ಗೋಚರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಮಿಚ್ಚಿತಿಯುಂಟಾದರೂ ಪುರುಷನು ಧೈರ್ಯಗಡದೆ ಅವನ್ನೇ ವೃದ್ಧಿಗೆ ತರುವನು. ಅಂಕಿತ ಪುರುಷನೇ ಅಂತರ್ಮುಖ. ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತೀಯಲರ್ಹನಾದವನು. ತನಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು. ತನ್ನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಬಂಧವು ಔಪಾಧಿಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ಉಪಾಧಿಯೇ ಫಲೋನ್ನೇಶದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಲೌಕಿಕ ಫಲಾನುಕಂಧಿಯಲ್ಲದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡಗುವನು. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವುದೇ ವೈರಾಗ್ಯ. ಅದುಳ್ಳವನೇ ವಿರಾಗಿ.

ಪುರುಷನಿಗೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯುಂಟಾಗಲು ಅವನ ತತ್ತ್ವನಿಷ್ಠತೆಯೇ ಕಾರಣ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಗಳು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದವಾಗಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವನಿಷ್ಠತೆಯು ಹೆಚ್ಚುವುದು. ಇಂಥ ತತ್ತ್ವನಿಷ್ಠತೆಯೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಪಾತ್ರ. ಇವನು ವಿಚಾರವಾಗಿ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನೆನಿಸುವನು. ಅನಂತರ ಮುಕ್ತನೆನಿಸುವನು. ಪುರುಷನು ಇಂಥ ಫಲವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಅವಶ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಆದರೂ ಪುನಃಪುನಃ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಜಯತೀಲನಾಗುವನು. ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ತತ್ತ್ವಾಲದಲ್ಲಿ ಸಲವೂ ವಿಫಲವೋ ಅಂಕಿತ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಶ್ವಾಪ್ತ.

ಅನುಭವದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗ ಟೀಕಣ, ಅಟೀಕಣ ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಈಶ್ವರ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಚಾರವು ಪ್ರಕೃತ. ವಿಚಾರವಾದರೋ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅಧೀನ. ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಸಂಯಾದ ತೀವ್ರತೆಯ ಸಾಧನ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದ ಛಿಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ವರ್ಣಿತವಾಗುವುದು. ನಿರ್ಣೀತ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿತವಾದ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಿಚಾರದ ಉದ್ದೇಶ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡುವವರಿಗೆ ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೂ ವಿಚಾರದ ಅಂಗವಾಗಿ ಉಪಾದೇಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆಧುನಿಕರಾದ ವಿಚಾರಕರ್ತೃಗಳು ಎಲ್ಲ ದೇಶಕಾಲಗಳ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನೂ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡುವುದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ವಿಚಾರವು ಮತಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಬಾರದು. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದರೇ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಅಸ್ವತಂತ್ರನಾದರೆ ಅದು ವಿಚಾರದಂತೆ ತೋರುವುದೇ ಹೊರತು ವಾಸ್ತವವಾದ ವಿಚಾರವಲ್ಲ. ಮತಾಚಾರಕ್ಕಾದರೋ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಚಾರಕರ್ತೃಗಳಿಂದ ಆಗಬಹುದಾದ ಉಪರವು ಮತಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವರಿಂದ ಆಗಲಾರದು. ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಆಪಾತರಮಣೀಯ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಿಂದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೇ ಅಲ್ಲದೆ ಲೌಕಿಕವಾದ ಉಪಕಾರವೂ ಇರುವುದು. ಸಂಯಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಕುದ್ಧವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಪುಣವಾಗುವುದು. ಇಂಥ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಪಂಚದ ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೂ ಬೇಕಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತೀಯೋಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಕಿತ ಬುದ್ಧಿವಂತ ರೇ ಪರ್ಯವಸಾನದ ಜಯ ಉಳ್ಳವರು. ಅಲ್ಲದೆ ದರ್ಶನಗಳ ಉತ್ತಮ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಆ ದರ್ಶನಾನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಲು ನಿಮಿತ್ತ. ಇದು ವಿಭಿನ್ನ ಜನಗಳ ವಿಕೀರ್ಣವಕ್ಕೂ ಅದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಪಂಚಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದು.

ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರವು ಸರ್ವರೂ ಅದರವಿಷಯವು ಅರ್ಹ. ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರು ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಿಪುಣರಾದುದರಿಂದಲೇ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಅವರು ಲೋಕವನ್ನಾಳುತ್ತಿರುವರು. ಆದರೆ ಸಂತತಿಗೆ ಸೇರಿದ ನಮಗೆ ಇತರ ವ್ಯಾಸಂಗಗಳು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಶಸ್ತವಾದರೂ ಅವರು ನಮಗೆ ಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ರಹಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಮೊದಲನೆಯ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಇತರ ವ್ಯಾಸಂಗಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕ.

ಗ್ರಾಹಕರಿಗೆ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳು.—ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆಯಾ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷಾಮಯವಾದ ಪುರಾತನ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಆಧಾರ. ವೇದ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಧುನಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅಧುನಿಕ ಪಂಡಿತರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಆಧಾರ. ಅಧುನಿಕ ಪಂಡಿತರಿಂದ ಪ್ರಾಚ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರು ಮತ್ತು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಪ್ರಾಚ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವ ಅಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯರು. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ೧-೮ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಅಂಶವು ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ೯-೨೫, ೨೬-೩೯, ೪೦-೬೨, ೬೩-೧೦೪ ಪುಟಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯರ ವೇದ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಅಧುನಿಕರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವವು. ೯೭-೧೦೩ ಪುಟಗಳು ಪ್ರಾಚ್ಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಸಾಧರ್ಮ್ಯ ವೈಧರ್ಮ್ಯ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಪಂಡಿತರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರ ಚರಿತ್ರಗಳೇ ಆಧಾರ. ಸಾಧರ್ಮ್ಯ ವೈಧರ್ಮ್ಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಂಶ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃನ ವಿಶ್ವ ಸ್ವಂತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃನಿಗೆ ಪ್ರಾಚ್ಯಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ಪುರಾತನವಾದ ಪ್ರಾಚ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಧುನಿಕರಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಾಚ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಸಾಧಾರಣ ವಿಚಾರವೂ, ಅವುಗಳಿಗೂ ಅಧುನಿಕ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ವಿಚಾರವೂ ಪ್ರಕಟವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಉಪಕಾರವಿರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ೧೦೪-೧೦೭ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪರಿಶಿಷ್ಟವೂ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು.

ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದಮಟ್ಟಿಗೂ ಔಚ್ಛು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಿಳಿಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ಬೋಧನಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಮೇಯ

ಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃನ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಅದರೂ ಅತಿ ಗಂಭೀರವಾದ ದರ್ಶನವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕಪದಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸುಲಭವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪದಗಳು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಅವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಕನ್ನಡದಂತೆಯೇ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗಮಾಡುವವರು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ೧೭೩-೧೭೮ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವು ವಿವೃತವಾಗಿದೆ. ಇವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ. ಇಂತಹ ಪದಗಳಿಗೆ ಅವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸಲು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಬೆಂಕಿ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸಲಾಗಿರುವವು. ಇದಕ್ಕೆ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ, ಹೊಗೆ, ಗಡಿಗೆ ಎಂಬ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ಅಗ್ನಿ, ಧೂಮ, ಫುಟ ಮೊದಲಾದವು ಹೆಚ್ಚು ಗಾಂಭೀರ್ಯವನ್ನುಳ್ಳವೆಂಬುದೇ ಕಾರಣ. ಪ್ರಮೇಯವು ವಿವೃತವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಮೊದಲಾದವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದವು. ಅವು ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲ.

ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃನಿಗೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗಲೂ ಮೊದಲು ಪ್ರಮಾಣ ಭಾಗ, ಅನಂತರ ಪ್ರಮೇಯ ಭಾಗ ಈ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿದೆ. ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವು ಪ್ರಮಾಣನಿರೂಪಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರ. ಇದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣ ಪರಿಶಿಷ್ಟವೂ ಪ್ರಮೇಯನಿರೂಪಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರ. ಅದರೂ ದರ್ಶನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಪ್ರತಿ ದರ್ಶನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗಲೂ ಮೊದಲು ಆ ದರ್ಶನದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಆ ದರ್ಶನವನ್ನೇರ್ಪಡಿಸಿದ ಆಚಾರ್ಯರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿತವಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು, ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಆ ದರ್ಶನವು ವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ರೀತಿ, ಆ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಆ ದರ್ಶನದ ಸಾರಾಂಶ ಇವುಗಳು ಮೊದಲು ಸೂಚಿತವಾಗುವವು. ಅನಂತರ ತತ್ತ್ವಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ಆ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಸ್ತವಾಗುವವು.

ಪ್ರತಿ ದರ್ಶನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೂ ಆ ದರ್ಶನದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ಉದ್ದೇಶ. ದರ್ಶನಾಂತರದ ಖಂಡನ ಮಂಡನಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಇವೆ. ಆದರೂ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪ್ರಮೇಯವು ದರ್ಶನಾಂತರದ ಪ್ರಮೇಯಪರೀಕ್ಷೆ ಹೊರತು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದವರಿಂದ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ದರ್ಶನಾಂತರದ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಉದಾ - ಚಾರ್ವಾಕರು ಅನುಮಾನವೊಂದೆ ಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರಮಾಣಾನಿರ್ಣಯವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವರು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಹೊರತು ದರ್ಶನಾಂತರದವರು ಪ್ರಮಾಣಾನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಟೌದ್ಧರು ಪ್ರಪಂಚವು ಕ್ಷಣಿಕವೆನ್ನುವರು. ಇದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ ಹೊರತು ಜೈನ ವೊಂದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತಿ ದರ್ಶನ ಕಾರರೂ ದರ್ಶನಾಂತರದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹ ತಮ್ಮ ದರ್ಶನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಆಯಾ ದರ್ಶನವು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯವೂ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಾಂತರದ ಪರೀಕ್ಷೆ ಇರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ದರ್ಶನಾಂತರದ ಯುಕ್ತಿಯು ಅಲ್ಲಿಗೆ ನಿಂತಿರುವ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ದರ್ಶನಾಂತರದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಮೇಯನಿರೂಪಣವು ದಿಕ್ಕಾಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ದರ್ಶನವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಮೇಯಚಿಂತನೆ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಅವರವರ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾರವು ಪ್ರತಿ ದರ್ಶನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರೂಪಿಸುವುದಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಬಹಳ. ಅವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ವರ್ಷಾ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮುಖ್ಯ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿರುವವು. ಪ್ರತಿ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವಿವರವಾಗಿವೆ ಆ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಪ್ರಮೇಯವು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರವಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿತವಾದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಕೆಲವು ಭಾಗ ಗ್ರಾಹಕರ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಬರಲಿ ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ದರ್ಶನಗಳು ಅನೇಕವಾದರೂ ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವಿಚಾರದ ಅಂಗಗಳೆಂದು ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ದೃಷ್ಟಿ. ಒಂದೆ ಒಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳು ಮುಂದೆ ಮುಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳ ದಾರಿ. ಈ ವಿವರವಿಲ್ಲದ ದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರದ ಭಿನ್ನ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವವು. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಗ್ರಾಹಕರ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ರೂಢಮೂಲವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಗ್ರಂಥವು

ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯರ ಪುರಾತನವಾದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಈಗಿನ ವಿಚಾರ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಂದಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯದಿರಲು ಪುರಾತನ ವಿಚಾರವು ಈಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಪುರಾತನ ವಿಚಾರದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಅಧುನಿಕ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ನಷ್ಟವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗಿರುವ ಸಾಂಕೃತಿಕವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ.

ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವಿನ ವಿಚಾರ ಪನೆ—ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನವೂ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಂದ ಬಹು ಕಾಲದವರೆಗೂ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿರುವುದು. ಅವನ್ನು ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಆದರೂ ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡಿದು ದನ್ನು ಇಚ್ಛಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಾಜದಿಂದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನನಗೆ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತತ್ತ್ವದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ. ಈ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿದ ನನಗೂ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕೆಂಬುದೇ ಈತನಕಲ. ಆದರೂ ಅಂತಹ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳ ರಚನೆಯ ಕಾಲವು ನಮಗೆ ಪ್ರಾಯಶಃ ತಿಳಿಯದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾತವಾದ ದೋಷವಿರಬಹುದು. ಅವು ಗ್ರಾಹಕರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದರೂ ಅವರಿಗೆ ತುಂಬು ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿರುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕರೀತಿ ಒದಗಿದ ಸಹಾಯ—ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಉತ್ತರಾದಿ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರು, ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳವರು, ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ವ್ಯಾಸರಾಜಸ್ವಾಮಿಗಳವರು ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಬ್ರಹ್ಮತಂತ್ರ ಪರಕಾಲಸ್ವಾಮಿಗಳವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಸಂಶೋಧಿಸಿತ್ತು. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ನನ್ನ ಸಾಕ್ಷಾಂಗ ಪ್ರಣಾಮಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತೇನೆ.

ನನ್ನ ವಿದ್ಯಾಗುರುಗಳಾದ ಮಹಾವಿದ್ಯಾ ಪೌರಾಣಿಕರತ್ನಂ ವೇದೇ ಹೊಳೆ ವನಹಳ್ಳಿ ಶೇಷಾಚಾರ್ಯರವರು, ಶ್ರೀ ಭೀಮ ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು, ಎಂ.ಎ. ಎಲ್.ಟಿ., ಪ್ರೊ.ಫೆಸರ್ ಎ. ಆರ್. ವಾಡಿಯಾ, ಬಿ.ಎ., ಬಾರ್-ಅಹ್ಮ-ಲಾ, ಇವರ ಉಪದೇಶ, ಸರ್ ಡಾಕ್ಟರ್ ಪ್ರಣೀಂದ್ರನಾಥ ಸೀಲ್ ಮತ್ತು ರಜಿಸ್ಟ್ರಾರ್ ಕುಲಿ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅಯ್ಯರ್. ಬಿ.ಎ. ಇವರು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ವನಗಳ ಉಪದೇಶ

ನಿವ ಆಮೋಘವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಈ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಆಧಾರ. ಅಸ್ಥಾನ ಧರ್ಮಾಧಿಕಾರಿಗಳು ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ ವಿದ್ಯಾನಿಧಿ ವೀರೂಪಾಕ್ಷ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಅತ್ಯಂತ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳ ಭಾಗವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಪ್ರಮೇಯಶುದ್ಧಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಸ್ಥಾನ ವಿದ್ವಾನ್ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶ ಎ. ಶಾಂತರಾಜಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಶೈವಮತದ ಭಾಗವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅನುಮೋದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ರಚಿಸ್ವಾರಾ ಮುರಾಂ ಬಿ. ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು, ಎಂ. ಎ., ಬಿ. ಎಲ್., ಇವರು ಈ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಸಲಹೆಕೊಟ್ಟು ಅನಂತರ ಅದು ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರಲು ತಕ್ಕ ಅನುಕೂಲಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ವಿದ್ಯಾ ಇಲಾಖೆಯ ಡೈರೆಕ್ಟರ್ ಮು|| ಎ. ಎಸ್. ಸುಬ್ಬರಾಯರವರು, ಎಂ. ಎ. (ಕ್ಯಾಂಟನ್.), ಬಾರ್-ಅಟ್-ಲಾ., ನನಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ನನ್ನ ಎಲ್ಲ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೂ ಮುಖ್ಯನಿಮಿತ್ತರಾಗಿರುವರು. ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ನನ್ನ ಅತ್ಯಂತ ಗೌರವಪೂರ್ವಕವಾದ ನಂದನೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯುವುದರಿಂದ ಅದು ಮುದ್ರಿತವಾಗುವವರೆಗೂ ನನಗೆ ನಿರಂತರ ಸಹಾಯಕರಾದ ಮು|| ಸಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಎಂ. ಎ., ಯವರಿಗೂ, ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬಹು ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಂದ ಮುದ್ರಿತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಮೈಸೂರು ಕ್ಯಾಂಪರಿಕ್ಟಿ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಿಕ್ ಪ್ರೆಸ್ಸಿಗೆ ಯಜಮಾನರಾದ ಮು|| ರಾ|| ಸೈ. ವೀರೂಪಾಕ್ಷಯ್ಯನವರಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿರುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯ ನಿಮಿತ್ತ - ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯವರು ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಿ ಹರಿಗೆ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಈ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಂದ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಂಗ್ರಹವುಳ್ಳ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದವರಿಗೆ ಐದುನೂರು ರೂಪಾಯಿಗಳ ಬಹುಮಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪಡಿಸಿದರು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಆಂಗ್ಲೀಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿಷ್ಟೆ ಆದರೂ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯ ಉದ್ದೇಶವು ನನಗೆ ತಿಳಿದ ತರುವಾಯ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದೆ. ಆಗ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಊಂ ಪುಟಗಳ ತಕ್ಕಷ್ಟಿದ್ದಿತು. ಇದರ ಅರ್ಜಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯವರು ಒಂದು ಸಮಿತಿಯನ್ನೇರ್ಪಡಿಸಿದರು. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಅನಂತರ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಐದುನೂರು ರೂಪಾಯಿ ಬಹುಮಾನ ಕೊಡುತ್ತೇವೆಂದೂ, ಈ ಕಡತವನ್ನು ಗ್ರಂಥದ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ೧೯೨೯ನೆಯ ಜುಲೈ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಅಪ್ಪಣೆಕೊಟ್ಟರು. ಅನಂತರ ನಾನು ಗ್ರಂಥದ ಮುದ್ರಣವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇದ,

ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚ್ಯ ಪ್ರತಿಚ್ಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಾಧರ್ಮ್ಯ ವೈಧರ್ಮ್ಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಗ್ರಂಥವೂ ಮೊದಲಿಗಿಂತ ೩೫೦ ಪುಟಗಳಿಂದ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯವರು ಇದಕ್ಕೆ ಅಪ್ಪಣೆ ಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು; ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದರು. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಗೋಸ್ಕರವಾಗಿಯೂ ನಾನು ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿರುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥವು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅದರ ಮುದ್ರಣ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹಣ ಹಿಡಿಯುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ವಿದ್ಯಾ ಇಲಾಖಾ ಡೈರೆಕ್ಟರ್ ಮು|| ಎ. ಎಸ್. ಸುಬ್ಬರಾಯರು, ಎಂ. ಎ., (ಕ್ಯಾಂಟನ್.), ಬಾರ್-ಅಟ್-ಲಾ., ಅವರು ಇಲಾಖೆಯಿಂದಲೂ ಮುದ್ರಣ ಕೆಲಸದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಉದಾರಭಾವದಿಂದ ಮುನ್ನೂರು ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೂ ಇವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸಿದ ಮೈಸೂರು ಮಹಾರಾಜರವರ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿರುತ್ತೇನೆ. ಮೈಸೂರು ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸ್ವಾರಾ ವಿಶ್ವಾಂಶಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮು|| ವಿ. ಸುಬ್ಬಯ್ಯಯ್ಯರವರು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ನನ್ನಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವನ್ನಾಡಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅವಮೋಘವಾದ ಮುನ್ನಡೆಯನ್ನು ಬರೆದಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಮೊದಲು ಆಂಗ್ಲೀಯಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಮೊದಲು ಆಂಗ್ಲೀಯಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಅನಂತರ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಗೆ ತರ್ಜಮೆ ಮಾಡಿದೆ. ಅವರು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಅಸಾಧಾರಣ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ನಾನು ತುಂಬ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಯವರಾದ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣರವರಿಗೆ ಭಕ್ತಿಪುರಸ್ಕರವಾಗಿ ಸಮರ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ನನಗೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವಾದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಹುಟ್ಟಿ ಅದರಂತೆ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿದೆ. ನಮ್ಮ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣರವರು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ತಮ್ಮ ಘನವಾದ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ತಂದು ನನ್ನ ಸಮರ್ಪಣೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ ನಮ್ಮ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣರವರಿಗೆ ನನ್ನ ಭಕ್ತಿಪುರಸ್ಕರವಾದ ವಂದನೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿದ್ದೇನೆ ಮತ್ತು ಭಗವಂತನು ನಮ್ಮ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಯವರಿಗೆ

ಶ್ರೀಮದ್ವಿವೇಕಾನಂದರವರು ರಾಘವೇಂದ್ರಚಾರ್ಯರು ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿ ಸರ್ವ ದರ್ಶನಾನಾಂ ತಾತ್ಪರ್ಯಂ ಸಂಗ್ರಹ್ಯ ಶತಸ್ತುತಪ್ರಶ್ನೆಯಾನುಸಾರೇಣ ಸಮ್ಯಕ್ ವ್ಯಲೇಖ. ಹೂಣಭಾಷಾದಿರೂಪಕಾರ್ಯಾಂತರ ವ್ಯಾಪ್ತಕಾನಾಮಸ್ಯೇಷಾಂ ಪ್ರಾಚೀನಶಾಸ್ತ್ರವಿಷಯ ಈದೃಶಂ ಪರಿಶ್ರಮಂ ಪರ್ಯಾಲೋಚ್ಯ ಬಲವತ್ ಹೃಷ್ಯಾಮಿ.

ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಶಾಸ್ತ್ರಿ,
ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ.

ಶ್ರೀಮದ್ವಿವೇಕಾನಂದರವರು ರಾಘವೇಂದ್ರಚಾರ್ಯರಿಂದ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆ ವಹಿಸಿದುದಾದ ಸಮಸ್ತ ದರ್ಶನಗಳ ಸಂಗ್ರಹವು ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ವಯವಾಗಿ ಉತ್ತಮವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಅಂಗ್ಲೀಯಭಾಷೆಯೇ ವೊಂದ ಲಾದ ಕಾರ್ಯಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತರಾದ ಇವರಿಗಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಧವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಿ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತೇನೆ.

ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಶಾಸ್ತ್ರಿ,
ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ.

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಬ್ರಹ್ಮತಂತ್ರ ಪರಶಾಂಕಸಾಮಿಗಳವರ ಶ್ರೀಮತದಿಂದ

ಮೈಸೂರು ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾರಾಜರವರ ಕಾರೇಜ್ ಲೆಕ್ಕರರ್ ವಿದ್ವಾನ್ ಜೆ.ಎ. ರಾಘವೇಂದ್ರಚಾರ್, ಎಂ.ಎ. ಯವರಿಗೆ.

ತಾವು ರಚಿಸಿರುವ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ವಿಶಿಷ್ಟವೈಯಕ್ತಿಕ ಮುಂತಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿ, ಈ ಗ್ರಂಥವು ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಜನಗಳಿಗೆ ಉಪಾದೇಯವೂ ಆಗಿರುವುದು ಎಂದು ಅಪ್ಪಣೆ ಕೊಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಮೈಸೂರು, ಶಿರುವಳ್ಳೂರ್ ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾಘವಚಾರ್.
Honorary Secretary.

Palace Vidwan Nyayathecatha A. Shantharaja Sastry,
Editor "Viswabandhu".

ಶ್ರೀಯುತ ಎಚ್. ಎಲ್. ರಾಘವೇಂದ್ರಚಾರ್ಯರವರ ಸ|| ಕೃ. ವಿಜ್ಞಾಪನೆಗಳು.

ತಾವು ಬರೆದಿರುವ "ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಸಂಯೋಜಿಸಿರುವ "ಜೈನಮತ" ಎಂಬ ಭಾಗವನ್ನು ನನ್ನ ಪರಿಶೀಲನೆಗಾಗಿ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ತಮಗೆ ಚಿರಕೃತಜ್ಞ ನಾಗಿರುತ್ತೇನೆ.

ತಾವು ಜೈನಮತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬಲು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನನಮಾಡಿ, ನ್ಯೂನಾ ಧಿಕ್ಕವಿಲ್ಲದಂತೆ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವುದೂ ಕರ್ಣಾಟಕ ಭಾಷಾ ಶೈಲಿಯೂ ವಿಷಯಸ್ಪಷ್ಟವಾದನಾವೂ ಧೀಮೆಯೂ ತಮ್ಮ ಅಗಾಧಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ಮನೋಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಅನಂದಲಹಂಗಳುಂಟಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು. ಈ ನನ್ನ ಅನಂದವನ್ನು ತಮಗೆ ತಿಳಿಸುವುದು ನನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದನ್ನು ಗೈದಿರುವೆನು.

ಇತಿ ತಮ್ಮ,
ಶಾಂತರಾಜಶಾಸ್ತ್ರಿ.

॥ ೫೬ ॥

ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಗ್ರಹ

“ ನ ಹಿ ಜ್ಞಾನೇನ ಸದ್ವಿಶಂ ಪವಿತ್ರಮಿಹ ವಿದ್ಯತೆ ”

(ಭಗವದ್ಗೀತೆ ೪.೩೮.)

ಅಧ್ಯಾಯ ೧

೧ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಸ್ವರೂಪವಿಚಾರ

೧. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾರತಭೂಮಿ.

ಭಾರತಭೂಮಿಯು ದೈವಿಕವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಅನುಕೂಲವಾದ ಭೂಭಾಗವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿರುವುದು. ಈ ದೇಶದ ಉತ್ತರ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಹಿಮಾಲಯ ಪರ್ವತವೂ ಇತರ ಮೂರು ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಮುದ್ರವೂ ಈ ದೇಶವನ್ನು ಬಹು ಕಾಲದವರೆಗೂ ಇತರ ದೇಶದ ಜನರು ಬಂದು ತೊಂದರೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಹಾರಸಾಮಗ್ರಿಯು ಬಹಳ ಜೇಡಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಿತು. ದೇಶದ ಹವೆಯು ಜನಗಳಿಗೆ ಜೇಡು ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಸುಖಕರವಾಗಿದ್ದಿತು. ದೇಶವೆಲ್ಲವೂ ಸುಖಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸುಖಕರವಾಗಿದ್ದಿತು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ದೇಶದ ಜನರನ್ನು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರನ್ನಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದುವು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೇ ಇತರ ಸಮಸ್ತ ವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಮೂಲಾಧಾರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಯಿತು. “ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂ ಸರ್ವವಿದ್ಯಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಂ ” (ಮುಂಡಕ ೧)

ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಈ ದೇಶದ ಜನರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಎಷ್ಟೋ ಇತರ ದೇಶದ ಜನಗಳು ಎಂದರೆ, ಗ್ರೀಕರು, ಸಿಥಿಯ ನರು, ಪಾರ್ಸಿಗಳು, ಮೊಗಲರು, ಫ್ರೆಂಚರು ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಜನಗಳು ಈ ದೇಶದ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿದರೂ ಈ ದೇಶದ ಜನ

ಗಳಿಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಆಸಕ್ತಿಯು ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈಗಲೂ ಈ ದೇಶದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಪುರಾತನ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ದೇಶದ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ವಾತ್ಸಾಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ಜೈನೀಯ ಎಂಬ ಪಂಡಿತನು ತತ್ತ್ವದರ್ಶಿಗಳೇ ದೇಶವನ್ನಾಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವನು. ಹೀಗೆ ಆತನು ಅಶ್ವೇಷ್ಠಪಟ್ಟ ವಿಷಯವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತ್ತು. ಜನಕ ನೊಂದಲಾದವರೇ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಈ ದೇಶವು ನಾಗರಿಕತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವರ್ತಕರೆಂದೇ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದು.

೨ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಮತಾಚಾರ (Philosophy and Religion)

ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಮತಾಚಾರಕ್ಕೂ ಯಾವಾಗಲೂ ವಿರೋಧವಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಈ ದೇಶದ ಮತಾಚಾರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದು. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮತಾಚಾರವು ಯಾವಾಗಲೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಈ ದೇಶದ ಜನರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಸಂಜೆ, ಜೀವ, ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಬದ್ಧರಾಗಿರುವರು. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಈ ಜನರು ರಚಿಸಿದ ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣ. ದರ್ಶನವೆಂದರೆ ನೇದ. ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ನೇದವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಬಂದ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದು ಉದಾತ್ತವಾದ ರೀತಿಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ. ನೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ದರ್ಶನವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಟಿಪ್ಪಣಿಕೆ. ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಲೇ ಈ ಜನಗಳಿಗೆ ಮತಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಅತಿಯಾದ ಆದರವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

೩ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು

ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಈ ದೇಶದ ಜನಗಳಿಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದ್ದಿತ್ತು. ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಅನೇಕ ಆಸ್ತಿಕ ನಾಸ್ತಿಕ ಮತಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿವಾಗಲು ಇದೇ ಕಾರಣ. ಭಾರತಭೂಮಿಯ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ತನಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ನ್ಯಾಯಕರಣ, ಶಾಸ್ತ್ರ, ನಾಟಕ, ಅಲಂಕಾರ, ವೈದ್ಯ, ಜ್ಯೋತಿಷ, ಗಣಿತ ಮುಂತಾದುವು ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ಇವುಗಳ ಹೊತೆಯಲ್ಲಿ ಜನಗಳ ನಡೆನುಡಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಮನಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದುವು. ಈ ದೇಶದ ಜನರು ಮನಸ್ಸಿನ ಶಕ್ತಿಗೆ ಪಾರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ

ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಯಾವ ಭಾಗವೂ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದೆಂದು ತೋರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಮನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಜೀವದ ಜಾಗೃತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಅದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಜೀವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ದೇಶದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮನಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೇ ಆಧಾರಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿರುವರು.

ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳಿದ್ದರೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ವಿಚಾರದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದುವುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು; ಮತ್ತು ಅವು ವಿರುದ್ಧವಾದುವುಗಳಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವದ ನಿರ್ಣಾಯಕೋತ್ಕರ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಾಗಿರುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದರಿಂದ ಕೊನೆಯದರ ವರೆಗೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಶ್ವಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಚಾರ್ಯಮಾಣವಾದ ವಿಷಯವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ವಿಚಾರಗಳೇನೋ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುವು. ಈ ವಿಚಾರಗಳ ತಾರತಮ್ಯವೇ ದರ್ಶನಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಲೋಪ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ತೋರಿದರೂ, ಅದೇ ಸಂದರ್ಭವು ಹೊಸ ಹುರುಪಿನಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಪೂರ್ಣತೆಗೆ ಸಾಧಕವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಈ ದೇಶದ ಸ್ವಭಾವ.

೪ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪಂಡಿತರ ಕೆಲವು ಆಶ್ಚರ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಹಾರ

ಆಧುನಿಕ ಪಂಡಿತರೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಚ್ಛೇದನೋಪಾಯದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ವಿದ್ಯೆಯುಳ್ಳವರು. ಇವರು ಈ ದೇಶದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಕೆಲವು ಆಶ್ಚರ್ಯಗಳಿರುವುವು. ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಚ್ಛೇದನ ಪಂಡಿತರು 'ಈ ದೇಶದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಸಂಜನನ್ನು ದುಃಖಮಯವೆಂದು ಬೋಧಿಸುವುವು; ಇದು ತಪ್ಪು' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರಸಂಜದಲ್ಲಿರುವ ಸುಖವನ್ನು ನೀಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ದುಃಖವಿಲ್ಲವೆಲ್ಲದ ಸುಖವೆಂದು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಸುಖದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತ ದುಃಖವು ಸುಖವನ್ನು ದುಃಖಮಾಡುವುದೇ ಹೊರತು ತಾನು ಸುಖರೂಪವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಪ್ರಸಂಜವು ದುಃಖಮಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರಸಂಜವು ದುಃಖಮಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಈ ದುಃಖ

ಮಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪೂರ್ವಿಯಾಗಿ ಮುಖ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೋ ಮುಖಮುಕ್ತವಲ್ಲದ ಸುಖವನ್ನೋ ಹೊಂದುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಯಶಃ ಸುಖಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಮಾಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು ನಮಗೆ ಬೋಧಿಸಿರುವರು. ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ದ್ವೈತದರ್ಶನವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅನಂದ ತೀರ್ಥರೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಮುಖವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಬೋಧಿಸುವ ಅನಂದವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೇ ಇತರ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.

ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು ವೇದವೇ ಬರಮ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಂಬಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಶುದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನೇನಲ್ಲವು, ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ದರ್ಶನಗಳು ವೇದವನ್ನು ನಂಬಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಅನುಭವವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ತಿರಸ್ಕಾರ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಈ ದರ್ಶನಗಳು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿದವರ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ಅದು ಅಪಾರುಷೇಯವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಆದಕಾರಣ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಸರವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವೇದದ ಉಪಯೋಗವು ಬಹಳ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದು. ಅನುಭವಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ಅತಿಂದ್ರಿಯವಾದ ತತ್ತ್ವದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕಷ್ಟತರ. ಆದುದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವವರು ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು.

ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು ಹೊರತು ಅವರ ಈಚೆಗೆ ಕಂಡುಬಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕಾರರು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸದೆ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯವೇ ವಿಷಯವಿದ್ದಿರಬಹುದಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು, ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಹೇಳುವರು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕಾರರಲ್ಲರೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವರು. ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಇವರಿಗೆ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವೆಂಬಾ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆ ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವು ವೃದ್ಧಿಹೊಂದುವುದಕ್ಕೂ ಆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಇತರರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಲಭಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂಬ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಬಲಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಫಾರ್ಕಾಹಾರ್ ಎಂಬಾತನು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಧರ್ಮವೆಂಬ ಒಂದುಪದದ ಅರ್ಥ

ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರಿಗಿದ್ದ ಅದರವು ಅತ್ಯದ್ಭುತವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಇಂತಹ ವಿಚಾರವು ಪ್ರತೀಚ್ಛರಿಗೆ ಪರಿಣಿತವೇ ಇಲ್ಲ.

೫ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರ ಉದ್ದೇಶ.

ಹೇಗಲ್ ಎಂಬ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕೃತ ತತ್ತ್ವದರ್ಶಿಯು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯ ವೃದ್ಧಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ವೊದಲಿಸಿದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವನು. ಈತನು ಪ್ರತೀಚ್ಛ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಈ ನ್ಯಾಯವೇ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.

ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಅನಂತಕಾಲದವರೆಗೂ ವಿಚಾರಾರ್ಹಗಳಾಗಿರುವುವು. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಏನೂ ತಿಳಿಯದೆ ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮಾಡಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸೌಕರ್ಯವು ಹೆಚ್ಚಿರುವುದು. ನಮ್ಮ ವಿಚಾರವು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದಾದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಕಂಡುಬಾರದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ತಿಳಿಸಲೂಬಹುದು.

ಈ ದೇಶದ ದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದುವು. ಬಾದರಾಯಣರ ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಸಾಧಾನವೇ ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಪರಮಾದಿ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗಮಾಡುವುದರಿಂದ ಯುಕ್ತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿಪುಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಮತ್ತು ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತೀಚ್ಛ ಪಂಡಿತರು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವ ಅದರವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಈ ದರ್ಶನಕಾರರ ಶಿಷ್ಯಪರಂಪರೆಗೆ ಗೇರಿದ ನಮಗೆ ಬಹು ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು.

ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಅಭ್ಯಾಸವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಜನಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರಿಂದ ತಮಗೆ ದತ್ತವಾದ ವಿದ್ಯೆಯ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅದರವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಪ್ರಚಾರ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈಗೀಗ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಕೇಂದ್ರಸರಕಾರವು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾಳಿರುವ ಅದರದಿಂದಲೂ ಹಿಂದಿದ್ದ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವಾದ ಭವಿಷ್ಯ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

೧ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕಾಲವಿಭಾಗ.

(ಆಧುನಿಕ ದೃಷ್ಟಿ)

೧ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಭಾರತಭೂಮಿ

ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾಲವಿಭಾಗಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ದೇಶದ ಸಾಗರೀಯ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರುವವು. ಇವು ಈ ದೇಶದ ಭೂಭಾಗಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವವು. ಸರ್ವ ವರಿಯಂ ಜೋನ್ಸ್ ಎಂಬಾತನು ತೋರಿಸಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭರತಖಂಡವು ಒಂದು ವರ್ಗಾಕಾರವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವರ್ಗದ ಸಾಲು ಮೂಲಗಳು ಈ ದೇಶದ ಸಾಲು ಮೂಲಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರುವವು. ಹಿಂದೆಕುಷ್ ವರ್ತನವನ್ನು ಉತ್ತರಮೂಲೆಯೆಂದೂ, ಕಣ್ವಕುಮಾರಿಯನ್ನು ದಕ್ಷಿಣಮೂಲೆಯೆಂದೂ, ಗಂಗಾಮುಖವನ್ನು ಪೂರ್ವಮೂಲೆಯೆಂದೂ, ಸಿಂಧುಮುಖವನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮಮೂಲೆಯೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಸಿಂಧುಮುಖದಿಂದ ಗಂಗಾ ಮುಖದವರೆಗೆ ಒಂದು ಗಿರಿಯನ್ನು ಎಳೆಯುವುದಾದರೆ ಈ ವರ್ಗವು ದಕ್ಷಿಣೋತ್ತರ ರೇಖಾ ಎರಡು ತ್ರಿಕೋಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಈ ತ್ರಿಕೋಣಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ತ್ರಿಕೋಣವು ಉತ್ತರಹಿಂದೂಸ್ಥಾನವೆಂದೂ, ದಕ್ಷಿಣ ತ್ರಿಕೋಣವು ದಖ್ಖ ಎಂದೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಭೂಭಾಗಗಳಾಗಿವೆ. ಪುನಃ ಉತ್ತರ ತ್ರಿಕೋಣದ ಉತ್ತರಭಾಗದ ಮೂಲೆಯಿಂದ ಒಂದು ನೆಟ್ಟಗಿರುವ ಗಿರಿಯನ್ನು ತಳರೇಖೆಯವರೆಗೂ ಎಳೆಯುವುದಾದರೆ ಈ ತ್ರಿಕೋಣವು ಪಶ್ಚಿಮಾರ್ಧ ಪೂರ್ವಾರ್ಧ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮಾರ್ಧವೇ ಸಿಂಧುನದಿಯ ಕಡೆಗೆ ಎಂಬ ಭಾಗ, ಪೂರ್ವಾರ್ಧವೇ ಗಂಗಾನದಿಯ ಮೈದಾನವೆಂಬ ಭಾಗ. ಇವೆರಡರ ಮಧ್ಯೆ ಥಾರ್ ಎಂಬ ಮರುಭೂಮಿ ಇರುವುದು. ಹೀಗೆ ಭರತಖಂಡವು ಸಂಜಾಬ್, ಗಂಗಾಮೈದಾನ ಮತ್ತು ದಖ್ಖ ಎಂಬ ಭಾಗಗಳಾಗಿರುವುದು. ಈ ಮೂರು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಪ್ರಾಚ್ಯ ದರ್ಶನದ ಕಾಲವಿಭಾಗಗಳು ಇರುವವು.

೨. ಪುರಾತನ ವೈದಿಕಕಾಲ

(ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಮಾತು)

ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ಆದ್ಯಹಿಂದುಗಳು ಪಂಚೋಪನಿಷದಿಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಸಿಂಧುಕಣಿವೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಆ ಕಾಲದ ಆರ್ಯರ ಜ್ಞಾನವು ಮಗ್ಗೇದದ ೧೦೧೬ ಮಕ್ಕಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಈ ಮಕ್ಕಳು ಪ್ರಾಯಃ ಅವರ

೨

ಮತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಾದರೂ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಆ ಪ್ರಾಚೀನ ಜನರ ನಡೆನುಡಿಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವವು.

ಈ ಮಕ್ಕಳು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದುವುಗಳಲ್ಲ. ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಕೆಲವು ಮಕ್ಕಳು ಆರ್ಯರು ಸಿಂಧುದೇಶಕ್ಕೆ ಬರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ರಚಿತವಾಗಿದ್ದು ನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಮಕ್ಕಳು ಪ್ರಾಚೀನಾರ್ಯರ ಭವ್ಯಕಾಲದ ಸಾಗರೀಯತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವವು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆರ್ಯರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಶುಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದರಿಂದಲೂ ವ್ಯವಸಾಯದಿಂದಲೂ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕೈಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಒಂದೊಂದು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೀರಿದ ಜನರು ಒಟ್ಟಿಗೆ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ತಂದೆಯು ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನನಾಗಿದ್ದನು. ಎಲ್ಲ ಜನರು ಒಂದು ರಾಜ್ಯಭಾರಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದರು. ರಾಜ್ಯಭಾರವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಗಳ ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿದ್ದಿತು. ರಾಜರು ಕೆಲವುನೇಳೆ ರಾಜಸಂಕತಿಗೆ ಸೀರಿದವರಾಗಿದ್ದರು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಜನಗಳಿಂದ ನಿಯಮಿತರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಾನೂನುಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ಆಳ್ವಿಕೆಯ ವಿಷಯತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಜನರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಯುಕ್ತವರಾಗಿದ್ದರು. ಎಲ್ಲರೂ ತಾವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಜ್ಞಾನಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ದೇವತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಜೀವನವು ಪ್ರಕಾಶ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದಾಗಿದ್ದಿತು.

ಈ ಮಕ್ಕಳು ಕಡೆಕಡೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರವಾಗಿರುವವು. ಆದರೂ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾತಿಸುವವುಗಳ ಪೂಜೆಯೂ ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದ್ದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವವು. ಇದನ್ನು ಪುರಾತನ ವೈದಿಕ ಕಾಲ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

೩. ನೂತನ ವೈದಿಕ ಕಾಲ

ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೧೦೦೦ ದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯರು ಸಂಜಾಬಿನಿಂದ ಹೊರಟು ಪೂರ್ವಭಾಗದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಆಶೆಗೆ ಯುಕ್ತವರಾಗಿ ಹಿಮಾಲಯಪರ್ವತದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ಗಂಗಾಮೈದಾನವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿ ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಕಡೆಗೆ ಇವರ ರಾಜ್ಯವು ವಿಂಧ್ಯ ಹಿಮಾಲಯಗಳ ಮಧ್ಯಭಾಗವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಳಗೊಂಡಿತು. ಈ ರಾಜ್ಯವಿಸ್ತರಣವು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೧೦೦೦ ದಿಂದ ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೫೦೦ ವರೆಗೆ ಪೂರ್ವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳು ಬುಕ್, ಯಜುಸ್, ಸಾಮ ಮತ್ತು ಅಥರ್ವಣ ಸಂಹಿತೆಗಳು. ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಚ್ಯಭಾಗಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಶಿರೋಮಣಿ

ಗಳೆನಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು. ಈ ವೇದವಿಭಾಗಗಳ ವೃದ್ಧಿಯೊಂದಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಧರ್ಮಪ್ರವಾದ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮಗಳು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದುವು. ಈ ಧರ್ಮಗಳೇ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುವು.

ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಕರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆ ಇದ್ದಿತು. ಫಲವಿಲ್ಲದ ಕರ್ಮವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜನಗಳ ಕಾಮನೆಯು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಬಂದಿತು. ಕರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆಯು ವೇದಸಂಹಿತೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಇದೇ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

೪ ವೇದಾಂತರಕಾಲ

ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೫೦೦ ರಿಂದ ಈಡೆಯ ಕಾಲ ವೇದಾಂತರಕಾಲ. ಇದು ನಾಸ್ತಿಕ ಮತಗಳಾದ ಜಾನಾಸಕ, ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನಮತಗಳೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುವುದು. ನಾಸ್ತಿಕವೆಂದರೆ ವೇದವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಮತ. ಅನಂತರ ಬರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ನಾಸ್ತಿಕಮತ ಖಂಡನೆಗೊಸ್ಕರ ಬಹು ಬಲವಾದ ಅನೇಕ ಅಸ್ತಿಕದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವು. ಅಸ್ತಿಕ ಎಂದರೆ ವೇದದ ಅನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಭಾವ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆ ಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಷ್ಠ, ವ್ಯಾಕರಣ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ, ಜ್ಯೋತಿಷ, ವೈದ್ಯವಿಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದುವು ಬಹು ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದುವು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ಪೂರ್ಣವಾದ ದರ್ಶನವಿಚಾರವು ಅಧುನಿಕಕಾಲದವರೆಗೂ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಈಗಲೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಾಗರಿಕತೆಯು ದಖ್ಖನ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯ ಇಂಡಿಯದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆವರಿಸಿತು.

ಈ ಕಾಲದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ನೊಡಲು ಆತೆ ಎಂಬುದು ಅನರ್ಥಕರವೆಂದು ಜನರು ತಿಳಿದರು. ಎಲ್ಲರೂ ಸನ್ಯಾಸ ವೈರಾಗ್ಯಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಮತವಿಭಾಗಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಪ್ರಪಂಚಾಕಿರ್ಮನಾದ, ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಸ್ಥಿಕರ್ತವಾದ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನು ಇರುವನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಪಶ್ಚಿಮದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ, ಸಿರೀಶ್ವರವಾದವು ಪೂರ್ವದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ, ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯವೆಂಬ ವಾದವು ಮಧ್ಯಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದುವು. ಈ ಮತಗಳು ಹಿಂದೆ ಬುಗ್ಗೆದಮತ್ತಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿದ್ದುವು.

ಅನಂತರ ಮತಗಳು ಕ್ರಮಬದಲಾದಂಥವಾದುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಫಲವಾಗಿ ಕ್ರಮ ಕೊಳ್ಳದವು ಅಸ್ತಿಕ ನಾಸ್ತಿಕಗಳಾದ ಅನೇಕ ಮತಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದುವು. ಕಡೆಗೆ ವೇದಾಂತದರ್ಶನವು ಇತರ ಮತಗಳನ್ನು ಮೂಲೆಗೆ ಹಾಕಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಫಲವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಮತವೆಂಬ ನಾಸ್ತಿಕಮತವು ಭಾರತಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗಾಲವಾಯಿತು. ಇತರ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳು ವೇದಾಂತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದುವು. ಅನಂತರ ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ವಿಭಾಗಗಳು ಕಂಡುಬಂದುವು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೨

೧ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಬಹು ಪುರಾತನವಾದುದು.

(ಇದು ಅಧುನಿಕ ಸತ್ಯತೆಯ ಸಂಗ್ರಹ)

i ವೇದರಚನೆಯ ಕಾಲ

ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಗಳು ಬಹು ಪುರಾತನವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬುಗ್ಗೆದವೇ ಮೊದಲನೆಯದು. ಇದರಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು.

ವೇದದ ರಚನೆಯ ಕಾಲವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಕಾಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಊಹೆಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ಎಂಬಾತನು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೧೨೦೦ ರಲ್ಲಿ ಬುಗ್ಗೆದವು ರಚಿತವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಹ್ಯಾಂಗ್ ಎಂಬಾತನು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೨೪೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಬುಗ್ಗೆದರಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಬಾಲಗಂಗಾಧರತೀರ್ಥ ಎಂಬಾತನು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೪೦೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಬುಗ್ಗೆದರಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಎಂಟರ್ ನೆಟ್ಸ್ ಎಂಬಾತನು ವೇದರಚನೆಯ ಆರಂಭವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವನು. ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವೇದಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದುವು ಎಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವೇದಗಳು ರಚಿತವಾದುವುಗಳೆಲ್ಲ ಮುಖಗಳಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರತಿಭಾತವಾದುವುಗಳೆಂದೂ ವೇದವು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಇರುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಆದರೆ ದರ್ಶನಗಳ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಾದ ನಾವು ಹಿಂದೆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕಡೆಯವರೆಗೆ ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೧೫೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ದರ್ಶನ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿನಿಂದ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೫೦೦ ವರೆಗೂ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಹೀಗೆ ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೧೫೦೦ ರಿಂದ ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೫೦೦ ಕ್ಕೆ ಅಗುವ ಮೊದಲು ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವೃದ್ಧಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುವುದು.

ii ವೇದದ ಮದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ವಿಭಾಗ

ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲದ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಮತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ವೇದಗಳು ಮಾತ್ರ ನೊಡಲಿನಿಂದಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಮತಗಳಿಗೂ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಮುಖ್ಯವಾದ

ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಜೊತ್ತಿಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದವನು ವೇದದ ಕೆಲವು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನಾದರೂ ಉಚ್ಚರಿಸದೆ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಭಾರತ ಭೂಮಿಯ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ವೇದವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದು.

ವೇದದಲ್ಲಿ ಅತಿಶೇ ಭಾಗಗಳಿರುವವು. ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಸಮವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವವು. ಭಾಷೆಯ ವಿಷಯ ಭೇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವವು. ಈ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯದ ಭೇದವು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಭಿನ್ನ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದುವುಗಳಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಸ್ವತಃ ಸಮೀಕ್ಷಿಸಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವೇದಗಳನ್ನು ಸಂಕಲಿತ ಅಥವಾ ಮುಕ್ತಗಳ ಸಮಾಹಿತ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು, ಆರಣ್ಯಕಗಳು ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗವನ್ನಿಟ್ಟುಗಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತೀರಿಯಬಹುದು, ಈ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪದ್ಯರೂಪವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಕೆಲವು ಗದ್ಯಪದ್ಯಾಂತರವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಕಂಡುಬರುವವು.

ಸಂಹಿತೆಗಳು

ಸಂಕೀರ್ತೆಯ ಮರ್ಕೆ, ಯುದ್ಧಾ, ಸಾಮ ಮತ್ತು ಅರ್ಥನ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮುಗ್ಧರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅನಿಗ್ಧತೆ ಮತ್ತು ತಿಳಿ ಯುದ್ಧಾ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಂಡುಬರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಸಾಮವೆಂದರೆ ಮುಗ್ಧರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥನ ಅಭಾವ. ಸಾಮವೆಂದರೆ ಸೋನ ಎಂಬುದು ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತ ವಾಗಾಧಿ. ಯುದ್ಧವೆಂದರೆ ಮತಸಂಕೀರ್ತೆಯ ಪೂಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತ ವಾಗಾಧಿ. ಅರ್ಥನವೆಂದರೆ ಆಗ ಕಂಡುಬರುವ ಅರ್ಥನ ಅಭಾವ ಇತರ ವೇದಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಹಳ ಅಚ್ಚವೆ. ಇದು ಏಕವಿಧ, ಯುದ್ಧ ಮೂಲದ ವಿವರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ವಾಗಾಧಿ. ಮರ್ಕಡಾನಿ ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥನವೆಂದರೆ ಯುದ್ಧ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮುಗ್ಧರನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಮುಗ್ಧರಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವು ಇತರ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿರುವ ವಿರೋಧವಾಗುವುದು. ಅದು ಅನಿಗ್ಧ, ಇದನ್ನು ಮೂಲದ ಸ್ವತ್ವದ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅನಿಗ್ಧವಾಗುವುದು.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು

ಇವು ಸಂಹಿತೆಗಳ ಆನಂದ ರಚಿತವಾದವುಗಳು. ಇವು ದೇವತೆಗಳ ಸ್ತೋತ್ರ ರೂಪವಾಗಿರುವವು. ಇವು ಗದ್ಯಾತ್ಮಕವಾದವುಗಳು. ಇವು ಯಕ್ಷ ಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವವು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷ ಗಳು ಬಹು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದು ಇವು ವೇದ ಒಳಪಡುವುದು. ಯಕ್ಷ ಗಳ ಪ್ರಾಚೀನತ್ವಕ್ಕೆ ಸಲವಾಗಿ ಇದರಲ್ಲಿಯನ್ನು ನಮಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಂಪಿನ ಜನಗಳ ಬೇಕಾದವು. ಇದರಿಂದ ಯಕ್ಷ ಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವು. ಮತ್ತೊಂದು ಇವುಗಳ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಗುಂಪನ್ನು ನೂಡಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಆನಂದವಾಯಿತು. ಈ ವಿಧವಾದ ಪೂಜೆ ವಿಧವಾಗು ಕಾಲಕ್ರಮ

ದತ್ತ ಕೆಂಬುದನ್ನು ಜೊತೆ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಬಿಡುವಾಗಲಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರಗಳು ಕಂಡುಬಂದವು. ಯಜ್ಞಗಳು ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯವಾದ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವುಗಳ ಅಧೀನವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದವು. ಇದೇ ಈ ಹೊತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆಂಬುದನ್ನು 'ಆಚಾರ ಅಥವಾ ಅನುಷ್ಠಾನ' ಸ್ವರೂಪ, ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅಂಗ' ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ತಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರ. ಪೂ. ೫೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಸುಮಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲವು ನಮಾಸ್ತನಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅರಣ್ಯಕಗಳು ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು

ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ಉಪವಿಷ್ಣು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾಂತರ ರಚಿತವಾದುದುಗಳು. ಇವು ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳ ವ್ಯಾಸೋದ್ಗ್ರಹದಿಂದ ತತ್ಪ್ರಸಾದವು. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜಡರು ಜಡರು ಮೇಲೆ ಮೃತ್ಯು ದೀಗವೆಂಬ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳಾದ ಸ್ವಾಲ್ಯ ಸಾಲಕ ಅರಣ್ಯಗಳಿಗೆ ರಚಿತವಾದವುಗಳಿದ್ದರು. ಇವರಿಗೂ ಉಪವಿಷ್ಣು ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳ ರಚಿತವಾದವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇಯೂ ಒಂದು ಬೀಜದ ಧ್ಯಾನವಿಲ್ಲ. ಕ್ರೋಧರವೆಂಬ ಹೇಗಿರುವಂತೆ. ತತ್ಪ್ರಾಣವೆಂಬ ಒಂದು ತತ್ವ ನಿಷೇಧವೆಂಬ ಅರ್ಥವಾದವುಗಳಿದ್ದು ರಚಿತವಾದವು. ಅಂತಹ ಉಪವಿಷ್ಣು ಕ್ರೋಧರವೆಂಬ ಮನಸ್ಸು. ಇದಕ್ಕೆ ಆ ತತ್ವದ ಮುಖವಾಡವು ತತ್ಪ್ರಾಣವೆಂಬುದು ಹೊಂದಿದುದು. ಒಡವಾದಾಂಶದ ಮೇಲೆಬಿಡುವುದು ಧ್ಯಾನದ ಅತ್ಯಮೂಲವಾಗಿದ್ದು ಬದಲಾಗಿ ಅದೇನೋಯದೆಯು ಅದರ ಮುಖವಾಡ. ನೂಲಿನಂತೆಯೆಂಬ ನೇರತೆ ತತ್ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಅದರ ಪ್ರಾಣವು ಹೊಂದಿರಿ. ಅದರ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾರ್ಗದೇಶವು ಕೊಡುವುದು. ಈ ಅರುಣೀಂದ್ರಿಯ ಮುಂಜಾವುದುಗಳಿಗೆ ಅಂತರಗಳಿಗಿಲ್ಲದಿದ್ದು ಧ್ಯಾನವು. ಈ ಏಕವಾದದ ಮೇಲೆ ತತ್ತ್ವವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಸ್ವರೂಪತನವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದುದನ್ನು ಹೊಂದಿದುದಂತೆ ಮಾಡಿ ನಮ್ಮ ಸಾಧಾರಣ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಬೀಜವಿಷ್ಣುವಿನಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಇದೇ ದೇಶವಿಷ್ಣುವಿನಂತೆ ಭಾವನೆ. ಈ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳ ವೃದ್ಧಿಯ ಯುಗ್ಮಗಳ ಪ್ರಪುಣ್ಯವನ್ನು ತಡೆದು ಮಗ್ಗಿದೊಂಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತತ್ತ್ವವಿಷ್ಣುವಿನಂತೆ ಉಪವಿಷ್ಣುಗಳೇ ಮಹಿಮೆ. ಇದೇ ಶಕ್ತಿಯ ಕಾಲಕರವಾದುದೇ ದೇಶವಿಷ್ಣುವಿನಂತೆ ಸುಪ್ರಭಾಷಣವೆಂಬ ಉಪವಿಷ್ಣುವುಗಳ ರಚನೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೆಂಬುದು. ಈ ಉಪವಿಷ್ಣುಗಳಿಗೆ ಭಾತಕರವಾದುದು ಕಂಡುಬರುವ ಎಲ್ಲ ದೇಶವಿಷ್ಣುಗಳಿಗೂ ಮೂಲವೆಂಬುದು. ಇವುಗಳ ವಿವರಗಳ ಉಪವಿಷ್ಣುವಿನವೆಂಬ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.

೨ ವೇದಗಳು ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

i ವೇದಮುತ

[illegible]

ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಮುಗ್ಧೋದಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭೌತಿಕಶಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯು ಕಂಡುಬರುವುದು. * ಈ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯೇ ಈ ನೇದದ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯ. ಈ ಭೌತಿಕಶಕ್ತಿಗಳು ದೇವತೆಗಳೆಂದು ನೈವಜ್ಞತವಾಗಿರುವುವು.

* ವೇದವ್ರಷ್ಟ್ಯಗಳು ಪ್ರಸಂಜಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನೋಡಿ ಅತ್ಯಂತ ಅನಂದಭರಿತರಾಗುವ
ತ್ರಿವಿದ್ಯರು. ಇಂಥಾ ಇರಬೇದ ಕೆಂಪುಬಳ್ಳದ ಹಸು ಬಲಕ ಮೃದುವಾದ ಬಿಳಿಯಬಳ್ಳದ

ಆದರೂ ಈ ದೇನತೆಗಳು ಗ್ರೀಕರ ಮತ್ತು ಸೌರಾಣಿಕರ ದೇನತೆಗಿಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಆಕಾರವುಳ್ಳವುಗಳಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ಪುರಾಣದ ದೇನತೆಗಳು ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯರಂತಿರುವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರಂತೆಯೇ ಅವರಿಗೂ ಸುಖದುಃಖಗಳಿರುವವು. ಆದರೆ ವೇದದ ದೇನತೆಗಳು ತೀರತೀರಾದವರಲ್ಲ. ♣

ಮುಗ್ಧೇದವ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲರು ಭೌತಿಕಶಕ್ತಿಗಳು. ಭೌತಿಕಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು
ಆಕಾರವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಅವು ದೇವತೆಗಳೆನಿಸುವವು. ಇವು ಅತಿವಾಸುಷ
ಶಕ್ತಿ ಯುಳ್ಳವುಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗುವವು. ಇವುಗಳ ಗುಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ
ಇವುಗಳ ಹೆಸರು ಕಂಡುಬರುವುದು.

ಈ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಿಧಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು—ಅಂತರ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇವತೆಗಳು, ಮಧ್ಯಭಾಗ ಎಂದರೆ ನಾಯುಮಂಡಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಭೂಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇವತೆಗಳು ಎಂದು. ವರುಣನು ಅಂತರ್ದೇಶದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಅನಂತರ ಅವನು ನೀರನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿತನಾಗಿರುವನು.

ಪಾಲಿಸ್ಸು ಕೊಡುವುದುಂಬುದೂ ಅವರಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಸಂತೋಷಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಿಚಾರವಾಗಿದ್ದಿತು. ಇವರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಸಾದವೆ ಸ್ವಭಾವಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಗಾರವ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಈ ಗಾರವವು ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಬಯಾಮಕಗಳೆಂದು ಭಾವಿತಕಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡಲು ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ನೀವೆದ್ದಷ್ಟೆ ಗೌರಿಗೆ ವೀರಧರ್ಮನಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಧ್ಯಾನ, ಪ್ರತಿಭಾ ಮೊದಲಾದ ದೀರ್ಘಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ದೇವೀ ಎಂಬುದೂ ಲಾಘವ್ಯವಾಚಕವು' (Deus) ಎಂಬುದೂ ಶ್ರುತವಾಗಿದೆ. ಪದಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬೋಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಹೆಸರು ಹೀಗೆ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಹೊಮ್ಮಿದುದು ಶಾಕರರಿಂದ ಪದವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಪೂರ್ವದ ಪ್ರಭೇದ ಈ ಪದಗಳಿಂದ ದರ್ಶನವಾದ ದೀರ್ಘಯಮ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಂದಲೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ದೇವತೆಯೇ ಹೆಸರುಗಳು ಬಳಸಿ ಗೌರವಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕಾಳ್ಕುಲವಾಗುತ್ತಿರುವ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನೇ ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ವರುಮಾ ಇನ್ನೂ ಪುನಃಕಾರಾದ ದೇವತೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದು. ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಿದ ೪-೫ ನೆಯ ಮಂದಿರಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರನಿಗೂ ವರುಗನಿಗೂ ಪೂರ್ವಕ ಅರ್ಥವು ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪದವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಅಂದರೆ ಪದವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ವರುಗನಿಗೂ ಬರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪದವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರನಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗುವುದು. ಅಂತು ಈ ಮಾರ್ಗವು ಮುಗಿದುದನ್ನುವರೆಗೆ ಹಿಂದಿನ ಹಂತದ ಮಾರ್ಗವು ಬಿಡು ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಬಿಡುವುದು. ಇದನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಕೆಳವು ಪ್ರಕೃತಿ, ಪದವಿ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಡುವ ಅದು ಆ ಪದವ್ಯಕ್ತಿ ಬರುವುದಕ್ಕೆಂತಲೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಇದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಸೂರ್ಯನು ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಸೂರ್ಯಮಂಡಲದ ಪ್ರತಿಧಿ. ಸವಿತ್ಯವು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ದೇವತೆ. ವಿಷ್ಣುವು ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವನು. ಮಿತ್ರನು ಮನುಷ್ಯರ ಹಿತವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವನು. ಪೂಷನು ಪ್ರಸಂಚರಕ್ಕೆನು. ಅತ್ತಿವೀದೇವತೆಗಳಲ್ಲೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವರು. ಉಪಸ್ಥಿತವನು ಉಪಕಾರದ ದೇವತೆ. ಇವೆಲ್ಲರೂ ಅಂತರಿಕ್ಷದ ಮೇಲ್ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೇವತೆಗಳು.

ಮಧ್ಯಭಾಗವಾದ ವಾಯುಮಂಡಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೇವತೆಗಳು ಕೆಲವರು ವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ವಾಯುವು ಗಾಳಿಯ ದೇವತೆ. ಪರ್ವಣ್ಯನು ಮಳೆಯ ದೇವತೆ, ರುವ್ರನು ಗುಡುಗು ಮಿಂಚಿನ ದೇವತೆ. ಮರುಗಳು ಬಿರುಗಾಳಿಯ ದೇವತೆಗಳು. ಇಂದ್ರನು ಮಳೆ, ಮಿಂಚು, ಗುಡುಗುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಚಂಡನಾರುತದ ದೇವತೆ. ಇವನೇ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಅಭಿಮಾನಿ. ಇವನು ಮಳೆಯನ್ನು ತಡೆಯುವ ರಾಕ್ಷಸರೊಂದಿಗೆ ಯುದ್ಧಮಾಡುವನು. ಇವನೇ ಭಾರತೀಯರ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವತೆ.

ಇನ್ನೂ ಕೆಳಗೆ ಬಂದರೆ ಭೂಮಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯು ಬೆಂಕಿಗೆ ಅಭಿಮಾನಿ. ಇವನು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಹಾಯಕ ಮತ್ತು ನಾಶಕ. ಇವನು ಭೂಮಿಯ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕ. ಸೋಮನು ಸೋಮರಸಕ್ಕೆ ಅಭಿಮಾನಿ. ಸೋಮರಸವೆಂಬುದು ಮದಕನಕವಾದ ದ್ರವ. ಇದು ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಅಮೃತ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಅಂತರಿಕ್ಷ, ವಾಯುಮಂಡಲ ಮತ್ತು ಭೂಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೇವತೆಗಳು ಒಟ್ಟು ಮೂವತ್ತುಮೂರು ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳವರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದೆ.

ii ಭೌತಿಕದೇವತೆಗಳ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದ

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ

ವೇದದ್ರಷ್ಟೃಗಳು ಕೇವಲ ವಸ್ತುಗಳ ದರ್ಶನದಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೇನು, ಅವು ಹೇಗೆ, ಏತಕ್ಕೆಂದಿವೆ ಕಂಡುಬರುವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಆದರವು ಅವರಿಗಿತ್ತು. ಇದು ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯ ಮೊದಲನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು. ಇದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಸ್ವಭಾವಶಕ್ತಿಯು ಈ ದೇವತೆಯಿಂದ ದುಂಬಾದುದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದು ಕೇಳುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣವುಳ್ಳದಾಗಿಬೇಕೆಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕವು ಅವರಿಗೆ ಇದ್ದಿತೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ದಾರ್ಶನಿಕತ್ವದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾತಿಯವರಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಕಾಡ್ಡುವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬ ದಾಡ್ಡುವು ಕಾರಣ. ಸ್ವಭಾವಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿಚಾರ

ಮಾಡಲು ಹೊರಟ ವೇದದ್ರಷ್ಟೃಗಳಿಗೆ ಈ ಅಂಶವೆಲ್ಲವೂ ತಿಳಿದಿದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ವೇದದೇವತೆಗಳು ಪೂರ್ವಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯಕಾರವುಳ್ಳವರಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಿಗಿರುವ ಹೆಸರುಗಳು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿವಾಚಕಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಗುಣವಾಚಕಗಳು. ಇದರಿಂದ ವೇದದ್ರಷ್ಟೃಗಳು ಕೇವಲ ಸ್ಥೂಲವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅಂತಿಮ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ವೇದದೇವತೆಗಳು ಅಂತರಿಕ್ಷದವರು, ವಾಯುಮಂಡಲದವರು ಮತ್ತು ಭೂಮಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರು ಎಂದು ವಿಭಕ್ತರಾಗಿರುವರು. ಇದು ವೇದದ್ರಷ್ಟೃಗಳಿಗೆ ತಿಳಿದ ಅಂಶವನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವೆಣಿಕೆಯ ಆಧರವಿದ್ದಿ ತೆಂಬುವಕ್ಕೆ ಸೂಚಕವಾಗುವುದು.

ಈ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಸಂಚದ ಕಾಯದಿಗೇ ನಿಯಾಮಕರೆಂದು ಭಾವಿತರಾಗಿರುವರು. ಈ ಕಾಯದೆಯನ್ನು ಏಗ್ಗೇದವು ಬುತವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ನಡೆವಳಿಕೆಯ ಕಾಯದೇ. ಇದು ದೇವತೆಗಳ ಅಧೀನವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ನಡೆವಳಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ಕಾಯದೆಯು ಗೊತ್ತಿದ್ದಿತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದುವು. ಇದರಿಂದ ವೇದದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಸಂಚಸ್ವಭಾವಕ್ಕೂ ಪ್ರಸಂಚದ ನಡೆವಳಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ನಿಯಮಕ್ಕೂ ನಿರ್ವಾಹಕರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಮತ್ತು ಅನೇಕವೇಳೆ ವಿಭಿನ್ನ ದೇವತೆಗಳು ಒಂದೇ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಸ್ತುತಿಪಟ್ಟಿರುವರು. * ಇದಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಕಾರಣವಾದರೂ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬ ವೇದದ್ರಷ್ಟೃಗಳ ಆದರವೂ ಕಾರಣವಾಗಿ ಬಹುದು.

iii ವೇದಮತದ ವೃದ್ಧಿ

ವೇದಮತದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪ್ರಭೇದಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವಭಾವಶಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಭಾಗವು ಮೊದಲನೆಯದು. ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದು ಎರಡನೆಯದು. ಯಜ್ಞಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದು ಮೂರನೆಯದು. ಈ ಮೂರು ಪ್ರಭೇದಗಳ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ವೇದ ಮತದ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮಂತ್ರಗಳೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳೂ ಮುಖ್ಯಾಧಾರ.

* ಅದಿತ್ಯ, ಉಷಸ್, ಮತ್ತು ಅತ್ತಿವೀಗಳು ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿರುವರು.

೩ ಹಿ ನೋ ಥಿಯಿ ಸಂ
(Henotheism)

ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ
ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ದೇವತೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ.

ವೇದಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪೂರ್ವಿಯಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವುಳ್ಳವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇವತೆಯೂ ಅದರದರ ಸ್ತುತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆ ಎಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ವೇದಮುಖಿಗಳು ತಮಗೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಭೌತಿಕಶಕ್ತಿಯ ಉಪಕಾರಮಾಡುವುದಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತುಂಬ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಮತ್ತು ಆನಂದವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೂಡಲೆ ಆಕಾರವುಳ್ಳವನ್ನಾಗಿಯೂ, ಚೇತನವದಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿಯೂ ಭಾವಿಸಿ ಅದೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯೆಂದು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇವತೆಯೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಭಾವಿಸತಕ್ಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವೇದದ್ರವ್ಯಗಳು ಸಮಾನವಾದ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ತಿಳಿದ ದೇವತೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇವತೆಯೂ ತನ್ನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಶಕ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಆ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಆರಾಧಕರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೇವತೆಯನ್ನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸಹಜವೇ ಸರಿ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರುಣ ಸೂರ್ಯರಬ್ಬರೂ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಅಧೀನರೆಂದೂ (ಋ. ೧-೧೦೧), ವರುಣ ಮತ್ತು ಅಶ್ವಿನಿಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಅಧೀನರೆಂದೂ (ಋ. ೧-೧೫೬) ಉಕ್ತವಾಗಿರುವರು. ವರುಣನು ವಿಚಾರಪರವಾದವನಿಗೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯು, ಯುದ್ಧಾಸಕ್ತನಾದವನಿಗೆ ಇಂದ್ರನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನು. ಆದರೂ ಅವರು ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಅಧೀನ ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಇರುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವೇದಮುಖಿಗಳ ನಂಬಿಕೆಯು ಕೆಲವುವೇಳೆ ಒಂದು ದೇವತೆಯ ಸ್ತೋತ್ರವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಒಂದು ದೇವತೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವುವೇಳೆ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುವುದು. ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಒಂದೇ ದೇವತೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿತು.

೪ ಮಾನೋಥಿಯಿಸಂ
(Monotheism)

ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಒಂದು ದೇವತೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇವತೆಯನ್ನೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದವನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶ ಸೌಕರ್ಯವಾಯಿತು. ಇಂತಹ ನಂಬಿಕೆಯು ಮೊದಲು ವಿಶ್ವದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲರಿಗೂ ಐಕ್ಯವು ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುವುದೆಂಬುದೇ ವಿಶ್ವದೇವತೆಗಳು ಎಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮವೇ ಒಂದು ಆಕಾರವುಳ್ಳದಾಗಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸತೊಡಗಿತು. ಇಂತಹ ದೇವತೆ ಯಾರೊಬ್ಬನು ಕೂಡಲೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಲಿಲ್ಲ. ವೇದಮುಖಿಗಳು ಯಾರನ್ನು ಇಂತಹ ದೇವತೆ ಎಂದು ಮೊದಲು ಕರೆದರೋ ಅವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ತೃಪ್ತಿಯುಳ್ಳವರಲು ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಇಂತಹನೆಂದು ಕರೆದರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪತಿ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ದೇವತೆಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವರು. ಇವರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವನು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲರೂ ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವತೆಗೆ ಅಧೀನರೆಂದು ಪರಿಗಣಿತರಾದರು. ಅನಂತರ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಧಿಕರೆಂದು ಭಾವಿಸತೊಡಗಿದರೂ ಪೂರ್ಣವಾದ ದೇವತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಲಿಲ್ಲ.

೫ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಆರಂಭ

ಮೋನಿಸಂ (ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ಒಂದು ಎಂಬ ವಾದ)
(Monism)

ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ

ಒಬ್ಬನೇ ದೇವನು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಕ್ರಮೇಣ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವವನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿತು. ಈ ಒಬ್ಬ ದೇವತೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸದಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವೆವೇ ಹೊರತು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವವು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಎಂಬೀ ಜ್ಞಾನವೇ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವವನು ಒಬ್ಬನು, ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಫಲ. ಈ ವಿಷಯವು ಮುಗ್ಧರಾದ ಕಡೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಭರತಖಂಡದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇದೇ ಆರಂಭ.

ಮುಗ್ಧೀದೃಗು-೧೫೪ನೆಯ ಮಂತ್ರವು ಅಗ್ನಿ, ಇಂದ್ರ ಮತ್ತು ವಾಯು ಈ ಹೆಸರುಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ವೇದ ಮುಖಗಳು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ೧೦-೧೫೫ನೆಯ ಅಗಾಧಭಾವವುಳ್ಳ ಮಂತ್ರವು "ಯಾವ ದೇವತೆಯು ಅನಾದಿ ಸತ್ಯನೋ, ಪರಪೂರ್ಣನೋ, ವರ್ತಿಸಲಶಕ್ತನೋ, ಯಾವನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದು ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ, ಲೋಕಗಳನ್ನೂ, ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುವನೋ ಅಂತಹ ದೇವತೆಯು ಯಾರು?" ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ದೇವನು ಇರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂದೇಹವೂ ಅಥವಾ ಅಂತಹ ದೇವನೊಬ್ಬನಿದ್ದರೂ ಅವನು ಮನುಷ್ಯರಂತೆಯೇ ಆಕಾರವುಳ್ಳವನು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಅವನು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪವು ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಧೌತಿಕಶಕ್ತಿ, ಎಂದರೆ ಅನೇಕ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ವಾದವು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರರೂಪವಾಗಿರುವುದು.

ಈ ವಿಧವಾದ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಕೀರ್ಣವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಭರತ ಖಂಡದ ವಿಚಾರವು ದೇವತೆಗಳ ವಿಕೀರ್ಣವನ್ನಾಗಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ದೇವತೆಯ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ನಂಬಿರುವ ದೇಶಾಂತರಗಳ ವಿಚಾರಕ್ಕೆಂತಲೂ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನಾದುದು. ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ, ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ಸತ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಕಾಲಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ವಿಚಾರದ ಫಲ. ದೇಶಾಂತರಗಳಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಈ ವಿಚಾರವೇ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈಜಿಪ್ಟಿನ ಜನರು ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪುರಸ್ಕರ ಅರ್ಪಿಸಿದವನ್ನು ನಿರಾಸುತ್ವವಾಗಿ ಕೆಡಿಸಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ದೇವನೊಬ್ಬನು ಎಂದು ತಿಳಿದರು. ಪ್ಯಾಲಸ್ಟೈನ್‌ನ ಜವರು ತಮಗೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಮತ್ತು ಆ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸಮಾಡುವವರನ್ನು ಕ್ರೂರವಾಗಿ ಕಿಪ್ಪಿಸಿ ದೇವನೊಬ್ಬನು, ಅವನು 'ಜಹೋವಾ' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಿದರು.

ಪ್ರಕೃತ ಮುಗ್ಧೀದೃಷ್ಯದ ಕಡೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಈ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಒಬ್ಬನಾದ ದೇವನು ಯಾರು ಎಂಬ ವಿಚಾರವಿರುವುದು. ಮೊದಲು ಆ ದೇವತೆಯು ಯಾರೊಬ್ಬ ನಿರ್ಣಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಯಾವ ದೇವತೆಗೋಸ್ಕರ ಯಜ್ಞ ಮಾಡಬೇಕೋ ಅದರ ಅರಿವು ವೇದಮುಖಗಳಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೇವತೆಗೋಸ್ಕರ ಯಜ್ಞ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರವೂ ಅವಿವಿಧವಾದ ದೇವತೆಪರವಾದ ಯಜ್ಞವೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅವನೇ ಪ್ರಜಾಪತಿ, ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಅಧಿಪತಿ, ಅವನೇ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಕೀರ್ಣವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅವನೇ ನಾವು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದು ಭಾವಿಕನಾಗಿದ್ದ ದೇವ ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಿರುವುದು. ಈ

ದೇವತೆಯು ಶುದ್ಧವಿಚಾರದ ಫಲರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಇವನಿಗಾಗಿ ಇತರ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳೂ ಅಪ್ರಭಾವನಾದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಲ್ಲಾ ಈ ದೇವತೆಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮಪದವಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದನು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಅನೇಕ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಈ ಪ್ರಜಾಪತಿಗೋಸ್ಕರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುವುವು; ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಯಜ್ಞವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುವು.

ಈ ಪ್ರಕರಣಗಳೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ "ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯೊಬ್ಬನಿದ್ದನು. ಅವನು ತನಸ್ಸುಮಾಡಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಸನ್ನದ್ಧನಾದನು." ಎಂದು ಆರಂಭಿಸುವುವು. ತಪಸ್ಸೆಂದರೆ ಆಲೋಚನೆ, ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ. ಜ್ಞಾನ ರೂಪವೇ ಪ್ರಜಾಪತಿ. ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಎಂಬ ಭಾವವುಳ್ಳ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಪ್ರಪಂಚದ ಹೊರಗೆ ನಿಂತು ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅವನೇ ಪ್ರಪಂಚರೂಪವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದನೆಂದೂ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅನೇಕ ವಿಭಾಗಗಳು ಅವನ ಅವಯವವಿಕೀರ್ಣಗಳಿಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಜಾಪತಿಯವನಾದುದು. ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಈ ವಿಧವಾದ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವುಕಾಲದ ಅನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ 'ಆತ್ಮ' ಮತ್ತು 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಇವು ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗುವವರೆಗೂ ಅನುಭವಿಸುವನು.

ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದಮುಖಗಳಿಗಿರುವ ಆತ್ಮಪ್ರಿಯೂ ಇನ್ನೂ ಉತ್ತಮವಾದ ದೇವತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬ ಆದರವೂ ಕಾಣುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಇವನು ಯಜ್ಞ ರೂಪವೆಂದೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತನಾಗಿರುವನು. ಕೆಲವುನೇ ಆಭಾವವೂ ಪ್ರಕರೋದಕವೂ ಇವನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದು ವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುವು. ಈ ಆತ್ಮಪ್ರಿಯೇ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಧೀನನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವವರೆಗೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇನ್ನೂ ಪುರಾತನ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಯೇ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗುವ ಸಂಭವ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅಡಗಿರುವ ಶಕ್ತಿ ವಿಕೀರ್ಣವು ಪ್ರಾಣವೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಇದು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಗೆ ಬಂದ ಆಪಾದನೆಯನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದು.

೬ ಪೌರ್ಣಾಯಿಕಂ (Pantheism)

ಈಶ್ವರನು ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳ ಏಕೀಭಾವಕ್ಕೆ ಸಮಾನ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಈಶ್ವರನು ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳ ಏಕೀಭಾವಕ್ಕೆ ಸಮಾನನಾಗುವನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಈ ಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ, ಈಶ್ವರನು ಆ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಅತಿಂಕ್ರಮದವನಲ್ಲ. ಋಗ್ವೇದ ೧-೮೯-೧೦ ನೆಯ ಮಂತ್ರವು ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ದೇವತೆಯನ್ನು 'ಅದಿತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಅದಿತಿಯೇ ಅಂತರ್ದೇವತೆ, ಭೂಮಿ, ತಾಯಿ, ತಂದೆ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದಿತಿಮಯ ಸರ್ವದೇವತೆಯನ್ನು ಉಪಾಸಿಸುವುದು.

೭ ರಿಚುಯಲಿಸಂ (Ritualism)

ಯಜ್ಞಗಳು
(ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲ)

i. ಯಜ್ಞಗಳ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮ

ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳ ಮತ್ತು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ಯಜ್ಞಗಳ ವಿಚಾರವೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಯಜ್ಞವೆಂಬುದು ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳ ಪೂಜೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವುದು. ವೇದಮುಖಗಳು ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಧಿದೇವತೆಗಳೆಂದು ತಾವು ತಿಳಿದವರೂ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಆ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಸನ್ನರಾದರೆ ತಮಗೆ ಸಂತಾನ, ಷಕು ಮುಂತಾದುವುಗಳ ವೃದ್ಧಿಯಾಗುವುದೆಂದೂ ಶತ್ರುಗಳು ನಾಶಹೊಂದುವೆಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇವರು ದೇವತೆಗಳು ತಮಗೆ ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಉಪಕಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಂದನಾರೂಪವಾದ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆರಂಭಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಪೂಜೆಯು ಅತಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಾಲು, ತುಪ್ಪ, ಸೋಂಪು ಮತ್ತು ಮಾಂಸ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಪ್ರಾಯಶಃ ವೇದಮುಖಗಳು ತಾವು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಅದೃಷ್ಟವಿಕೀರ್ತವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಇದು ಭವಿಷ್ಯತ್ತಾಲದ ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಿರುವಂತಿರುವುದು.

ಕೆಲವು ಕಾಲಾನಂತರ ದೇವತಾಪೂಜೆಯ ಕ್ರಮವು ಅತಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದಂತಿತ್ತು. ಪೂಜೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಅದೃಷ್ಟವು ಅತ್ಯದ್ಭುತವಾದುದೆಂದು ಜನರು ತಿಳಿದರು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಅದೃಷ್ಟವೇ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಬಲಾತ್ಕರಿಸಿ ತಮಗೆ ಫಲವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಸುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಕಾಲಾನಂತರ ತಮಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಫಲಗಳಾಗಲು ದೇವತೆಗಳ ಅನುಗ್ರಹವು ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದೂ, ತಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೆಲ್ಲಾ ತಾವು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅದೃಷ್ಟದಿಂದ ಲಭಿಸುವುದೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದರು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವು ಬಹಳ ಕುಗ್ಗಿಹೋಯಿತು. ಪ್ರಕೃತ ದೇವತೆಗಳು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಕಾರಣ ದೇವತೆಗಳೆನಿಸಿದರು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಹೀಗೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞವೇ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನಾಕ್ರಮಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಿತು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞವು ಅತಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದಂತಿತ್ತು; ಮತ್ತು ಅದೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಕರ್ಮವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಯಿತು. ಅದರ ಕ್ರಮವೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನುಳ್ಳದ್ದಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಜನರನ್ನು ವಾಸಲಗಾಡಬೇಕಾಯಿತು.

ಈ ಜನಗಳಿಗೆ ಮತ್ತಿಕ್ಕರೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೊರನಾಡು ಜನರು ಇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಯಜ್ಞವನ್ನು ನಡೆಸುವಾಗ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ತಪ್ಪು ಬರಬಾರದೆಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದಿತು; ಮತ್ತು ಅಂತಹ ತಪ್ಪುಗಳಿಂದ ಯಜ್ಞವೇ ಹಾಳಾಗುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದ್ದಿತು. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಹತವಾಗುತ್ತಿದ್ದುವು. ಕೆಲವು ಯಜ್ಞಗಳು ಒಂದು ವರ್ಷಪರ್ಯಂತವೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುವು. ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದಲ್ಲೆಯೇ ಪೂಜಿಸುವ ಯಜ್ಞಗಳೂ ಇದ್ದುವು.

ಯಜ್ಞಗಳು ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದಕಾರಣ ಮತ್ತಿಕ್ಕುಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವು ಬಹಳ ಬಲವಾಯಿತು. ಯಜ್ಞಗಳು ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾದುವುಗಳೆಂದು ಭಾವಿತವಾದುವು. ಜನಗಳಿಗೆ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಾತಾತ್ಮಮೃದ್ಧಿಯು ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನಿಜವಾದ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮೊದಲಾದವನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಆಚರಣೆಗೆ ಬಂದಿತು. ಹೀಗೆ ಯಜ್ಞಗಳು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಹಾಗೆಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳು ಪದಚ್ಯುತರಾದರು.

ii ಕರ್ಮವಾದದ ಆರಂಭ (Doctrine of Karma)

ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದೆ ದರ್ಶನಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕರ್ಮವಾದದ ಆರಂಭವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಕಾಯಿದೆಗಳು ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಾರ ಮಾರ್ಗವಂತೆ, ಯಜ್ಞಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅದೃಷ್ಟವು

ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದೆಂದು ಭಾವಿತವಾಯಿತು. ಯಜ್ಞಗಳಿಗೆ ಅದ್ವಿ ಯಾಗರಿ ಅಂತ್ಯವಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಜನರು ತಿಳಿದರು. ಯಜ್ಞವೇ ಮುಖ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಯಿತು. ಕರ್ತವ್ಯವು ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿತವಾಯಿತು. ಕೆಲವು ಕಾಲಾನಂತರ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸಿತು. ವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಪುಣ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಅವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಪಾಪವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಜನರು ತಿಳಿದರು. ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯಾಪಾರವೆಲ್ಲ ಪುಣ್ಯಪಾಪಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ ಇನ್ನೂ ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬರುವ ಕರ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಮುಗ್ಧರಾದಲ್ಲಿಯೇ ಅರಂಭವು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದು. ಮುಗ್ಧರಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ ವೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ವರುಣನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಳುವನು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದ್ದಿತು. ಇದೇ ಮೇಲೆ ಕಂಡಂತೆ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಕರ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಬೀಜವಾಯಿತು. ಯಜ್ಞ ಚರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ಅಂಶಗಳಿರುವುವು. ಮುಂದೆ ಬರುವ ಫಲಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈಗ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರು ತಮಗೆ ತಕ್ಕಾಂ ದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಸುಖಕ್ಕೋಸ್ಕರ ತಕ್ಕಾಂ ಬರುವ ಸುಖಕ್ಕೆ ಗುಣಕೊಡುವುದು ಅಭ್ಯಾಸವು ಜನರಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರಿತು. ಇದು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಸುಖದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನತೆ ಯನ್ನು ಹೊಂದದೇಕೆಂಬ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಪ್ರೈರಾಗ್ಯವಾದದ ಅರಂಭವಾಯಿತು. ಕ್ರೈಯಸ್ಸಿಗೋಸ್ಕರ ಚಸ್ತೆಗತನಾದುದರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾರ್ಥ ಪರಿತೆಯ ತ್ಯಾಗವೇ ವೈರಾಗ್ಯ.

೮ ಕಾ ಸ್ಮಾಲ್ ಜಿ (Cosmology)

೧. ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿ

ಮುಗ್ಧರಾದಮಕ್ಕಳ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ ಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದೆಂಬ ಭೌತಿಕತೆಯೂ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲಾಧಾರವಾದುದು ಒಂದೇ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ನಿಯಮಿತವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಜನರು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಮತವೆಂಬ ಪ್ರಪಂ ಚದ ಕಾರಾದಿಯು ಪ್ರಪಂಚದ ಉದ್ದೇಶವು ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ವೇದಮುಖಗಳು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಅವರು ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜೆ

ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆ ದೇವತೆಗಳ ಅರ್ಚನೆಯೇ ಒಳಪಟ್ಟ ಪ್ರಪಂಚವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಅದರ ಜೈದಿಯು. ಒಂದೇ ಪ್ರಪಂಚದ ನಿರ್ವಾಹಕ್ಕೋಸ್ಕರ ದೇವತೆಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಯನ್ನು ಅವರು ಹೇಳುವುದೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ.

ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿ ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೆಂಬ ವಾದವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಈಶ್ವರನ ಪರಿಣಾಮ ರೂಪವಾದುದೆಂಬ ವಾದವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿಕೃತವು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಬಹುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ವಾದ ಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು.

i ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರೆಂಬ ವಾದ

ವೇದಮುಖಗಳು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿ ತೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ವೇದದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಕಂಡು ಬರುವುವು. "ಉಪಕಾಂಕ್ಷಾ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆಗೆಯುವುದು." "ಅಂತರಕ್ಷಕ್ಕೆ ದೂರುವಿಲ್ಲ; ದೇವತೆಗಳು ನೋಡಲು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕೂಡಲೆ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರು." "ವಿಷ್ಣುವು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಯಲ್ಲಿಯೂ ಗೊಟಗೊಂಡ ಭದ್ರಪಡಿಸಿದನು." "ಭೂಮಿಯೂ ಅಂತರಕ್ಷವೂ ಜೊತೆ ಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವುವು." ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಮಾಡಿದರು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು. ಇವುಗಳೆಂದೇ ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರು ಮೆರೆದಿದ್ದ ರಚಿತವಾದ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಸಮಾಪ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಅವರು ಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಕೂಡಲೆ ನೋಡಲು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬರುವುದು.

ii ಪ್ರಪಂಚವು ಯಜ್ಞಗಳ ಫಲವೆಂಬ ವಾದ

ಪ್ರಪಂಚವು ಯಜ್ಞಗಳ ಫಲವೆಂಬ ವಾದವು ಭದ್ರತೆಪಡಿಸಿದ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜನರು ಯಜ್ಞಗಳ ಮಹಾತ್ಮೆಯು ಅತಿ ವಿಚಿತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾ ಬಂದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಯಜ್ಞದ ಪ್ರಭಾವ ದಿಂದ ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದರು. ಅನಂತರ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಗಳೇ ಪ್ರಪಂಚ ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದುದೆಂದೂ ತಿಳಿದರು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಸೂಕ್ತವು ಪುರುಷನು ಮಾಡಿದ ಯಜ್ಞದಿಂದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು.

೨ ಪುರುಷಸೂಕ್ತ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚ

ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಯಾವುವೆಂದೆ- "ಈಶ್ವರನು ಜಗದಂತ

ಯೋಮಿ. ಅವನು ಜಗತ್ತಿಗಿಂತ ಅಧಿಕ. ಅವನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣ. ಅವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬ, ಅವನು ಮೊದಲು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಇವನೇ ಮೂಲಾಧಾರ." ಹೀಗೆ ಪುರುಷಸೂತ್ರವು ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ಒಂದು ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದು.

೩ ಪ್ರಪಂಚ ವಿಭಾಗ (Compartments of the world)

ವೇದಮುಖಗಳು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಭಾಗಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಭೂಮಿ, ಅಂತರಕ್ಷ ಮತ್ತು ಆಕಾಶವೆಂಬ ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಭೂಮ್ಯಂತರಕ್ಷಗಳೆಂಬ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳುವರು.

೯ ನ ಸೈ ಬಾಲಿ ಬೆ

(Escatology)

ದೇವಾತ್ಮರುಗಳ ಸಂಬಂಧ ವಿಚಾರ (ಮಂತ್ರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಅರಣ್ಯಕ)

ವೇದಮುಖಗಳು ಆತ್ಮನು ದೇಹದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದವನೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಮೂರ್ಛೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ದೇಹದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುವನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದಿತು. ಅವರು ಆತ್ಮನು ಮರಣಾನಂತರವೂ ಇರುವನೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಶತಪಥಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ "ಯಾದು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನಾಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವರು ಮರಣಾನಂತರ ಪುನಃ ಹುಟ್ಟಿ ದುಃಖವನ್ನನುಭವಿಸುವರು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಇದೂ ಅನೇಕ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗನರಕವಿಚಾರಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಪುಣ್ಯಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದೂ, ಪಾಪಮಾಡಿದವರಿಗೆ ನರಕಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದೂ ಜನರು ತಿಳಿದಿದ್ದರು.

ಮುಗ್ಧರಾದವರೂ ಜೀವನು ಮನಸ್ಸೆಂದೂ, ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಮತ್ತು ಅಸುನಂದೂ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವಾಯುವೇ ಜೀವನೆಂದು ಭಾವಿತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಶೈತ್ರರಿಯ ಅರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ "ಪ್ರಕಾಸತಿಯು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ತಾನೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದನು" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜೀವನು ಪ್ರಪಂಚದ ಆತ್ಮನೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ಜೀವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಶೈತ್ರರಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೆಂಬ ನಾಮ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ವಸ್ತುವೆಂದೂ, ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದ ಮನುಷ್ಯನು ಪಾಪರಹಿತನೂ ಬುದ್ಧನೂ ಆಗುವನೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಜೀವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅರಣ್ಯಕಗಳಲ್ಲಿ ನಾನಾಧಾರಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು.

ಇದುವರೆಗೆ ಮುಗ್ಧರಾದಮಂತ್ರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಅರಣ್ಯಕಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಧುನಿಕ ಪಂಡಿತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಗಿರುವುದು.

೧೦ ಮುಗ್ಧರಾದಮಂತ್ರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಮುಗ್ಧರಾದಮಂತ್ರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿರುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಮಾಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರುವುದು ಒಂದು. ದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮವಿಾಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವುದು ಮತ್ತೊಂದು.

i ಪೂರ್ವಮಾಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಅಗ್ನಿಸೂಕ್ತವೇ ಮೊದಲಾದ ಸೂಕ್ತಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ದೋಷಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪಾಣಿನಿ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಕರಣಾನುಸಾರ ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳವು ಎಂಬುದು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ; ಮತ್ತು ಈ ಸೂಕ್ತಗಳು ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ. ಅಗ್ನಿಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಷ್ಣು ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುವೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಇದೇ ಪಕ್ಷವೇ ಯುಕ್ತವಾದಲ್ಲಿ ಇದು ಅಗ್ನಿಸೂಕ್ತ, ಇದು ವಾಯುಸೂಕ್ತ ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಮಂತ್ರವೂ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೇವತೆಯನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ii ಬ್ರಹ್ಮವಿಾಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸರ್ವವೇದವೂ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು

"ಸರ್ವವೇದಕ್ಕೂ ಮೂರು ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸ್ವಾಂತರ್ಮ್ಯತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಮಂತ್ರವೂ ಮೂರು ಅರ್ಥವುಳ್ಳದು. ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡುವ ಮಂತ್ರವು ಅಗ್ನಿ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು; ಅಗ್ನಿ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತನಾದ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು; ಮತ್ತು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದುದು. ವಿಷ್ಣುವು ಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥನೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮವಿಾಮಾಂಸಾ

ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಪರಬ್ರಹ್ಮಪದಾರ್ಥವು ಗುಣಪೂರ್ಣವಾದುದರಿಂದ 'ಓಂ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನುಳ್ಳದು. ಇದು ಶ್ರುತಿಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಯಕ್ತವಾದ ವಿಷಯ. ಈ ಪರಬ್ರಹ್ಮಪದಾರ್ಥವೇ ವಿಷ್ಣು ವೆಂಬ ದೇವತೆ. ಇದರಿಂದ 'ಓಂ' ಎಂಬುದು ವಿಷ್ಣು ವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಸಮಸ್ತ ವೇದವೂ 'ಓಂ' ಎಂಬುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಇದೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ಸಮ್ಯಕ್ತವಾದ ವಿಷಯ. ಇದರಿಂದ ಸಮಸ್ತ ವೇದವೂ ವಿಷ್ಣು ವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಜೀವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೇ ವೇದಗಳಿಗೆ ಉದ್ದೇಶ. ಇದೂ ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಜೀವರು ಸಂಸಾರಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದವು ಅವಶ್ಯಕವೆಂಬುದೂ ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದವಾದುದೇ ಅವನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದೂ ವೇದಸಿದ್ಧ. ವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಈ ಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಸರ್ವವೇದವೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಆಪಾತಕ ತೋರಿರುವ ಅರ್ಥವೇ ವೇದದ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಂಯುಕ್ತ. ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ, ಅಧ್ಯಾಸ, ಅಪೂರ್ವತಾ, ಫಲ, ಅರ್ಥವಾದ, ಉಪಪತ್ತಿ, ಶ್ರುತಿ, ಲಿಂಗ, ವಾಕ್ಯ, ಪ್ರಕರಣ, ಸಮಾಖ್ಯಾ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನ ಎಂಬುವುಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಇದೇ ವೇದಸಂಪ್ರದಾಯ. ಉಪಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಗ್ರಂಥದ ಆರಂಭ. ಉಪಸಂಹಾರವೆಂದರೆ ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆ. ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಹೇಳೋಣ. ಅಪೂರ್ವತಾ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು; ಫಲವುಳ್ಳವಿಕೆಗೆ ಫಲವೆಂದು ಹೆಸರು; ಉಕ್ತವಾದವಿಷಯದ ಸ್ತುತಿಯು ಅರ್ಥವಾದವೆನಿಸುವುದು; ಉಕ್ತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು; ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಪೂರ್ಣವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ವಾಕ್ಯ. ಪ್ರಕರಣವೆಂದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಹೊರಟ ವಾಕ್ಯಸಮೂಹ; ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಮಾಖ್ಯಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮತ್ತು ಪ್ರಕರಣಗಳ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ವೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದವರು ಅರ್ಥವಾಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಷ್ಣು ಅರ್ಥವಾಗಿರುವನು ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶ.

ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಲು "ಎಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳೂ ಯಾವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುವುದೋ ಅವನನ್ನು ವಿಷ್ಣುವೆಂದು ಹೇಳುವುದು" (ಛಾಲ್ಯವೇದ)

ಶ್ರುತಿ.) "ಇದೇ ಪುರುಷನನ್ನೇ ಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಎಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳೂ ಬೋಧಿಸುವುವು." (ಮಧ್ವ ಬ್ರ. ಸೂ. ಛಾ. ೧-೪-೨೪ ರಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆ ಮಾಡಿದ ಶ್ರುತಿ.) "ಎಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳನ್ನುಳ್ಳವನು" (ಮಾ. ಉ.). "ಸಮಸ್ತ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನುಳ್ಳವನು ಒಬ್ಬನೇ" (ಋ. ಮ. ೧೦-೨೩-೩). "ಯಾವನನ್ನು ಇಂದ್ರನೆಂದು ಹೇಳುವರೋ ಮತ್ತು ಯಾವನನ್ನು ಸತ್ಯನೆಂದು ಹೇಳುವರೋ" (ಅ. ಉಪ. ಛಾ. ೨. ಉದಾಹರಣೆ ಶ್ರುತಿ) ಎಂಬೀವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಸರ್ವವೇದಾರ್ಥವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗಿರುವುದು. ಬೋಧದ ವ್ಯಾಕರಣವು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಎರಡು ವಿಧವಾದುವುಗಳು. ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳು ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಜೀವಜೈವತ್ವದಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದ ಭಗವತ್ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಶಬ್ದ ಜೈವತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುವು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕೇವಲ ಜೀವಜೈವತ್ವವನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕೇವಲ ಭಗವತ್ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುವು. (ಮುಗ್ಧೇಶ. ಮ. ೧.೧.೧.) ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಯೂ ಅಗ್ನಿ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿಯೂ ಬೋಧಿಸುವುವು. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಶಬ್ದವು ಮುಖ್ಯಮುಖ್ಯ ಭೇದದಿಂದ ವಿಭಿನ್ನವನ್ನುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. "ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಮೀನು ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮಗಳಿರುವುವು" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗಂಗೆಯೆಂಬ ಪದವು ಮೀನು ಎಂಬುದರಿಂದ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಾಗ ಪ್ರವಾಹವೆಂಬ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೂ, ಗ್ರಾಮವೆಂಬುದರಿಂದ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಾಗ ತೀರವೆಂಬ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಅಗ್ನಿಮುಂತಾದ ಜೀವಜೈವತ್ವದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಭಗವತ್ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬಹುದು. "ಪ್ರಕೃತಿಗಿಂತಲೂ ಪುರುಷನು ದೊಡ್ಡವನು." (ಕಾ. ಉ. ೧-೩-೧೧) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪುರುಷನೆಂಬ ಪದವು ಭಗವತ್ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದು. "ಭಯದಿಂದ ಅಗ್ನಿಯು ಸುಡುವನು." (ಕಾ. ಉ. ೩-೩-೩) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯೆಂಬ ಪದವು ಅಗ್ನಿಯೆಂಬ ಜೀವಜೈವತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು.

iii ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಶ್ಲೇಷಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಮಾಧಾನ

ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಂಕಿಸುವರು. "ವಿಷ್ಣುವು ಸರ್ವವೇದಾರ್ಥನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುವುಗಳಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆ— 'ಎಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳೂ ಯಾವನ.....' (ಛಾಲ್ಯವೇದಶ್ರುತಿ) ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ 'ಸಮಸ್ತ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರನ್ನುಳ್ಳವನು' (ಋ. ಮ. ೧೦-೨೩-೩) ಎಂಬುದು

ವಿಶ್ವಕರ್ಮನೇಂಬ ದೇವತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೊರಟಿರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯವು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪರವೆಂದು ಉದಾಹರಿಸುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು," ಎಂದು.

ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಉದಾಹರಿಸಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ನೋಡಿದಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಶ್ವತ್ಥಿ ಮಾಡುವುದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸುಳ್ಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಜನಗಳನ್ನು ಮೆಚಿಸುವರೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಹಸ. ಕಾಲಗತಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ರೋಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದು. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ನಮಗೆ ಅಶ್ವ ಸಿದ್ಧಗಳಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ವಿಷಯ ಸಿದ್ಧಿಯೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಅಶ್ವಸಿದ್ಧ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ತಾವು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದೂ ಗೋಚರವಾಗಿರುವುದು. ಶಾಲರಭಾಷ್ಯದ "ಛಿದುಂಬರಾದ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ "ಲೂರ್ಪ ಪತನಾಪ್ಯೇತ್ಯರ್ಥೋಕ್ತವಯದ್" ಎಂಬ ಅಶ್ವಸಿದ್ಧವಾಕ್ಯವು ಉದಾಹೃತವಾಗಿರುವುದು. ಶಂಕರಭಾಷ್ಯ ೩-೨-೧೮ ರಲ್ಲಿ "ಯಥಾಹ್ಯಯಂ ಜ್ಯೋತಿರಾತ್ಮಾ ವಿನ ಸ್ವರಾ" ಎಂಬ ಅಶ್ವಸಿದ್ಧ ಶ್ರುತಿಯು ಉದಾಹೃತವಾಗಿರುವುದು. ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯದ ೧-೧-೨೪ ರಲ್ಲಿ "ಇಂದ್ರಶ್ಚೇತರೀನ ಪೀಡಿತಃ| ದುಶ್ಚೈವನೋ ವೃಷಾ ಸಮುತ್ಸಸಾಸ ಹಿ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅಶ್ವಸಿದ್ಧವಾಕ್ಯಗಳು ಉದಾಹೃತವಾಗಿರುವುವು. ಶಬರವಾಕ್ಯವು ಅಶ್ವಸಿದ್ಧವಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಯಾರೂ ಅದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ವಿಷ್ಣುವು ಸರ್ವವೇದಾರ್ಥ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಾಹಿ ಸಲು ಉದಾಹೃತವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ "ಸಮಸ್ತ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರನ್ನುಳ್ಳವನು..." (ಮು. ಮ. ೧೦-೨೩-೩) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ವಿಶ್ವಕರ್ಮನಾದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಪದ್ವನಾಭಪರವಾದ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯತೀತದಿಂದ ಆ ಸೂಕ್ತವು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪರವಾದುದೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಪದ್ವನಾಭನೇ ವಿಷ್ಣು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಶ್ವಕರ್ಮನೇ ವಿಷ್ಣುವಾಗುವನು.

ಭಗವಂತನನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವವರು ಅವನನ್ನು ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಅಧಿಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಿಸಲಿ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಇದು ಅಗ್ನಿಸೂಕ್ತ, ಇದು ವಾಯು ಸೂಕ್ತ, ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು. ಈ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಅಗ್ನಿ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವಿತ್ತಿ ಯಾಗುವುದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನಿಘಂಟು, ವ್ಯಾಕರಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುವು. ಭಗವಂತನನ್ನು ಅಗ್ನಿ ಮೊದಲಾದ ಅಧಿಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆಯಾ ಋತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪದಗಳಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಹು ವಿಶದವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಮುಗ್ಧರಾದ ಮಂತ್ರಗಳು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಿರುಚಿ ಸೂಚಿಸುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ವೈದಿಕತನವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಲು ಹೊರಟ ಪಂಡಿತರು ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಶ್ಯಕವಾದುದೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಗಿರುವುವು.

ವೇದ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜಾಚಾರ್ಯರೂ ಅಥವಾ ನಿಕ ಪಂಡಿತರಿಗೂ ವೈಶ್ವಿಭೇದವಿರುವುದು. ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯವು ಪುರಾತನ ವೇದಮುಖಗಳಿಗೂ ಇದ್ದಿತೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರವೃದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಜನಗಳಿಗೆ ಸಂಶಯ ತೋರಿದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಹೆಚ್ಚುವುದು ಮತ್ತು ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರದ ವೃದ್ಧಿಯು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯವು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ದೃಢವಾಗುವುದು. ಅಥವಾ ನಿಕ ಪಂಡಿತರು ವಿಚಾರ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಹಾಗೆಲ್ಲ ತತ್ತ್ವವು ಬಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯ ಹುಟ್ಟಿಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಹೇಗಾದರೂ ಈ ಎರಡು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರದ ವೃದ್ಧಿಯು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದು.

೧೧ ಪುರಾತನ ವೈದಿಕ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮತ್ತು

ಅಧುನಿಕರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಪುರಾತನ ವೈದಿಕ ಕಾಲದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಸಂಗವು ಅಧುನಿಕ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಪಂಡಿತರ ಮತ್ತು ತದನುಯಾಯಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸುವುದು. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ವೇದವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಗತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ವೈದಿಕವಾದ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರತಿಜ್ಞರ ಕೆಲವು ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರು ಮಾಡುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ರಮದ ವಿಶೇಷಾಂಶವನ್ನು ಪರಿಚಯಮಾಡಿ ಕೊಂಡು ವೇದದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅದು ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಪ್ರತಿಜ್ಞರ ಪರಿಭಾಷೆ

Monothicism (ಏಕೇಶ್ವರ ವಾದ)-ಇದು ದೇವರು ಒಬ್ಬ ಎಂಬ ವಾದ. ಈ ದೇವರು ಪ್ರಪಂಚದ ಹೊರಗಿದ್ದ ಸೃಷ್ಟಿಸಹಕರು. ಅಥವಾ ಅವನು ಪ್ರಪಂಚದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವುದು.

Polytheism (ಅನೇಕೇಶ್ವರ ವಾದ)-ಇದು ದೇವರು ಅನೇಕ ಎಂಬ ವಾದ. **Henotheism** (ಅವೇಶ್ವರ ವಾದ)-ದೇವರು ಅನೇಕ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಒಬ್ಬ ದೇವರನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಏಕೇಶ್ವರವಾದ.

Monism (ಏಕಮೂಲಕತೃವಾದ)-ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ಒಂದು ಎಂಬ ವಾದ. ಜಗತ್ತು ಒಂದು ತತ್ತ್ವದ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೂ ಅದು ಒಂದು ತತ್ತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಿಶೇಷ ಎಂದರೂ ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಅದು ಜಗತ್ತಿನ ಏಕಮೂಲಕತೃವಾದವೇ ಆಗುವುದು. ಈ ವಾದವು ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಅಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲಾಂತಿಯಿಲ್ಲ. ಮೂಲತತ್ತ್ವವು ಸತ್ಯಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವಾಗುವುದು. ಅದೇ ನಿತ್ಯಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿ ನಿತ್ಯಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯವಾಗುವುದು. ಅದೇ ಸರ್ವ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಚೇತನವಾಗುವುದು. ಅದು ಸರ್ವ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮ. ತಾನು, ತನ್ನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಜಗತ್ತು ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸರ್ವಾರ್ಥ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಾಹಕವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಇದು ಜಗದಂತರ್ಯಾಮು ಮತ್ತು ಜಗದಂತೀತ. ಜಗತ್ತು ಅದರ ಏಕಾಂತ. ಅದು ಜಗದಂತರ್ಯಾಮುಯಾಗಿ ಜಗತ್ಪ್ರತ್ಯಾದ. ಜಗತ್ತು ಚೇತನಾ ಚೇತನಾತ್ಮಕ. ಅದು ಸರ್ವಭಾಷಕತಂತ್ರ. ಏಕೇಶ್ವರವಾದ (Monotheism)ಕ್ಕೂ ಇದೇ ಅರ್ಥ ಎಂಬ ವಿವೇಚನೆ ಇದಕ್ಕೆ ಆಗಿ ಏಕೇಶ್ವರವಾದವು ಏಕಮೂಲಕತೃವಾದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಪದವು ಈ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಪ್ರಸಂಚದ ಅರ್ಥ ಇದ್ದು ಅದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಿಸುವ ದೇವರನ್ನು ಹೇಳಲೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏಕೇಶ್ವರವಾದವು ಏಕಮೂಲಕತೃವಾದದಿಂದ ಭಿನ್ನ.

ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಿ ಇಬ್ಬು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ಮುಗ್ಧೇದಮಂತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಮಾಡಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಚಿಂತಿಸೋಣ.

ಮುಗ್ಧೇದಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ವೇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ (Max Muller) ಎಂಬಾತನು ಮುಖ್ಯನಾದವನು. ಈತನು ಮುಗ್ಧೇದ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ :- "ಮುಗ್ಧೇದಮಂತ್ರವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಭಾಷೆ ವಿಚಾರೀಯ. ಅದರ ಕ್ರಮ ವಿಚಿತ್ರ. ಅದು ಯುಕ್ತಿಗೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪದಗಳು ಸಂಗತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಪದಕ್ಕೆ ನಾನಾರ್ಥಗಳು ಬೇರೆ. ಪ್ರಸಂಚತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾದದಲ್ಲಿ

* A Critical History of Greek Philosophy—W.T. Stace.

ಇತರ ವಾದಗಳು ಬೆರೆತಿರುವುದು. ಅವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮಕ್ಕಳ ಮಾತಿನಂತಿವೆ. ಬೇಸರೆಯುತ್ತಿರುವ ಭಾವ, ಪಾಮರ ವ್ಯವಹಾರ, ಮತ್ತು ಕೆಳ ಮಟ್ಟದ ಚಿಂತೆ ಇವು ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ದೇವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇದ್ದರೂ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಅತಿ ಹೀನ. 'ನನ್ನನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸು, ನನಗೆ ಅನ್ನಕೊಡು, ಬಟ್ಟೆಕೊಡು, ಪಶುಗಳನ್ನು ಕೊಡು, ಹಿಂದೆತುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಡು.' ಈ ರೀತಿಯ ನಿತ್ಯಕೃತವಾದ ಮನೋಧರ್ಮವು ಈ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾಗಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಾವು ಮುಗ್ಧೇದ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಗೌರವಿಸಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅದರೂ ಅದು ಅದರ ಅನಂತರ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಮತೀಯ, ನೈತಿಕ, ತಾತ್ವಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾದರೂ ಆ ಭಾವನೆಗಳ ಮೂಲಸಹಿತವಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಉದ್ದೇಶ." — ಈ ದೋಷಗಳು ಮುಗ್ಧೇದಮಂತ್ರದಲ್ಲಿನಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ.

ಮುಗ್ಧೇದದ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣ ಮುಂತಾದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅದರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೆ ಏನಾದರೂ ಸಹಾಯ ದೊರೆಯುವುದೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿಧ್ಯಾರ್ಥಿಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವ ಮುಖ್ಯ ತೊಂದರೆಗಳಿವು :

೧. ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ವಸ್ತುಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ:- "ಈ ಮರದ ತುಂಡಿನಿಂದ, ಹಿ ಅಗ್ನಿಯೇ! ನಿನ್ನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವೆನು." (೧೧-೬-೨). ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮರದ ತುಂಡಿಗೂ ಅಗ್ನಿಗೂ ಅರ್ಥೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಅಗ್ನಿ ಎಂದರೆ ಬೆಂಕಿ.

೨. ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರಸಂಚದ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ:- "ಯಾವನು ಇತರರಿಗೆ ಆಹಾರ ಕೊಡುವನೋ ಅವನು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವನು." (೧೧-೫-೫). ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಸಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಭಾವವಿರುವುದು.

೩. ಕೆಲವು ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಅರ್ಥಭೇದಕವಾಗಿರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಗ್ನಿ, ಸೂರ್ಯ ಮುಂತಾದವಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿರುವುದು. ವರುಣ, ಮಿತ್ರ, ಇಂದ್ರ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ.

೪. ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳು ಸರ್ವಭಾಷನು ಎಂದು ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು. ಉದಾ:- "ನಮ್ಮಲ್ಲಿ, ಹಿ ದೇವತೆಗಳೇ! ಯಾರೂ ಸಣ್ಣವರಲ್ಲ, ಯಾರೂ ಚಿಕ್ಕವರಲ್ಲ. ನೀವೆಲ್ಲರೂ ವಾಪ್ಪವಾಗಿ ದೊಡ್ಡವರೇ."

೫. ಪ್ರತಿ ಒಬ್ಬ ದೇವತೆಯೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಇರುವುವು.

೬. ದೇವತೆಗಳು ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನರು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಇರುವುವು.

೭. ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಗೂ ಇತರ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುವು. ಉದಾ:- "ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅವನನ್ನು ಅಗ್ನಿ, ಇಂದ್ರ, ಮಿತ್ರ, ವರುಣ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು" (೧-೧೬೪-೪೬).

೮. ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತರು ಎಂದು ಹೇಳುವುವು. ಉದಾ:- "ಭಕ್ತನೇ! ನಾನು ಇಲ್ಲಿ (ನಿನ್ನಲ್ಲಿ) ಇದ್ದೇನೆ" ಎಂದು ಇಂದ್ರನ ವಾಕ್ಯ ಇರುವುದು.

೯. ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯು ಅವಿವಿಧ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ವಾಕ್ಯ ಇರುವುದು. ಉದಾ:- "ಅವನು ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ನಿಲುಕದವನು" (೧೦-೧೨೧-೯).

೧೦. ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ದೇವರು ಎನ್ನುವುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ದೇವರು ಪ್ರಸಂಚಕೃತ ಅತ್ಯಧಿಕ ಎನ್ನುವುವು. ಅದಿತಿ ಎಂದರೆ ದೇವರೇ ಈ ದ್ರೌಪದಿ (ದ್ವೈತೋಕ್ತ) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ದೇವರು ಒಟ್ಟು ಪ್ರಸಂಚ ಎಂಬ ಭಾವ ಕೊಡುವುದು. (೧-೧೬-೫-೧೦) ಪುರುಷಸೂಕ್ತವು "ಈ ಸರ್ವವೂ ಪುರುಷ.....ಅವನು ಪ್ರಸಂಚಕೃತ ಅತ್ಯಧಿಕ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು.

ಹೀಗೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನೇಕ ವಾದಗಳಿರುವುವು. ಕೆಲವೆಡೆ ಪ್ರಸಂಚದ ಭೂತವರ್ಗಪರವಾದ ಸ್ತೋತ್ರ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕ ದೇವತೆಯುಂಟು, ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ದೇವತೆಯೂ ಉಂಟು ಎಂದು ನಿಷ್ಪಕ್ಷವಾದ ಯಾವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದ ಸನ್ನಿವೇಶ; ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳೂ ಒಂದು ಎಂಬ ಭಾವ ಕೆಲವೆಡೆ; ದೇವತೆಗಳು ಭೂತವರ್ಗದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಭಾವ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ; ದೇವತೆಗಳು ಸಮ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯ; ಒಬ್ಬ ದೇವರ ಪರವಾಗಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯ; ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವರು ಭೂತಗಳಿಂದ ಮತ್ತೆ ಇತರ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಮಾತು ಕೆಲವೆಡೆ; ದೇವರನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ದೇವರನ್ನಾ ನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅನಂತರ ಅವನು ಇದ್ದಾನೆ, ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ; ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವರೇ ದೇವರು ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಈ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬೇರೆ. ಹೀಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ವೇದವನ್ನು ಪರಿಚಯ

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಒಂದು ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದರಚನೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳಿರುವುವು.

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿನ ಈ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ವೇದಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಗತವಾದ ಅರ್ಥವಿರುವುದು ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಪುತ್ಯೇಚ್ಛರಲ್ಲಿ ಡಾಯಿಸನ್ (Duessen) ಮತ್ತು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ಕೆಲವು ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರುವರು.

ಡಾಯಿಸನ್ ವಾದ

ಡಾಯಿಸನ್ನನು ತನ್ನ "ಔಟ್‌ಲೈನ್ಸ್ ಆಫ್ ಫಿಲಾಸಫಿ" (Outlines of Philosophy) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವನು: "ಮತಾಚಾರದ ಮೂಲವನ್ನು ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮನುಷ್ಯನು ಮೃಗಸ್ವಭಾವವನ್ನು ದಾಟಿ ಮನುಷ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಪ್ರಸಂಚಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಕಾಶ, ವಾಯು ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಅಧೀನವಾದ ಜೀವನವು ತನ್ನಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವನು ಈ ಸ್ವಭಾವಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಇಡೀ ಯುಂಟೆಂದೂ ಅವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುವು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವನು ಮತ್ತು ಅವೂ ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವನು. ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನವು ಒಂದು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೂ ಆ ಶಕ್ತಿಗಳೇ ಕಾರಣ ಎಂದೂ ಅವೇ ಆ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಸಂರಕ್ಷಕ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವನು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಸಂಚಸ್ವಭಾವದ ವಿವಿಧ ಶಕ್ತಿಗಳೆಂಬ ದೇವತೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುವುವು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಪಟ್ಟರೂ ಅವನು ಪ್ರಸಂಚದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು ಮತ್ತು ಆ ಸಾಂಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಭೂತವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ಆಗ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿತು" ಎಂದು.

ಡಾಯಿಸನ್ನನ ವಾದದಲ್ಲಿನ ದೋಷ

ಮೇಲೆಕಂಡ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯದೊರಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉದ್ಭವಿಸುವುದು. ಡಾಯಿಸನ್ನನ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ವೇದಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿದ್ದರೆ ಭಾರತೀಯರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಈ ವಿಚಾರವೇ ಆತ್ಮವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತಳಹದಿಯೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದು. ಸ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದ ಕೆಲವು ಭಾವಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಸ್ಥೆಗೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾಗಲಾರವು. ಡಾಯಿಸನ್ನನ ಭಾವಗಳು ಸ್ವವ್ಯಾಪಕ. ಆತನು ಮೊದಲು ವೇದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮತಾಚಾರವು ಕೇವಲ ಭೂತವಸ್ತುಗಳ ಪೂಜೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಆ ಭೂತವಸ್ತುಗಳೇ, ಎಂದರೆ ಆ ಭೂತಶಕ್ತಿಗಳೇ ದೇವತೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಿ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆರಾಧಕನಿಗೆ ಅವುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ಬಂದಿತೆನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ದೇವತೆಗಳು ಭೂತವನ್ನು ಗಳೇ ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಸಿದ್ಧವಾದ ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಬರುವುದು ಹೇಗೆ? ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಗಳ ಸಾಂಗತ್ಯವು ಪ್ರಕೃತಿಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ಅದು ಭೂತವನ್ನು ಗಳ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುವುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಯಾವುದೆಂಬ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವೇನು?

ಪ್ರಕೃತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಡಾಯಿಸನ್ನನ ಭಾವಗಳಿವೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಆತನ ವಾದಕ್ಕೆ ಮೂಲ. ಆದರೆ ಈ ಭಾವಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೊದಲೆಂದೂ ಭಾರತೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಭಾರತೀಯರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಪಂಚವಾದ ಭಾವವು ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗುವುದು. ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆದರೆ ಮೂಲವೇನೆಂಬ ಅನೇಕ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಹಜವಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಬಿಡು, ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕ ವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃನೆಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಭಾವ ವಲ್ಲ, ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ, ಆದರೆ ಮೂಲ ಯಾವುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟವಾದ ಸಾಂಗತ್ಯವು ತತ್ತ್ವದ ವಿಚಾರಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಗತ್ಯವು ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿರ್ವಾಹಕ ಆದರೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಎಂಬ ಭಾವವು ತತ್ತ್ವದ ವಿಚಾರಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ, ಮನುಷ್ಯನು ತನಗೆ ನಿಯಾಮಕರಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನಂಬಲೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.

ಅಲ್ಲದೆ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ಪರಾಧೀನನೆಂದು ತಿಳಿದು ಆ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ತನಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳು ಇರಬೇಕು, ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವೇನೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದಾದರೆ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವ ವಿಚಾರದ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆಯಾಗುವುದು. ಅದು ಸರ್ವಥಾ ಡಾಯಿಸನ್ನನು ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಈ ಕ್ರಮದ ಭಾಷೆಯೇ ವೇದವಾಗುವುದಾದರೆ ಆತನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ವೇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಂಗತವಲ್ಲ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಡಾಯಿಸನ್ನನು ನಂಬಿಕೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಮೂಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುವನು. ಇದು ಅನುಭವಪಾಧಿಕ. ನಂಬಿದವನು ವಿಚಾರವನ್ನೇಳೆ ಮಾಡುವನು? ನಂಬಿದವ ನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವೇಳೆ ವಿಚಾರ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಆತನ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಲೋಪವುಂಟಾದುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ನಂಬಿಕೆಯ ಅಥವಾ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಮತ (Religion) ದರ್ಶನ (Philosophy)ಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಡಾಯಿಸನ್ನನ ವಾದವು ಅಯುಕ್ತವಾದುದು,

ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ವಾದ

ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ವಾದವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಇದು ಡಾಯಿಸನ್ನನ ವಾದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮವಾಗಿರುವುದು. ಡಾಯಿಸನ್ನನಂತೆ ಈತನೂ ಬುಗ್ಗೇದ ದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಾದಗಳಿರುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಾದಗಳು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಬಂದುವು ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮತವೇ ಮೂಲ ವೆಂದೂ ಮತಕ್ಕೆ ಭೂತವನ್ನು ಗಳ ಪೂಜೆಯೇ ಮೊದಲ ಹಂತವೆಂದೂ ಈತನ ವಾದ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಭೂತಪೂಜೆ (Nature Worship) ಇರುವುದು. ಭೂತ ಪೂಜೆಯಿಂದ ವಿವಿಧಭೂತಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ವಿವಿಧ ದೇವತೆಗಳ ಪೂಜೆ (Polytheism) ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು. ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳ ಪೂಜೆಯು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯ ಪೂಜೆಗೆ (Monotheism) ಅನೇಕಾಕ ಕೊಟ್ಟಿತು. ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯ ಅಥವಾ ಏಕೀಭಾವ ವಿರುವುದು. ಈ ಸಾಮರಸ್ಯವು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚದ ಆತ್ಮಾ ಎಂದು ಭಾವಿತವಾಯಿತು (Monism). ಪ್ರಪಂಚದ ಸಾಮರಸ್ಯವೇ ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಏಕೀಶ್ವರವಾದ (Monotheism) ದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚದ ಹೊರಗಿದ್ದು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವನು. ಈಶ್ವರನೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಆತ್ಮಾ (Monism) ಎಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಈಶ್ವರ ತಂತ್ರವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ವೇದದಲ್ಲಿನ ವಾದದ ಕ್ರಮ ಎಂದು ಈತನ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿದೋಷ

ಈತನ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕೀಶ್ವರವಾದ (Polytheism) ದಿಂದ ಏಕೀಶ್ವರವಾದ (Monotheism) ಹೇಗೆ ಬಂದಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸಲು ಕಷ್ಟ ವಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಇದೇ ತೊಂದರೆಯೇ ಭೂತಪೂಜೆ (Nature Worship) ಯಿಂದ ಭೂತನಿಯಾಮಕರ ಪೂಜೆ (Polytheism) ಬಂದಿತು ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಉಪ ಪಾದಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಈತನ ಕಲ್ಪನೆಯು ವೇದಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಲಿಲ್ಲ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೇವತಾಸ್ತೋತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಭೂತವಸ್ತುಪರವಾದ ಅರ್ಥ, ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾದದೇವತಾಪರವಾದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅವಿಶ್ವಕ್ಕೂ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತಾಪರವಾದ ಅರ್ಥ, ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿರುವುವು. ಇದುವಾದ ಭೂತವಸ್ತು ವಿಗೂ ನಿಯಾಮಕದೇವತೆಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರಿಗೆ ಬಹು ಕಷ್ಟವಾಯಿತು. ವೈದಿಕಮತವು ಭೂತಪೂಜೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಯಿತೋ ಅಥವಾ ದೇವತಾಪೂಜೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಯಿತೋ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

"ಷಿಕ್ಸ್ ಸಿಸ್ಟಮ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ" (Six Systems of Indian Philosophy-Page 36) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಈತನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

"ದೇವತೆಗಳ ಇರುವಿಕೆಯು ಭೂತವನ್ನು ಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ದೃಶ್ಯ ಗಳಂತೆ ಭಾವಿಸುವುದರಲ್ಲಿರುವುದು." ಎಂದು. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈತನು ದೇವತೆಗಳು ಭೂತವನ್ನು ಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಕೊಡುವನು. "ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವ ಭೂತವನ್ನುಗಳು ನಿಯಮಾಕರಣವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುವು ಎಂದು ವೇದದ ಜನರು ಚಿನ್ಮಾ ತಿಳಿದಿದ್ದರು." ಎಂಬ ಅತನ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಕ್ಯವು ಭೂತವನ್ನು ಗಳಿಂದ ದೇವತೆಗಳು ಬೇರೆ, ಎಂದರೆ ಭೂತವನ್ನುಗಳು ನಿಯಮ, ದೇವತೆಗಳು ನಿಯಮಾಕರಣ, ಎಂದು ವೇದದ ಭಾವ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಈತನು ತನ್ನ "ಚಿಪ್ಸ್ ಫ್ರಂ ಎ ಜರ್ಮನ್ ವರ್ಕ್‌ಶಾಪ್" (Chips From a German Workshop) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ "ವೇದದ ದೇವತೆಗಳು ಅನುರೂಪ; ಕೆಲವೆಡೆ ಬರುವ 'ದೇವರು ಹುಟ್ಟಿದವು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಭೂತವನ್ನು ವಸ್ತು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಬಂದುವು" ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೇವತಾ ಪರವಾದ ಶಬ್ದವು ಭೂತವನ್ನು ಪರವೂ ಆಗಬಹುದು ಎಂಬ ಭಾವವಿರುವುದು. ಈ ಭಾವವಿಂದ "ದೇವತೆಯು ಭೂತವನ್ನು ವೇ." "ದೇವತೆಯು ಭೂತವನ್ನು ವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನ." ಎಂಬ ಭಾವಗಳ ವಿರೋಧವು ಪರಿಹರವಾಗುವುದು. ಒಂದೇ ಪದವು ಭೂತ ಮತ್ತು ದೇವತಾಪರವಾಗುವುದೇ ಅವಾತಕವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುವ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಮೂಲ ಎಂದು ಅತನ ಭಾವ.

ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದರೂ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರನ ವೇದಮತವು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದ ಕ್ರಮದ ನಿರೂಪಣವು ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿಲ್ಲ. ಮತದ ಪ್ರಥಮ ಹಂತವಾದ ಭೂತಪೂಜೆ ಎಂಬ ಭಾವವು ವೇದವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ತನ್ನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಈತನು ವೇದಮತವು ವೇದರಚನೆಯಂತೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಆರಂಭಿಸಿಕೊಂಡ ಅದು ವೈದಿಕಆರ್ಯರು ಭರತಖಂಡಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿಂದ ಬಂದರೋ ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ತೊಂದರೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದನು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಈತನು ಭೂತವನ್ನು ಪೂಜೆ (Nature Worship) ಮತ್ತು ಅನೇಕೇಶ್ವರವಾದ (Polytheism) ವೇದದಲ್ಲಿಲ್ಲದೊಂದೇ ಅದನ್ನೂ ಮೂರನೆಯ ವಾದ, ಎಂದರೆ ಆಪೇಕ್ಷಿಕ ಏಕೇಶ್ವರವಾದ (Henotheism) ವೇದದ ಆರಂಭವೆಂದೂ ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದೇ ಗ್ರಂಥದ ಪುಟ ೧೭ ರಲ್ಲಿ ಈತನು ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಮಂಡಿಸುವನು: "ವೇದದ ಆರಾಧಕನಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇವತೆಯೂ ಇನ್ನೊಂದು ದೇವತೆಗೆ ಸಮ. ಆರಾಧನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ದೇವತೆಯು ಇತರ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ

ವಿಧದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಅಧೀನ ಎಂಬ ಭಾವವು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆರಾಧಕನಿಗೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ವರಣೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಅವೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸುವ ದೇವತೆಯೊಂದೇ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಪಥದಲ್ಲಿರುವುದು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇಂತಹ ದೇವತೆಯನ್ನು ಸರ್ವೋತ್ತಮ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅನೇಕೇಶ್ವರವಾದ (Polytheism) ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸಂಯುಕ್ತ. ಅದನ್ನು ಏಕೇಶ್ವರವಾದ (Monotheism) ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೂ ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದ ಮಧ್ಯಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವರು ಒಬ್ಬ (Monotheism) ಎಂದು ತಿಳಿಯುವಷ್ಟು ಪಶ್ಚಿಮ ತಿಳಿಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಅಲ್ಲದ ಈ ವಾದವು ಕಥೆನೋಡಿಯಸಂ (Kathenotheism) ಅಥವಾ ಹಿನೊಥಿಯಸಂ (Henotheism) ಎಂದರೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪೂಜಿತನಾದ ದೇವರನ್ನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಘಟಿಸುವ ವಾದ ಅಥವಾ ಆಪೇಕ್ಷಿಕೇಶ್ವರವಾದ" ಎಂದು.

ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರನ ಈ ವಾದವನ್ನು ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಹೋದ ಪಂಡಿತರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅವನ ಈ ವಾದವು ಸಂಗತವಾದ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನ ನಿಯಮವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಬಂದುದಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ಕಡೆ ಒಂದೊಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಈತನು ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವನು. ಈತನು ಕೇವಲ ಭೂತವನ್ನುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಭೂತವನ್ನುಗಳಿಗೆ ನಿಯಮಾಕರಣವಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಭೂತವನ್ನುಗಳಿಗೂ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥಭೇದವೇ ಭೂತಗಳಿಗೂ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಈತನ ಭಾವ.

ಆದರೆ ಈತನು ತನ್ನ ಹಿನೊಥಿಯಸಂ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಜ್ಞಾನ ನಿಯಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಕ್ಯಭೇದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ದೇವತೆಗೂ ಭೂತವನ್ನುಗಳ ನಿಯಮಾಕರಣವಾದ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈತನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಗ್ನಿಯು ಪ್ರಪಂಚನಿಯಾಮಾಕರಣವೆಂದೂ ಒಬ್ಬನೇ ದೇವತೆ ಎಂದೂ ದೇವದೇವನೆಂದೂ ವರ್ಣಿತನಾಗಿರುವನು. ಅಗ್ನಿಯು ಕೇವಲ ಭೂತಾಭಿಮಾನದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ವಿಕೇಶಗಳನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಗ್ನಿಯು ಅಗ್ನಿ ಎಂಬ ಭೂತವನ್ನು ವಿನ ನಿಯಮಾಕರಣ, ಎಂದರೆ ಅಭಿಮಾನ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೂ ಇರುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಭೇದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭೂತಾಭಿಮಾನಿಯಾದ ಅಗ್ನಿಯೇ ಬೇರೆ, ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಅಗ್ನಿಯೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು. ಆದರೆ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡು ಭಾವವನ್ನು ಕೃತಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನವೆಟ್ಟನು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ

ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವೇದಪದಗಳ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪದ ಅವಧಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದವನು. ಅಗ್ನಿಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂಬ ಭಾವಕೊಡುವ ಪದಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಪಾರ್ಥವನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೇವತೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪದಗಳಿಗೆ ಮಹಾರ್ಥವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಇವೆರಡು ಪದಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ಅಗ್ನಿ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದನು.

ಈ ವಾದವು ಈತನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಮೈಗಿ ನಿಯಾಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಗತ ವಲ್ಲ. ಈತನು ಅಗ್ನಿಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವ ವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಧಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈತನು ತಿಳಿದುಬಿಡದೆ ಅದರ ವೇದದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಭಾವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ವೇದಮುಖಿಕಳಾದರೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪ್ರಪಂಚನಿಯಾಮಕನಿರುವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಆ ಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪದಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುದೇ ಉಚಿತ. ಅನುಗುಣವಾದ ಅರ್ಥವೇ ಪದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಮುಖ್ಯ. ಅರ್ಥಸಂಕೋಚಮಾಡುವುದು ಗೌಣ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಹೊರತು ಅರ್ಥಸಂಕೋಚ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೇವತೆಯನ್ನು ಉನ್ನತವುಟ್ಟಿಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿ ಅವನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನಂತೆ ಕಾಣುವ ಹಾಗಿ ಮಾಡುವುದೂ ಗೌಣ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಲು ಸಾಮಾನ್ಯ ದೇವತೆ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೇವತೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಈತನ ಕಥೆನೋಡಿಯಸಂ ಅಥವಾ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಸಂ ಎಂಬ ವಾದವು ಆವಾತಕ ಸಂಗತವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಅವು ವೇದಾರ್ಥವಲ್ಲ.

“ಸಿಕ್ಸಾ ಸಿಸ್ತಮ್ನ ಆಪ್ತ ಇಂದಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ” ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಪುಟ ೪೦ ರಲ್ಲಿ ಈತನು “ಇಂದ್ರ, ಅಗ್ನಿ ಅಥವ ವರುಣ ಈ ದೇವತೆಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆರಾಧನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಾವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವರು. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ದೇವತೆ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನೇ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದಮುಖಿಯು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ದೇವತೆಯನ್ನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮರೆತೇಬಿಡುವನು” ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇತರ ಮುಖಿಯು ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮರೆತೇಬಿಡುವನು” ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಇತರ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಎಂದು ಅದರ ಭಾವವೇ? ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆ ಮಾಡುವನೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ? ಅಥವಾ ಅವು ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮೂಲಿಗೆ ಒತ್ತರಿಸಿದ ಭಾವವೇ? ಅವರನ್ನು ಮೂಲಿಗೆ ಒತ್ತರಿಸಿದರೂ

ಅವರು ಇರುವರು ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಬೋಧವಿಲ್ಲ. ಈ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಅನೇಕೋತ್ತರವಾದವು (Polytheism) ತಪ್ಪರಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಏಕೋತ್ತರವಾದ (Monotheism) ಅಥವಾ ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದ (Monism) ಇದಕ್ಕೆ ಬಾಂಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮರೆಯುವುದೆಂದರೆ ಅವರನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದರೆ ಅವರು ಇಲ್ಲ ವೆಂದರೂ ‘ಅವರು’ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಬೋಧವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅವರು ಎಂದರೆ ಆ ದೇವತೆಗಳು ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಆ ದೇವತೆಗಳೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇರುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆ ದೇವತೆಗಳು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂದು ವರ್ಣಿತವಾಗುವ ದೇವತೆಗೆ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗುವರು. ಈ ಭಾವನೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅವರು ವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲ. ಒಂದು ಶೋಟಿ ದೇವತೆಗಳಿದ್ದರೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವತೆ ಇರಲು ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ. ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದಮುಖಿಯು ಉದಾಹರಣೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಬೋಧವಿರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಯಾದರೂ ಇತರ ದೇವತೆಗಳು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇರುವವರಿಗೆ ಅನೇಕೋತ್ತರವಾದ ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವೇದಮುಖಿಯು ಒಬ್ಬ ದೇವತೆಯನ್ನು ಆರಾಧನೆ ಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮರೆಯುವನು ಎಂಬ ವಾದವು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದ ವೇದಮುಖಿಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಒಬ್ಬ ದೇವತೆಯನ್ನು ಕರೆದರೆ ಅವನು ಸರ್ವಥಾ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದೇ ಅವನ ಅರ್ಥ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ವೇದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡ ಪದಕ್ರಮಗುಣವಾಗಿ ಪದಾರ್ಥವಿರಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಯಮವೇ ಆತನ ಕಥೆನೋಡಿಯಸಂ ಅಥವಾ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಸಂ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಭಂಗ ಪಡಿಸುವುದು.

೧.೨ ಬುಗ್ಗೆದಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

i 'ಮೂರರ್ಥಗಳುಳ್ಳ ಒಂದು ಹೆಸರು

ಹಾಗಾದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರು ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಅರ್ಥವೇನು ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತ ಈ ದೇವತಾಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಸರು ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು-೧. ಭೂತ ವಸ್ತು. ೨. ಭೂತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆ. ೩. ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ದೇವತಾ. ಇವು ಒಂದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧಿತವಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ಅವಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಿತಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಭೂತವಸ್ತು ವಿಗೂ ಅದರ ಅಭಿಮಾನಿ ದೇವತೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಗತ ವಾದುದೇ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಗೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ.

ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ಅಭಿಮಾನದೀನತೆಯು ಹೇಗೆ ನಿಯಮಿಸುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಭೂತ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಅಭಿಮಾನದೀನತೆಯನ್ನು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವತೆಯು ನಿಯಮಿಸುವನು. ಎಂದರೆ ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ಶರೀರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅಭಿಮಾನದೀನತೆಯು ಅದರ ಅತ್ಯುಚಿತ ಅಭಿಮಾನದೀನತೆಯನ್ನು ಶರೀರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರು ಆ ದೇವತೆಯ ಅತ್ಯುಚಿತ ಹೀಗೆ ಈ ಮೂರು ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವ ಶರೀರಶರೀರಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು.

ಅಲ್ಲದೆ ಅಭಿಮಾನದೀನತೆಯು ಅಭಿಮನ್ಯನಾದ ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವನು ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವತೆಯು ಅಭಿಮಾನದೀನತೆಯನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವನು ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಭೇದವಿರುವುದು. ಅಭಿಮಾನದೀನತೆಯು ಅಪೂರ್ಣ. ಆ ದೇವತೆಯು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕವೂ ಅಲ್ಲ. ತನ್ನಿಂದ ಅಭಿಮನ್ಯವಾದ ಭೂತವಸ್ತುವಿನ ಯಾವ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿಯಾಮಕನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನಿಯಾಮಕನಾಗುವುದಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಅವನು ನಿಯಾಮಕನಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವುದು. ಮತ್ತು ಅವನ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ನಿಯಾಮಕನಾಗ ಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅವನು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಿಮಾನದ ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಅಪೂರ್ಣ. ಅಪೂರ್ಣ ನಾದುದರಿಂದಲೇ ಅಸ್ವತಂತ್ರ. ಅವನಿಗೆ ನಿಯಾಮಕನೊಬ್ಬನು ಬೇಕು. ಅವನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ದೇವರು. ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರು ಸರ್ವಾಂಶ ದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಾಂತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಅಭಿಮಾನಿಗಳಾದ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳ ನಿಯಾಮಕ. ಈ ತತ್ವದ ಮಹಿಮೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ, ನೀತಿ, ಕ್ರಮ ಮುಂತಾದವು ಕಂಡುಬರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ii ಬೃತನಿಯಮ

ಭೂತವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಿದರೂ ಒಂದೊಂದು ಭೂತ ವಸ್ತುವಿನ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಇತರ ಭೂತವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು. ಕತ್ತಲನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ದೇವತೆಯು ಕತ್ತಲನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದರಲ್ಲವೇ ಬೆಳಕನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ದೇವತೆಯ ವ್ಯಾಪಾರ? ಹಾಗೆಯೇ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಕೊಡುವ ದೇವತೆಯು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲವೇ ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುವ ದೇವತೆಯ ವ್ಯಾಪಾರ. ಸೂರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದರಲ್ಲವೇ ದಿನವಾಗುವುದು? ಅವನು ಮುಳುಗಿದರಲ್ಲವೇ ಚಂದ್ರನಕ್ಷತ್ರಗಳು ಪ್ರಕಾಶವಾಗುವುದು? ಹಸಿವಾದರಲ್ಲವೇ ಊಟದ ಯೋಚನೆ? ವಾಯು ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡಿದರಲ್ಲವೇ ಶ್ವಾಸೋಚ್ಚಾಸಗಳ ವ್ಯಾಪಾರ? ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಗತ. ಈ ಸಂಗತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ನ್ಯಾಯ, ಧರ್ಮ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದೇ ನೀತಿ. ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವವೇ ಕ್ರಮಬದ್ಧ. ಅಕ್ರಮ

ವಾದುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಕ್ರಮವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಭ್ರಾಂತಿ. ಆ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಕ್ರಮಬದ್ಧ. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತು ನ್ಯಾಯ, ನೀತಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕ್ರಮದ ಮುದ್ದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಈ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವರೇ ಕಾರಣ. ಅಭಿಮಾನದೀನತೆಗಳು ಈ ಭಾವದ ನಾನಾರೂಪವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಅಭಿಮನ್ಯ ವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಇದೇ ಭಾವನೆಯನ್ನೇ ಉದ್ದೋಹಿಸುವ ಮೂರ್ತಿಗಳು. ಈ ನಿಯಮವನ್ನೇ ಎಂದರೆ ಈ ನ್ಯಾಯ, ನೀತಿ, ಕ್ರಮವನ್ನೇ ವೇದಗಳು ಮಹ ಎಂದು ಕರೆಯುವುವು. ಈ ಮಹವೇ ಪ್ರಪಂಚದ ನ್ಯಾಯ, ನೀತಿ, ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಸಾಂಗತ್ಯ. ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕ. ಅವನಿಂದಲೇ ಇದು ರಕ್ಷಿತ. ಈ ಮಹವೇ ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಯಮ. ಪ್ರಪಂಚದ ಅಣುರೇಣು ತ್ಯೂಣಾತ್ಮಗಳು ಕೇವಲ ಅಪಾರ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ. ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯವಲ್ಲ. ಸರ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಈ ನಿಯಮದ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ವಲ್ಲದುದಿಲ್ಲ; ನೀತಿಯಲ್ಲದುದಿಲ್ಲ; ಕ್ರಮವಲ್ಲದುದು ಇಲ್ಲ; ಅಸಂಗತವಾದುದಿಲ್ಲ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಜ್ಞಾನ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲದುದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೂ ನಿಯಾಮಕ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವರು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವರು ಲೋಕದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಸರ್ವಾಂತಿಯಿಂದಲೂ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿ ಗುಣಾರ್ಥ ಮತ್ತು ನಿರ್ದೋಷ ನಾಗುವನು. ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ದುಃಖನಾಶ. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಶಾಂತಿ. ಅದೇ ಮೋಕ್ಷ.

iii ಭೂತವಸ್ತು ಹೇಳುವ ಪ್ರತಿ ಶಬ್ದವೂ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯ ಶರೀರ ಇದನ್ನು ತಿಳಿದ ವೇದಮುಖಗಳು ಒಂದು ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು, ನೋಡುವ ಸಂದರ್ಭ ದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಭಿಮಾನದೀನತೆಯ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸರ್ವ ವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಆ ಸರ್ವವನ್ನು ಯುತನಿಯಮದಂತೆ ವರ್ತಿಸುವ ನೀತಿ ಯಲ್ಲಿರುವ ಭಾವವನ್ನೂ, ಇನ್ನೂ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಸರ್ವವನ್ನೂ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಬೋಧಕವಾಗುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಬೋಧಕವಾಗುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವಾಗ ಸಣ್ಣ ವಸ್ತು ದೊಡ್ಡ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಶರತಮುಖಾಂತರ ವಿಭಜನೆ ಆವದಿತ್ತ ಎಂಬ ಭೇದಭಾವವಿಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯ ಅನ್ಯಾಯ ಎಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ನೀತಿ ಅನೀತಿಯ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಕ್ರಮಾಕ್ರಮಗಳ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಸಂಗತಾಸಂಗತಗಳ ಭೇದ ವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರಪಂಚನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚನಿಯಾಮಕನ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿರುವುವು. ಭೂತವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಭಿಮಾನದೀನತೆಯು ಅತ್ಯನಾದರೆ ಅಭಿಮಾನದೀನತೆಗೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರು ಅತ್ಯುಚಿತ. ಹೀಗೆ ಸಂಗತವಾದ ಈ ನಿಯಮದಿಂದ ಬದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಅನ್ವಯವೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧಿತವಾಗಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಜೀವ ಶರೀರ ಎಂಬ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿದ್ದರೂ ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಹೇಳುವೆವೋ - ಹಾಗೆಯೇ ಶರೀರಶರೀರಭಾವಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಈ ಮೂರು

ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ, ಎಂದರೆ ಭೂತ, ಭೂತಾಭಿಮಾನಿ, ಸರ್ವನಿಯಾಮಕಪರಮಾತ್ಮ ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಹೆಸರಿರುವುದು ವ್ಯಾಯಸಿಧ್ಧ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಅವಕ್ಕೆ ಶರೀರಕೋರಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅಗ್ನಿಶಬ್ದಕ್ಕೆ ೧ ಭಾಷಣವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತು, ೨ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಿಮಾನದೇವತೆ ೩ ಆ ಸರ್ವಸ್ವತ್ವದ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದಪರಮಾತ್ಮ - ಹೀಗೆ ಮೂರು ಅರ್ಥ.

೧೩ ವೇದಸಿದ್ಧವಾದ ಆರಾಧನೆಯ ಕ್ರಮ

i ವಿವೇಕವೇ ಆರಾಧನೆಯ ತಿರುಳು

ವೇದಮುಖಿಯು ತನ್ನ ಆರಾಧನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೂತವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಅಭಿಮಾನದೇವತಾ ಮೂಲಕ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವನು. ಅಭಿಮಾನ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಹೊರಟು ಭೂತವಸ್ತುವಿನವರೆಗೂ ದೃಷ್ಟಿಪಥವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವನು. ಅರ್ಥವಾ ಈ ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಹೊರಟು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇಡುವನು. ಈ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಗೂ ಆ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ಎಲ್ಲ ಪದಕ್ಕೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾದ ಮೂರು ಅರ್ಥವಿರುವುದು. ಅವನು ಯಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ನಿಯಮಿಸಿರಿ ಅವನಿಗೆ ಭೂತವಸ್ತು ಭೂತವಸ್ತುವೇ; ಅಭಿಮಾನದೇವತೆಯು ಅಭಿಮಾನಿಯೇ; ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮವೇ. ಅವನಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ವಸ್ತುಗಳ ಅವಿವೇಕವಿಲ್ಲ.

ii ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದ (Monism)

ಉಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವು ಭೂತವಸ್ತುವಿನ ಪೂಜೆ (Nature Worship) ಅನೇಕೇಶ್ವರವಾದ (Polytheism) ಮತ್ತು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಕಂಡ ದೇವತೆ (Kathenotheism or Henotheism) ಇದಾವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ವೇದದಲ್ಲಿನ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು ಜಗತ್ತಿನ ಏಕಮೂಲಕತ್ವ (Monism) ವಾದವನ್ನು. ಇದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಮಾಡದೆ ಏಕೇಶ್ವರವಾದ (Monotheism) ಎಂದು ಕರೆದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ವೇದದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಕಠಿಣೋದಯಂ ಎಂಬ ವಾದದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಮಾನೋಧಿಯಂ ಮೂಲಕ ಮೋನಿಸಂನಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಈವರೆಗೆ ಉಪಪಾದಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಆತನು ಹೇಳುವ ರೂಪದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ವೇದದಲ್ಲಿನ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಅದು ಏಕೋತ್ಪತ್ತಿವಾದ ಮತ್ತು ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಮೋನಿಸಂ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತಿರುವುದು.

ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ವೇದದ ವಿಚಾರವು ತನ್ನ ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಭರತಖಂಡದ ಅತಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಜೇತರ್ ವರ್ಷಿನ್ ಮತ್ತು ಪಾಲಿಥಿಯಂ ಇವನ್ನು ಆಶೀರ್ವಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಹೀಗೆ ಉಪಸರ್ಜಿತವಾದ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ವೇದದ ಮೋನಿಸಂನು ಪೂರ್ವರಂಗದಿಂದ ಬಂದದ್ದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ದೇವತೆಯನ್ನಿಟ್ಟರೆ ಅವನ ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಪೂರ್ಣವೋ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ವೇದದ ಮೋನಿಸಂನು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ವಾದಗಳು ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ವಾದ ಭಾವದಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿವಾದ ಭಾವದವರೆಗೆ ಬೆಳವಳಿಗೆ ಇರುವುದು ಎಂದು ತನ್ನಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಆಗ್ರಹವೇ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ವಾದದ ಪೂರ್ವರಂಗ. ಈ ಆಗ್ರಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಆತನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಏಕತೆಯ ಗಳನ್ನು ಆತನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲು ಕಾರಣವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ವೇದದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದವಾದ್ದೇ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಮುಗ್ಧೇದಾನಂತರ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣವಾದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವುದು. ವೇದಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೋನಿಸಂ ಅಲ್ಲದಿರಲು ಭಾರತೀಯತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಈಗ ಅದು ಇರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಮುಗ್ಧೇದದ ಮೋನಿಸಂ ಎಂಬುದು ಮುಂದೆ ಬರುವ ವೈದಿಕಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿಾಮಾಂಸಾರೂಪವಾದ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿ ಇರುವುದು. ಇದು ಮೋನಿಸಂ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇದಾವುದೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೋನಿಸಂ ಅಲ್ಲದೆ ವೇದಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯೆ ಬಂದ ವಾದಗಳು ಕೇವಲ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಅವು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಅಪೂರ್ಣಭಾವವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇದು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಯಥಾ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

iii ಮುಗ್ಧೇದದ ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದ (ಮೋನಿಸಂ)

ಮುಗ್ಧೇದದ ಏಕಮೂಲಕತ್ವವಾದವನ್ನು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು. ಅಗ್ನಿ ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮುಗ್ಧೇದದ ಮೊದಲನೆಯ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಗುಣಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮಗುಣಗಳು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವನಾದ ಅಗ್ನಿಯು ಇತರ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೇವರುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವನು. ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳೂ ಅವನಿಗೆ ಇರುವುವು. ದೇವತೆಗಳ ವಿಧಿವೈದಿಕಗಳು ಒಬ್ಬ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯ ಹೆಸರುಗಳು. ಮುಗ್ಧೇದ

೧೧೩೪-೪೬ರಲ್ಲಿ "ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಆ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರನ್ನು ಇಂದ್ರ, ಮಿತ್ರ, ವರುಣ, ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುವರು;" "ಆ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರು ಒಬ್ಬ ಅವನನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ನಾನಾರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವರು. ಅವರು ಅವನನ್ನು ಅಗ್ನಿ, ಯಮ, ಮಾತೃಕೃತ್ವ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು" ಮುಗ್ಧೇದ ೧೦-೧೧೪-೫ ರಲ್ಲಿ "ಪ್ರಾಣಿಗಳಾದ ಕವಿಗಳು ಸುಂದರವಾದ ರತ್ನಗಳುಳ್ಳ ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವರನ್ನು ಅವನು ಒಬ್ಬನೇ ಆದರೂ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಅನೇಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವರು" ಎಂಬುದು ವುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಭೂತವಸ್ತು ಪರನಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗಿಲ್ಲ ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವರೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಭೂತಗಳೂ ಅಭಿಮಾನದೇವತೆಗಳೂ ಅವುಗಳಾದುದೂ ಅವನಿಂದ. ಅವನು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗುವುದರಿಂದ ಅವನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡಿದವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಮುಗ್ಧೇದದ ಮೊದಲನೆಯ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಇರುವ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳೂ ಆ ಪದಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಬಂದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ ಎಂದರೆ ಲೌಕಿಕಾಲೌಕಿಕ ಸಮಸ್ತ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಅವನೇ ಅರ್ಥ. ಅವಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥವೇ ಅವನೇ. ಮಿತ್ರ ಅರ್ಥವೇ ಅಮುಖ್ಯ. ಅದು ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಕಾರಣ ನಾದರೆ ಸಾಧು. ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅವನೇ ವೇದದ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಅದು ಸಾಧಕವಲ್ಲದಿರಲು ಅದು ಅಸಾಧುವಾದ ಅರ್ಥ. ವೇದಕ್ಕೆ ಭಾರ್ತೃ ಅಥವಾ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಏಕಮೂಲಕೃತವಾದವು ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸಾಧುವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಲ್ಲ. ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವರು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ತ. ಇವನು ಮಾಡಿದುದು ಸತ್ಯ. ಇವನು ಸತ್ಯವನ್ನು ವಿನ ಸತ್ತಾಪ್ತ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯುವ ರೂಪ ದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಅವನು. ಅವನು ಎಲ್ಲವೂ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವೇದದ ಪದ್ಧತಿ. ಇದೇ ವೇದದ ಏಕಮೂಲಕೃತವಾದ (ವೇದಾಂತ) ದ ರಹಸ್ಯ.

೧೪ ವೇದಯುಗಗಳ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿ

i ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯೇ ವೇದಯುಗಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ
ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ವೇದದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥವಾ ಪದಗಳನ್ನು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು: ೧. ಭೂತ ವಸ್ತು ಪರವಾಗಿ, ೨. ಭೂತಾಭಿಮಾನಿ ದೇವತಾಪರವಾಗಿ, ೩. ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವತಾ ಪರವಾಗಿ. ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆಗಳ ಮತ್ತು ಭೂತವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ ಅವು ಗಳಲ್ಲಿ ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವತೆಯ ಸ್ತುತಿರೂಪ ವಾಗುವುವು. ಹೀಗೆಯಾದ ಅರ್ಥವೇ ಇರಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯ

ಸ್ತುತಿ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ. ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಆ ಸ್ತುತಿಯ ಭಾವನೆಯೇ ವೇದ.

ವೇದಯುಗಗಳಿಗೆ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಅವರ ಐಹಿಕಜೀವನಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿ ಸಂಪಾದನೆಯೇ ಫಲ. ಎಂದರೆ ಅವರ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಐಹಿಕ ಜೀವನವು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲಿ ಅದು ಮುಕ್ತಿ ಸಾಧನವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಮುಗ್ಧೇದ ೯-೧೧೩-೭ ರಲ್ಲಿ "ಎಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶವೋ ಅಲ್ಲಿ ನಾನು ಅನುತನಾಗಲಿ. ಎಲ್ಲಿ ಸುಖ ಮತ್ತು ಸಂತೋಷವೋ, ಎಲ್ಲಿ ಅನಂದವೋ, ಎಲ್ಲಿ ಆನಂದ ಭೋಗ ಇರುವುದೋ, ಎಲ್ಲಿ ನೆಮ್ಮ ಅಶೇಷ ಯ ಮೂಲಕೃತ್ವವು ಎಂದರೆ ಸರ್ವಾಶೇಷಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಶೇಷಿಯು ತೃಪ್ತಿ ಹೊಂದುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನು ಅಮರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡು." ಎಂದು ಸೋಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಇರು ವುದು. ಈ ಅಮರತ್ವವೇ ಮುಕ್ತಿ. ಅಮರತ್ವದ ಅಶೇಷಿಯೇ ಮುಮುಕ್ಷು. ಒಂದು ವೇಳೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳ ಪೂಜೆ ಇರುವುದಾದರೆ ಮುಕ್ತಿಯ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಭೂತವಸ್ತು ಅಥವಾ ಅದರ ಅಭಿಮಾನಿದೇವತೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಂಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಮರತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಮರತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಮತ್ತು ಸರ್ವಸತ್ಯತತ್ವ ಪರಮಾತ್ಮನದು. ಐಹಿಕಜೀವನ ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ದವನೂ ಅವನೇ, ಅಧಿಕಾರಿಯನ್ನು ಅದರಿಂದ ಮುಕ್ತ ನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡು ವವನೂ ಅವನೇ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವನೇ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಮತ್ತು ಅವನೇ ಪ್ರವರ್ತಕ.

ಸರ್ವೋತ್ತಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ವೇದಕ್ಕಾಗುವ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ. ಅದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವುಳ್ಳದು. ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮತತ್ತ್ವವು ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾಗಿ ಆತಿ ಹೀನವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಮೂಲ, ಇದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಅಪಾತಕ. ತೋರುವ ಸಾಧಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಪರವಾದ ಸ್ತೋತ್ರವೂ ಅನ್ಯವಸ್ತು, ಗೃಹ, ಸೌಖ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಏಕಯದ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯೂ ಮಹತ್ವರವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಸ್ತುತಿಯು ಲೋಕಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದರೆ ಹೀಗಿ. ಅದು ವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾ ಡುವ ಮಾತು. ಈ ಮಾತು ಮನುಷ್ಯನ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಸಾರತಂತ್ರವನ್ನು ಅನು ಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡುವ ಭಾವ. ಅದೇ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನ. ಭಗವಂತನನ್ನು ಕುರಿತು ಆಹಾರ ಮುಂತಾದುದರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗೂ ಮುಕ್ತಿ ಸಾಧನವಾದ ಐಹಿಕಜೀವನ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವಾದ ಅನ್ಯ ಮುಂತಾದುದು ಯಾವುದೋ ಅದನ್ನು ಕೊಡು ಎಂದು ಉದ್ದೇಶ. ಮನುಷ್ಯನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಅವನ ಐಹಿಕಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದೊಪ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷು.

ii ಪರತತ್ತ್ವಾನುಭವ ವೇದವುಂಟಾಗಿ ಅಸಾಧಾರಣ

ವೇದದಲ್ಲಿ ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಅತ್ಮದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪರಮಾತ್ಮ, ಉಪಾಪರಣೆಗೆ ಇಂದ್ರನ ಅರಾಧನೆಯ ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನು ಇರುವನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಸಂದೇಹವಾದವನು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಆ ಅರಾಧನ ಅಂತರಾತ್ಮನಾಗಿ ಇಂದ್ರನು "ಇಲ್ಲಿ ನಾನಿದ್ದೇನೆ, ಓ ಅರಾಧಕನೇ! ನನ್ನನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡು. ನಾನು ಸರ್ವತತ್ತ್ವ" ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಹೀಗೆಯೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಅರಾಧಕನು ವರುಣನ ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನೇ ವರುಣನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡುತ್ತಾನೆ: "ನಾವು ದಿನಂತ್ಯ ಕೃತಿ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸತೆಯಿರಿ ನಾವು ಮನುಷ್ಯಮಾತ್ರರು, ಓ ದೇವನೇ! ವರುಣ, ನಮ್ಮನ್ನು ಮರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡಬೇಡ. ಕೂರಕಿತ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಡ. ದೈಹಿಗಳ ಕೋಪಕ್ಕೆ ತುತ್ತಮಾಡಬೇಡ" ಎಂದು. ಅನಂತರ ಅವನು ತನ್ನ ಸ್ನೇಹವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಎಲ್ಲರೂ ನೋಡಬೇಕಾದ ದೇವನನ್ನು ನಾನು ನೋಡಿದೆನೇ?" ಎಂದು. ಅನಂತರ ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನೋದಯವಾಗುವುದು. ಆಗ ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಅವನು ನನ್ನ ಪ್ರಾಣನೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರಬೇಕು" ಎಂದು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತವಸ್ತುಗಳ ಒಂದು ಮೂಲವು (ವೇದಾನುಸಂ) ಇಂದ್ರ ಮತ್ತು ವರುಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಇಂದ್ರ ಅಥವ ವರುಣ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅರಾಧಕನ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಅವನ ಅಂತರಾತ್ಮನಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ದೇವನು ಅಂತರಾತ್ಮ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವನು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವತೆಯು ಸರ್ವತರ್ತನಾಗಿ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿರುವುದು. ಇದೇ ವೇದದ ಏಕಮೂಲತತ್ವವಾದ.

ಸರ್ವೋತ್ತಮದೇವತೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಅತ್ಯಂತ ಇದೇ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾದ ವೇದದ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ನೇಪತ್ರ್ ವರ್ಷಿಣ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಅದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ ಸರ್ವಭಾವಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧ. ವೇದವಾದವಾದದೊ ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ. ದೇವರು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಂಬುದೇ ಈ ಅಧ್ಯಾತ್ಮತತ್ವದ ತಿರುಳು.

iii ಬಾಹ್ಯಾಂತರತತ್ತ್ವವೇ ಸಮಸ್ತ ವೇದಗಳ ತತ್ತ್ವ

ವೇದಮಂತ್ರಗಳು ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವತೆಯನ್ನು ಪ್ರಜಾಪತಿ, ಬೃಹದ್ರತಿ, ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಎಂಬ ಮೂರೂವ ಇತರ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆರಾಧಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆ ದೇವತೆಯು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ದೇವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿ ಸರ್ವಭಾ ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದೂ, ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯನೆಂದೂ, ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯನೆಂದೂ ಚೇತನದಲ್ಲಿ ಚೇತನನೆಂದೂ, ಪೂರ್ಣದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣನೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲು

ಸಾಧಕವಾಗಿರುವುದು. ಇವೇ ಮುಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ತಳಹದಿ. ಭೇದದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಏಕೀಭಾವಸ್ಥಾನವೇ ಈ ದೇವರು, ಏಕೀಭಾವಸ್ಥಾನವೆಂದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಸಮಸ್ತ ಭೇದಗಳಿಗೂ ಪ್ರವರ್ತಕ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಜಗತ್ತು ಈ ದೇವರ ಪೂರ್ಣತೆಯ ಭಾಷೆ. ಅವನಿಬ್ಬರ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವನ ನಾನಾ ಅವಯವಗಳು ಪ್ರಪಂಚದ ನಾನಾ ಭಾಗಗಳು. ಮುಗ್ಧೇದದ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಸೂತ್ರವು "ಅವನು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುವಿನ ಒಂದು ಮೂಲ" ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು, ನಾನೋದಯ ಸೂತ್ರವು "ಅವನು ಇರುವುದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲ" ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಪುರುಷಸೂತ್ರವು "ಅವನು ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಸರ್ವಾಂತೀತ" ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಅವನು ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕ, ನಿರ್ಭೇದ, ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ ಮತ್ತು ಸರ್ವಾಂತೀತ. ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಅವನಲ್ಲಿರುವೆವು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಂಶವಾಗಿರುವೆವು. ಅವನು ಎಲ್ಲದೊಂದಿಗೂ ವಿಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಅನಂತಗುಣಗಳಿಂದ ಅಧಿಕ. ನಾವು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಅವನನ್ನು ನೋಡುವುದು ಜೀವನದ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ. ಇದೇ ಬುಗ್ಗೆದದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ; ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಸರ್ವವೇದದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ; ಈ ಕಾರಣ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ; ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಸರ್ವತಪಸ್ಸಿನ ಒಂದೇ ದೈವ್ಯತೆ; ಆದುದರಿಂದ ಜೀವನದ ಒಂದೇ ಗುರಿ. ಇದು ವೇದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಮಾತೃಭಾಷೆ, ನಿರ್ದೋಷವಾದ ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದ ಭಾಷೆ. ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಬೃಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಇದರ ವಿವರವಾದ ಉಪಪಾದನೆ ಇರುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಭಾರತೀಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಧುನಿಕ ಅಧುನಿಕವಾಗಿರುವುದು.

ಅಭ್ಯಾಯ ೩

೧ ಉಪನಿಷದ್ವರ್ಣನೆ

(ಶ್ರೀಶ್ವರಪ್ರಭು ಸಂಗ್ರಹ)

೦. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು.

೧ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಮಿಶ್ರ ವೇದಭಾಗಗಳು

ಮಂತ್ರಗಳು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು, ಅರಣ್ಯಕಗಳು ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಾದ ವಿಷಯಗಳು ಅರಣ್ಯಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು ಮತ್ತು ಅರಣ್ಯಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಾದ ವಿಷಯಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ವೇದದ ಅಂಗಗಳೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುವು. ಅರಣ್ಯಕಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅರಣ್ಯಕಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುವು. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವಿರುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಮರೆೆಯರಲ್ಲ.

ಡಾಯಿಸನ್ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಪಂಡಿತನು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಭಿನ್ನ ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೋಸ್ಕರ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಎಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆ, ಅರಣ್ಯಕಗಳು ವೃದ್ಧರಿಗೂ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪರತತ್ವವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆಳ್ಳವರಾದ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಜ್ಞಾನಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದೂ, ಮಿಕ್ಕ ವೇದಭಾಗಗಳು ಕರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಆದರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮಿಕ್ಕ ವೇದಗಳ ಬೋಧನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು; ವೇದಗಳೆಂದಾಗುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು; ಕರ್ಮವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು; ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮತ್ತು ಕೆಲವರು ಆಪಾತತಃ ಹಾಗೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ವೇದವು ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕರ್ಮದಿಂದ ಕರ್ಮಕತನ ಬರುವುದೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಸಮಸ್ತವೇದವೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು

ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾದವರಿಗೆ ಈ ಅಂಶವು ವ್ಯಕ್ತವಾದುವೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡಿದ್ದರು.

ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ನಿಂದಿಸುವುವು. ಕಾಲಕೋಪನಿಷತ್ತು "ಯಜ್ಞ" ಯಜನ ಮತ್ತು ಅನ್ನದಾನ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಶ್ರೇಯಸ್ಕಾರ್ಥನ ಎಂದು ತಿಳಿದವರು ಅತ್ಯಂತ ಮೂಢರು. ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನ ವಾಸ್ತವಸಾಧನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಇವರು ಸಮರ್ಥರಲ್ಲ" ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವುದು. ಇತರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಈ ಭಾವವನ್ನೇ ಬಲಪಡಿಸುವುವು.

ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮೊದಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಲ್ಲಿ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಬೃಹದಾರಣ್ಯನು "ಬಾಲಾಕಿಗಾಗ್ಯಾನೇನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಆಜಾತಕುಲವೆಂಬ ಕ್ಷತ್ರಿಯನನ್ನು ತನಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಲು ಆಜಾತಕುಲವು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಂದ ಉಪದೇಶ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯವಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದನು" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕರ್ಮನಿರತರಾಗಿದ್ದರು. ಅದರಿಂದ ಅವರೇ ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದರೂ ಆ ಮತವನ್ನು ಮೊದಲು ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಆದರಿಸಿದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಪ್ರಶಂಸೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಜಾತಿಪಾರತನ್ಯವನ್ನೂ ಎಣಿಸದೆ ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದೂ, ಉಪದೇಶವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಭಿಷೇಕವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬ ಅಂಶವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಮೈತ್ರೇಯಗಳ ಸಂವಾದವು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದು. ಅನಂತರ ಕೆಲವು ಕಾಲವಾದಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆದರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಯಜ್ಞಪರವಾದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನಪರವಾದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೂ ವಿವಾದವು ಸಂಭವಿಸಿತು. ಇವೆರಡು ಉಪದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ತೆರಲು ಜನರು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರು. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ನಾಗಾರ್ಯ ಅರಣ್ಯಕಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುವು. ಅರಣ್ಯಕಗಳು ವೈದಿಕವಿಷಯಗಳ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಿಗೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಬರುವುವು. ಇವು ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನಪರವಾಗುವಂತೆ ವಿವರಿಸುವುವು. ಕೆಲವು ಕಾಲಾನಂತರ ವೈದಿಕವಿಷಯಗಳು ಕ್ರಮಪಟ್ಟುವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯಕಗಳಿಂದ

ಸಹಿತವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಿಗೆ ಸೇರಿರುವು; ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಒಟ್ಟು ವೇದದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಾದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಂತ್ರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಆರಣ್ಯಕ, ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತು ಎಂಬ ವೇದದ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದರೂ ವಿಷಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವು ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವುವು. ಎಂದರೆ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ತತ್ವವು ಆರಣ್ಯಕಗಳ ಮೂಲಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ದೃಢಪಟ್ಟಿರುವುವು.

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ವೇದವೂ ಒಂದೇ ತತ್ವವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ವೇದದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡುವವರು ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬಹುದು. ಈ ಕ್ರಮವೇ ನಾಲ್ಕು ಅಶ್ವಮೇಧಗಳೂ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಮಂತ್ರಗಳ ವಿಷಯವು ಅವಶ್ಯಕ; ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ವಿಷಯಗಳು ಅವಶ್ಯಕ; ವಾಸಪ್ರಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಆರಣ್ಯಕಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯವು ಅವಶ್ಯಕ; ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವರಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಿಷಯವು ಅವಶ್ಯಕ. ಈ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿರುವುವು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೇದಪ್ರತಿಪಾದವಾದುದು ಒಂದೇ ತತ್ವ ಎಂಬುದೇ ಈ ವಿಚಾರಗಳ ದೃಢತೆಯ. ಆಯಾ ಆಶ್ರಮದವರು ಆಯಾ ವೇದಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ತೋರಿಸಿದರೂ ಇಡೀ ವೇದದ ಅರ್ಥದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅವರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತು.

ನಾವು ಹಿಂದೆ ಮಂತ್ರಗಳ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭೌತಿಕಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅಧಿಪತಿಗಳಾದ ದೇವತೆಗಳ ವಿಷಯವೂ, ಯಜ್ಞವಿಚಾರವೂ, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೂ, ಈ ಮೂರು ಭಾಗಗಳೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದುವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಭೌತಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಯಜ್ಞಗಳು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ.

೨ "ಉಪನಿಷತ್" ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ

ಉಪನಿಷತ್ ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷದಾದ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇವು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥಗಳು. ಪ್ರಕೃತ ಉಪನಿಷತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಯಾವ

ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ನಾವು ಕೆಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಓದಲಾಗಿ ಅವುಗಳು ಪೂರ್ವಿಯಾದಮೇಲೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ "ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ (ಸಂಪೂರ್ಣವಾದುದು)" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಿಸಬಹುದು. ಅದೇ ಕೆಲವು ವೇಳೆ "ಹೀಗೆ ರಹಸ್ಯವು (ಸಂಪೂರ್ಣವಾದುದು)" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ನೋಡುವೆವು. ಇದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದರೂ ರಹಸ್ಯವೆಂದರೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದರೆ 'ರಹಸ್ಯ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥಾನುಸಾರವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತೆಂಬುದು ಗ್ರಂಥಪರವಾದಲ್ಲಿ 'ರಹಸ್ಯಗ್ರಂಥ' ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಉಪನಿಷದಾದ ವಿಷಯಪರವಾದಾಗ ರಹಸ್ಯವಾದ ವಿಷಯ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಆದರೂ ಈ ಉಪನಿಷತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿವಾದಗಳಿರುವುವು. ಥಾನ್‌ಕಿನ್ಸ್ ಎಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಪಂಡಿತನು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದರೆ 'ಅಧೀನವಾದ ಗ್ರಂಥ' ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಅಧೀನಗ್ರಂಥ ಎಂದರೆ ನೇರಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ಎಂದರ್ಥ. ಓಲ್ಡ್‌ಬರ್ಗ್ ಎಂಬಾತನು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದರೆ 'ಧ್ಯಾನ', ಅಥವಾ 'ಪೂಜೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಡಾಯ್‌ಸನ್ ಎಂಬಾತನು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದರೆ 'ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವನು. ಈತನ ಅರ್ಥವು ಉಪನಿಷತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅವಯವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದರೆ 'ರಹಸ್ಯವನ್ನು ವಿನಿಶ್ಚಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಿಧಿ' ಎನ್ನುವರು; ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಅರ್ಥವು. ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿಧಿ ಎಂಬುದೇ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಅರ್ಥವೇ ವೇದಾಂತದರ್ಶನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಎಲ್ಲ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದುದು.

ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿರಲು ಕಾರಣ ವೇನೆಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಮೊದಲು ಶಿಷ್ಯರಿಗಿಂದ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಯಿತೆಂದೂ, ಅನಂತರ ಗುರುಗಳು ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಈ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದು. ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ಪೂಜ್ಯರೆ! ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಹೇಳಿ" ಎಂದು ಶಿಷ್ಯನ ವಚನವಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ "ನಿನಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಗುರುಗಳ ವಚನವಿರುವುದು. ಗುರುಗಳಿಗೂ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರಿಗೂ ತಾವು ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶವು ರಹಸ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇತರ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲ ಗುರುಗಳಿಗೂ ಈ ಉದ್ದೇಶವೇ ಇದ್ದಿತೆಂದು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಜೀಸಸ್ ಕ್ರೈಸ್ತ ಎಂಬಾತನು ತನ್ನ ಉಪದೇಶವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಯಬಾರದೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ತನ್ನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಮಾಡದೆ ಒಗೆಟು ಕಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಿದನು. ಹೆರಾಕ್ಲಿಟಸ್ ಎಂಬಾತನು ಇದರಂತೆಯೇ

ತನ್ನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಗುಣವಾಗಿ ಮಾಡಿದನು. ಅನಧಿಕಾರಿಗಳು ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ತತ್ತ್ವದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಅರಿಯದೇ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸಂಯಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕರಾಗಬಾರದೆಂಬುದೇ ಇವರ ಆಶಯ.

ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" (ಅದು [ಬ್ರಹ್ಮನು] ನೀನು [ನಿನ್ನವನು] ಆಗಿರುವೆ.) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಗಳಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿವೆ. ಅನಂತರ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೇ ಸೇರಿದವು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯಸಮೂಹವೇ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಯಿತು. ಒಂದೇ ಉಪದಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನತತ್ತ್ವೋಪದೇಶಗಳು ಕಂಡುಬರಲು ಇದೇ ಕಾರಣ ಇರಬಹುದು. ಉಪದಿಷ್ಟಗಳು ಕೆಲವು ದೊಡ್ಡವು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಚಿಕ್ಕವು. ದೊಡ್ಡ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತತ್ತ್ವೋಪದೇಶಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಚಿಕ್ಕ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಗಳೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

೩ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ

ಉಪದಿಷ್ಟಗಳು ಸುಮಾರು ಇನ್ನೊಂದುವು. ಆದರೆ ಸುಮಾರು ಹನ್ನೆರಡು ಉಪದಿಷ್ಟಗಳು ಮಾತ್ರ ದರ್ಶನವಿಚಾರಸರೂಪವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ಇವೇ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಪುರಾತನವಾದವುಗಳು. ಈ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳು ಕೆಲವು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳು; ಮಿಕ್ಕ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳು ಕೆಲವು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳು; ಕೆಲವು ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳು; ಕೆಲವು ಶಿವಸಂಪೂರ್ಣತಮನೆಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದವುಗಳು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯವೇ ಸಂಪೂರ್ಣತಮನೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುವು. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ವೇದ ಒಂದೇ ಮುಖ್ಯಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉಕ್ತ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಈ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ.

ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳು ೨೨. ಪೂ. ೬ ನೇ ಶತಮಾನದ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ರಚಿತವಾದುವುಗಳಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳು ಮೊದಲು ರಚಿತವಾಗಿರಬಹುದು. ಇವು ಬೃಹದಾರಣ್ಯ, ಭಾಂಡೋಗ್ಯ, ಇತರೆಯ ಮತ್ತು ಕೌಷಿಕೇರಿ ಎಂಬವುಗಳು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಗದ್ಯಾತ್ಮಕವಾದುವುಗಳು. ಪ್ರಶ್ನ ಮೈತ್ರಾಯಣೀಯ ಮತ್ತು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪದಿಷ್ಟಗಳು ಅನಂತರ ರಚಿತವಾದವುಗಳು. ಗದ್ಯಾತ್ಮಕಗಳಾದ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳು ಕೇನ, ಕರ, ಅಶ್ವ, ಶ್ರೀಶಾಸ್ತ್ರ, ತರ, ಮುಂಡಕ, ಮತ್ತು ಮಹಾನಾರಾಯಣೀಯ ಎಂಬ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಕಾಲಾನಂತರ ರಚಿತವಾದುವುಗಳು. ಇವು ಪದ್ಯಾತ್ಮಕವಾದುವು. ಕೇನ ಉಪದಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಲವಾರವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು.

೪. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ

ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ವಿಚಾರವಾಗಿರುವುದು. ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಅಥವಾ ಮತದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಈ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳು ವ್ಯಾಸಂಗವು ಹೆಚ್ಚಾದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಉಪದಿಷ್ಟತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಸಂಬಂಧವು ದೇಶಾಂತರಗಳ ಪ್ರಾಚೀನತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಭಾರತಭೂಮಿಯ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಈ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳು ಮೂಲಾಧಾರವಾಗಿರುವುವು. ಚಾರ್ವಾಕನೂ ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಉಪದಿಷ್ಟಗಳನ್ನೇ ಉದಾಹರಿಸುವನು. ಮನಸ್ಸು ಅನ್ಯನುಯವು, "ಅನ್ಯಮಯಗಾಂ ಹಿ ಸೋಮ್ಯಮನಃ" ಎಂಬ ಭಾಂಡೋಗ್ಯೋಪದಿಷ್ಟವೇ ವಾಕ್ಯವು ಜೈತನ್ಯವು ಶರೀರಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದುದೆಂದು ಜೇಳಲು ಅವನಿಗೆ ಸಹಾಯವಾದುವು. ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಧಾರ. ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವೈದ್ಯಿಗೆ ಬಂದಹಾಗೆಲ್ಲ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳು ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುವು. ಹೀಗೆ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳು ಸಂಬಂಧವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದರಿಂದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವವರಿಗೆ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳು ವ್ಯಾಸಂಗವು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದು.

ಅಲ್ಲದೆ ಉಪದಿಷ್ಟತತ್ತ್ವವು ಸರ್ವಜನಸಮ್ಮತವಾಗಲಬಹುದು. ಉಪದಿಷ್ಟಮತದೇಶವು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಪಂಡಿತರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸುವುದು. ಶೋಕನಾಡ್ ಎಂಬಾತನು ಉಪದಿಷ್ಟದರ್ಶನವನ್ನು ತಿಳಿದು ತನ್ನ ತತ್ತ್ವವಿಶ್ವಯವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು. ಉಪದಿಷ್ಟಗಳು ಅನೇಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟದರ್ಶನವು ಅನೇಕ ಜನಾಂಗದವರಿಗೆ ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶವಾಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ರವಿಂಜ್ರನಾಥ ತಾತಾರೇಂಬ ಕವಿಗಳು ಉಪದಿಷ್ಟದರ್ಶನವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವರು. ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಆಂಗ್ಲೀಯಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ದೇಶಾಂತರದ ಪಂಡಿತರು ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೂಲಕ ಉಪದಿಷ್ಟತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅನುಕೂಲವಿರುವುದು.

೧ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭಿನ್ನಮತಗಳು*

ಸ್ವಲ್ಪ ಲಘುತ್ವದಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನಮತಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಉಪದಿಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದವೂ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ದ್ವಿಪ್ರತಿಪಾದವೂ,

* ಉಪದಿಷ್ಟವು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಪಂಡಿತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹೀತವಾಗಿರುವುದು.

ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಛೈತನ್ಯಾದ್ವೈತವಾದವೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಛೈತನ್ಯಾದ್ವೈತವಾದವು ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅನೇಕ ಭಾಗವು ಅತ್ಮವೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ಅತ್ಮನೆಂಬುವನು ಛೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನು. ಆದುದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಛೈತನ್ಯಾದ್ವೈತವಾದವೇ ವ್ಯಾಪಕವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. †

†† ಬಾಯಸೇ ಎಂಬಾತನು ಛೈತನ್ಯಾದ್ವೈತವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಕಾರ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವನು. ಇದನ್ನು ಈತನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊಘಸಂ (Spiritualistic Monism) ಎಂದು ಕರೆಯುವನು. ಈ ವಾದವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗೆ ಕಂಡ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವನು :— “ನಮ್ಮೊಳಗಿದ್ದು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವವನಿಗೆ ಅತ್ಮನೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವನೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದವನು. ಅವನು ಜ್ಞಾನವನು. ಈ ತತ್ತ್ವವು ಅತಿಗಹನವಾದುದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಈ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ಜನರಿಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಷಯವನ್ನು ಸಲ್ಲಾಸವಾಗಿ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇತರ ಮತಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಈತನು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ನಾವು ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಮೊದಲು ಛೈತನ್ಯಾದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಅದರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿನ ವೇದಭಾಗಗಳ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ವೇದದ ಕಟ್ಟುಕಡೆಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವನೆಯನ್ನೇ ವಾದವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ನಾವು ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ “ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವನೆಯನ್ನು” ಎಂಬ ವಾದವನ್ನೇ ಮೊದಲು ಉದಾಹರಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಾದವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಲು “ಈಶ್ವರ=ಪ್ರಪಂಚ”, ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಸಮ ಎಂಬ ಕ್ರಮವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದು.

ಇದರ ಅನಂತರ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುವು.

† ಮುಂದೆ ಬರುವ ಆದ್ಯೈತ, ದಿವ್ಯಾದ್ಯೈತ ಮತ್ತು ದ್ವೈತವೆಂದು ಈ ಹೂತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮವಿವರಣಾ ಇವೇ ಛೈತನ್ಯಾದ್ವೈತದ ಪ್ರಭೇದಗಳು.

†† Philosophy of the Upanishads—Desussen.

೨ ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಕಾರ 'ಕ್ರಮ'

ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವನೆಯನ್ನೇ ವಾದವು (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ) ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಈಶ್ವರನನ್ನೂ ಒಂದೇ ಮಾಡುವುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚದ ರೂಪನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ವಾದವು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಾದಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವೊಟ್ಟಿತು.

i ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮವಾದ (Acosmism)

ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯ; ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ. ಇದೇ ಬೃಹದಾರಣ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರ ಮುಖ್ಯೋಪದೇಶ. ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಭೇದರಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರ್ಥ.

ii ಸಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮವಾದ (Cosmism)

ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವವು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದುದೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವವೆಂಬುದೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುವ ಹಿಂದೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಪಂಚಗಳೆರಡೂ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವವೇ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಪಂಚಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವವೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದುದರಿಂದ, ಈ ವಾದದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಪ್ರಧಾನನಾಗಿಯೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ವಾದವು ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭಾವವು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಮರೀಖ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳ ಹಿಂದಿನ ವಾದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು.

iii ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತ್ವವಾದ (Cosmogonism)

ಈ ವಾದವು ಪ್ರಪಂಚ, ಬ್ರಹ್ಮ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವನೆಂಬ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಇತರ ವಾದಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗಲು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲಿರಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಈ ವಾದವು ಕಾಲವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. “ಆತ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಪುನಃ ಅದನ್ನೇ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದನು” ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಾದವು ವೈಶ್ವವೆಂದು ಕೂಡಿದೆ. ಈ ವಾದದಂತೆ ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನರಲ್ಲ.

iv ಈಶ್ವರವಾದ (Deism)

ಜೀವರನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನರೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಈಶ್ವರನೆನ್ನಿಸುವನು. ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರವಾದಗಳು ವ್ಯಾಜೀನವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ.

೩ ಜೈತನ್ಯಾದೈತವಾದ (Spiritualistic Monism)

ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಜೈತನ್ಯಾದೈತವಾದವೇ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ವಾದವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅರಂಭವಾಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವನಾದಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಾದದ ಅರಂಭವಿರುವುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ತತ್ವದ್ವಯವು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದುವು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಜೈತನ್ಯಾದೈತವಾದದ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧಾರಣ. ಈ ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಅತ್ಮ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು.

i ಬ್ರಹ್ಮ

ಈ ಪದವು 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವುದು. ಈ ಧಾತುವಿಗೆ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಅಥವಾ ಅನಂತವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಪದವು ಮುಗ್ಧದದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಸಂಹಿತೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ, ಸಂಹಿತೆಗಳಿಗೂ ಮಕ್ಕುಗಳಿಗೂ ಅವಧಿ ಇರುವುದು, ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅವಧಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥವೇ ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೊಂದುವುದು. ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಪದವು ಬುದ್ಧಿವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಸತ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿ, ನಿರ್ವಿಕಾರವ್ಯಾಪ್ತಿ, ನಿಶ್ಚಲವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮೂಲ ಕಾರಣವೂ ಆದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವು ತಾನು ಅಗೋಚರವಾದ ಪದಾರ್ಥವಾದರೂ ಗೋಚರವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಆಕಾರವುಳ್ಳದಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವಿಗ್ನಾನವು ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮಮಯ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು.

ii ಅತ್ಮ

ಈ ಪದವು ಇಂತಹ ಅರ್ಥದಿಂದಲೇ ಬಂದಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಇದರ ಅನವನಾರ್ಥ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿವಾದಗಳಿರುವುವು. ಈ ಪದವು ಮುಗ್ಧದದಲ್ಲಿ ಅನೇಕಾನರ್ಥ "ತಾನು" ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದನ್ನೇ ಆಧಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು 'ತಾನು' ಎಂಬಾತನು ಈ ಪದವು 'ತಾನು' ಅಥವಾ 'ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವನು. 'ತಾನು' ಮತ್ತು 'ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ' ಇವುಗಳಿಗೆ ಬಹುವಾದ

ಅಂತರವಿರುವುದು. ತಾನು ಎಂಬುದು ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅರ್ಥ. ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಬುದು ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅರ್ಥ. ಈ ಪದದ ಅರ್ಥವಿಗ್ನಾನವು ತನ್ನ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಳಿದಿರಬಹುದು :-

ಮೊದಲು ಈ ಪದವು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಮಗ್ರವೈಶ್ವಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸಿರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ 'ತಾನು' ಅಥವಾ 'ತಾನು' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನುಷ್ಯನು ಇತರ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಆತ್ಮನಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಸ್ಥೂಲಶರೀರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವನು.

ಅನಂತರ ಈ ಪದವು ಶರೀರದ ಅವಯವದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಜ್ಞಾತವಾದ ಅವಯವವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಸತ್ಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾಲು ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿರುವುವು. ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ 'ತಾನು' ಎಂಬ ಪದವು ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಕಾಲು, ಮುಂತಾದ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಶರೀರದ ಅವಯವ ಎಂಬ ಧಾತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸಿರಬಹುದು.

ಅನಂತರ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಪದವು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದ ಜೀವವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿರಬಹುದು. ಈ ಜೀವನಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವಂಶಗಳು ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದವುಗಳಾಗಿಯೂ ಇರುವುವು. ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸಿರಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯವಸಾನದ ಅರ್ಥವು 'ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು'. ಇದು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಭಾಗದಿಂದಲೂ, ದೇಹದಿಂದಲೂ, ಪ್ರಪಂಚದ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಆದರೆ ಈ ಪದವು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ' ಎಂದು ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದಿಂಥ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಅದರಿಂದ ಈ ಪದವು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಈ ಪದವನ್ನು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಪದವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಈ ಪದವು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು 'ಇದಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಈ ಸೂಚನೆಯ ಹೊರತು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಪದವು ಸ್ವಸಂಬಂಧಿತ್ವವಾದ ಪದವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಈ ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು

ಈ ಪದವು ಸಂಬಂಧಿತ ಮತ್ತು ನಿರ್ವೇಶಿತವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಪದವು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಭಾವಿತವಾದ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮವಾದುದು.

ಪ್ರತಿಭೆಯುಳ್ಳ ಕ್ಯಾಂಟ್ ಎಂಬ ತತ್ವಜ್ಞನು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಅನೇಕ ಪದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವನು. ಈ ಪದ ಸಮೂಹವೇ "ತಮ್ಮ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಾವಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು" ಎಂಬುದು. ಈ ಪದಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಇದೊಂದ ವಿವೇಚನಾತ್ಮಕವಾದ ತತ್ವವು ತಿಳಿದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದೂ ಆದರೆ ಆ ವಸ್ತುವು ಇಂತಹುದೆಂದು ವಿನಯಿಸಲು ಅಶಕ್ಯವೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಪೂರ್ಣವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಆತ್ಮಾ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಪದದಿಂದ ವಿವಿಧವಾಗುವುದೆಂದು ಮೇಲೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಪದವು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಇಂತಹ ವಸ್ತುವೆಂದು ನಿರ್ವೇಶನವಾದಲು ಅಶಕ್ಯವಾದ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬ ಆತ್ಮತತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ನೊಡಲು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಠಿಣದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಜೀವತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಾಗಿ ಇದು ಅರಂಭಿಸಿ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಆತ್ಮವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು.

iii ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮನು

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಭೇದವು ಕೇವಲ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ, ಅನಂತವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಮತ್ತು ಅವಧಿಯುಳ್ಳ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಅಭೇದ ಎಂದರ್ಥವಾಯಿತು. ಈ ಅಭೇದದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಆತ್ಮತತ್ವದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದೆನಿಸಿತು; ಮತ್ತು ಅವಧಿಯುಳ್ಳ ಆತ್ಮತತ್ವವು ಅನಂತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದ ಅನಂತವೆನಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚತತ್ವವು ಅನಂತವಾದುದೆಂದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸಿತು. ಇದೇ ಆತ್ಮತತ್ವವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನರೂಪವೆಂದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. "ಪ್ರಪಂಚತತ್ವವು (ಬ್ರಹ್ಮನು) ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನಂತ, (ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ)" ಎಂದು ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ತು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದು. ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ತತ್ವವೆಂದರ್ಥ. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಆತ್ಮರೂಪವಾದುದೆಂದರ್ಥ. ಅನಂತವೆಂದರೆ ಅವಧಿರಹಿತವಾದುದೆಂದರ್ಥ. "ಅದು (ಬ್ರಹ್ಮನು) ನಿಷ್ಕಮ (ಜೀವನ) ಆಗಿರುವ (ತತ್ವಮಸಿ)" ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವೇ ಅನೇಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗಿರುವುದು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಜೀವಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಈ ಜೀವಾತ್ಮನು ಅವಧಿರಹಿತವೆಂದೂ ನಮ್ಮಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ವಸ್ತುವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾದ ತತ್ವವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಆಪಾತಕ ಬೇರೆ ಅರ್ಥ ಕೋರಿದರೂ ವಿನುತೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಕೈಕಣ್ಣಾ ದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೇ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಇರುವುವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಆತ್ಮಾ, ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಭಿನ್ನಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಅವು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಲ್ಲ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವಾಗ ಅವು ಆತ್ಮಾ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಉಪಯೋಗಿಸುವುವು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಿಚಾರಕ್ರಮಗುಣವಾಗಿ ಈ ಪದಗಳು ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ತಮಗೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಇದನ್ನು ಆರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವೇಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಖ ಪರಬ್ರಹ್ಮತತ್ವ*

ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಂತ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ; ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಂತವೂ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಅನಂತ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಆದಾಗ ಅವನನ್ನು ಸಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅವನು ಅವೆರಡೂ ಅಲ್ಲದಿರುವಾಗ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನಿಷ್ಕಮನು. ಸಪ್ರಪಂಚನೆಂದರೆ ಸರ್ವಪೂರ್ಣನೆಂದರ್ಥ. ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನೆಂದರೆ ನಿರ್ಗುಣನೆಂದರ್ಥ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆರಡರ ಉಪದೇಶಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು.

i ಪರಬ್ರಹ್ಮನು: ಸಪ್ರಪಂಚನು

ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದು:— "ಅಶ್ವಶತಯೋಃ ರಾಶನ ಸಮಾಪಕ್ಕೆ ಆರು ಜನ ಶಿಷ್ಯರು ಹೋಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಮಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿದರು. ಆಗ ಆ ದೊರೆಯು ಆ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಕುರಿತು: ನಿಮಗೆ

* "ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ಪದ ಸಕಲಸರ್ವ. ಇದರಿಂದ "ಪರಬ್ರಹ್ಮ.....ಅನಂತವು" ಎಂದೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಯೋಗವೇ ಸಾಧನವಾದುದು. ಅದರೂ "ಪರಬ್ರಹ್ಮನು.....ಅನಂತನು" ಎಂದೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಬೋಧನಾಗುವುದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ, ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿದೆ.

ತಿಳಿದುಬಿಟ್ಟು ಪರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡೇ ನಿದ್ರಿಸಿಗಿರಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿದನು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ, ಒಬ್ಬ ಶಿಷ್ಯನು ದ್ವಂದ್ವೋಕ್ತವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಂದಿಸಿ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಸೂರ್ಯನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ವಾಯುವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಆಕಾಶವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಉದಕವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಪೃಥ್ವಿಯೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ ನಿದ್ರಿಸಿಗಿರಲು. ಅವರು ನಿದ್ರಿಸಿಗಿರದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಒಂದೊಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುವುವು. ಅನಂತರ ದೊರೆಯು ಅವರು ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಅಪೂರ್ಣವಾದುದೆಂದೂ, ಅದು ಪೂರ್ಣನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರದೆಂದೂ, ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಲು ಅದು ಪರಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾಗುವುದೆಂದೂ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣನಾದನೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು.

"ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನಂತ" ಎಂಬ ತ್ರೈತ್ಯೀಯಉಪನಿಷತ್ತು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದು. ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಇರುವನು ಎಂದರ್ಥ. ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಗ್ರಂಥದಿಂದಲೂ, ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಾದುದು, ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಕರ್ತೃವೇ ಹೊರತು ಕರ್ಮವಾಗಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮವಾದ ಸತ್ಯವು ಕರ್ತೃವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು; ಮತ್ತು ಕರ್ತೃವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮರೂಪವಾದ ಸತ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಈ ರೀತಿ ಸತ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ವಿದೋಧವಿರುವಾಗ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಇವೆರಡೂ ಆಗಿರುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಹುಟ್ಟಿದರೆ, ಅನಂತ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಈ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಂತ. ಅದರಿಂದ ರಿಂದಲೇ ಅವನು ಸತ್ಯನೂ ಜ್ಞಾನನೂ ಆಗಿರುವನೆಂಬುದೇ ಅನಂತ ಎಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ವಸ್ತುವೆಂಬುದೇ ಈ ತ್ರೈತ್ಯೀಯಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅರ್ಥ.

ii ನಿಷ್ಕಪಂಚಬ್ರಹ್ಮ

ನಿಷ್ಕಪಂಚಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ವಿಶೇಷರಹಿತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರ್ಥ. ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಬೃಹದಾರಣ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕಪಂಚಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು "ಅವನು (ಅಕ್ಕನು) ಇದೂ ಅಲ್ಲ (ನೇತಿ ನೇತಿ)", ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞೇಯನಲ್ಲ; ವಿಕಾರಿಯಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದಿರಲೂ ತೊಂದರೆ ಇಲ್ಲ" ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುವುದು.

'ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನಂತ' ಎಂಬ ತ್ರೈತ್ಯೀಯಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಕಾರಾಂತರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹೊಂದಿದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅರ್ಥವನ್ನೇ

ಉಪದೇಶಿಸುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಸಪ್ತಪಂಚಬ್ರಹ್ಮನ ಪರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹೊಂದಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯನೂ ಜ್ಞಾನನೂ ಆಗುವನು ಎಂಬುದು ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಶಂಕಿಸಿ, ಈ ವಿದೋಧವೇ ಅನಂತ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ನಿಷ್ಕಪಂಚವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನು. ಅದರೂ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಅಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯನೂ ಜ್ಞಾನನೂ ಅದರ ಹೇಗೆ ವಿದೋಧವು ಬರುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯನೂ ಜ್ಞಾನನೂ ಅನಂತನೂ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿದೋಧವು ಬರುವುದು. ಹೇಗೆ ಸತ್ಯನು ಜ್ಞಾನನನ್ನಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸತ್ಯನೂ ಜ್ಞಾನನೂ ಅದವನು ಅನಂತನಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿ ಹಿಂದೆ ಕಂಡುಬಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ವಿದೋಧನ ವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದರೆ ಆ ವಿದೋಧವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಜ್ಞಾನನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಜಡನಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ. ಅನಂತನೆಂದರೆ ದೇಶಕಾಲಮೂಲಕವಾದ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಮೂಲಕವಾದ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲದಿರುವವನು ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಕಾರರಹಿತನೆಂದೂ, ಜಡನಲ್ಲವೆಂದೂ, ದೇಶ ಕಾಲಮೂಲಕವಾದ ಅವಧಿಯಿಂದ ರಹಿತನೆಂದೂ, ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕವಾದ ಅವಧಿಯಿಂದ ರಹಿತನೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಕಾರನಾದವನು ಜಡಭಿನ್ನನಾಗಿರಬಹುದು. ನಿರ್ವಿಕಾರನಾಗಿ ಜಡಭಿನ್ನನಾದವನು ಅವಧಿಹೀನನಾಗಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ನಿಷೇಧಮುಖವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ 'ನೇತಿ ನೇತಿ' (ಇದು ಅಲ್ಲ, ಇದು ಅಲ್ಲ) ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಉಪದೇಶಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಾರನಾದವನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಈ ಅರ್ಥದಂತೆ 'ವಿಕಾರರಹಿತನು' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭರ್ತೃವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸದೆ, ಅವನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದರೆ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಪ್ತಪಂಚ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಕಪಂಚ ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ವಿದೋಧವಿರುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅಭಿಮತವಲ್ಲ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಅಡಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅವನು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವನು ಎಂಬ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ, ನೊಡಲಿನಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಪ್ತಪಂಚನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು; ಎರಡನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, ಅವನು ನಿಷ್ಕಪಂಚನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದದಿಂದ ಸಪ್ತಪಂಚ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಕಪಂಚಗಳ ಭೇದವು ಕಂಡು ಬರುವುದೇ ಹೊರತು ಈ ಭೇದವು ವಾಸ್ತವಿಕವಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಉಪದೇಶಗಳನ್ನೂ ಭೇದವೆಂದೆಣಿಸದಂತೆ ಮಾಡುವುವು. "ಬ್ರಹ್ಮನು ತಿಳಿಯಲು ವಿಷಯನಲ್ಲ; ಗ್ರಹಿಸಲು ವಿಷಯನಲ್ಲ; ಹೆಸರುಳ್ಳವನಲ್ಲ;

ವರ್ಣವುಳ್ಳವನಲ್ಲ; ಕಣ್ಣು ಕಿವಿಗಳುಳ್ಳವನಲ್ಲ; ನಿತ್ಯ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ, ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವವನಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ದ್ವಾನ್ವಿಗು ತಿಳಿಯುವರು." (ಮುಂ. ೧. ೬) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸಪ್ರಪಂಚ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮದ ಭೇದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಸಪ್ರಪಂಚ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ಭೇದವು ಅವುಗಳನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ ಸರಿಪ್ಪ ತರ್ವಾಗುವುದು. ಸಪ್ರಪಂಚನನ್ನು ನಿಷ್ಕೇಧಮುಖವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನನ್ನು ವಿಧಿಮುಖವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗಿಂತ ಅಧಿಕನೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಪ್ರಪಂಚಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗದಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದವನೆಂದೂ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗದಧಿಕನೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಭಿನ್ನರೂಪಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಪ್ರಪಂಚ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿರೋಧ ತೋರದಿದ್ದರೂ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳ ಭೇದವು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೋಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನು 'ಪರ' ಎಂದೂ 'ಅಪರ' ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿ, ಪರನೇ ದೊಡ್ಡವನು ಎಂದೂ ಅಪರನು ಚಿಕ್ಕವನು ಎಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಂಡುಬಂದಿರುವ ಭೇದವೂ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಮುಂದೆ ಆದ್ಯಂತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರನು ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಅಪರನು ಸಗುಣನೆಂದೂ ವೈವತ್ಯತವಾಗಿರುವುದು.

೬ ಜೀವ

೧ ಕೋಶಗಳು

ಭಾದೋಗ್ನಿ, ಜ್ವಾಲಿಸ್ತಿನ ಅರಣಿಯ ಅಧ್ಯಾಯವು 'ಸತ್' ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಶರೀರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಸ್ವೈರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಶರೀರರಹಿತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶರೀರವುಳ್ಳ ಜೀವನಾದವು ಎಂಬುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರಿಂದ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನನಲ್ಲ ಎಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಒಬ್ಬ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನೇಕ ಜೀವರಾಗಿ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ವಿವೃತವಾಗಿರುವ ಕೋಶಗಳೇ ಕಾರಣ. ಕೋಶಗಳು ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಮತ್ತು ಅನಂದಮಯವೆಂದು ಐದು ವಿಧ.

i ಅನ್ನಮಯ

ಭೌತಿಕಶರೀರವೇ ಅನ್ನಮಯಕೋಶವೆನಿಸುವುದು. ಇದು ಜೀವನಿಗಿರುವ ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಈ ಕೋಶವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದುದು. ಈ ಕೋಶದ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನ ಚರ್ಯೆಯು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜಡವಸ್ತುಗಳ ಚರ್ಯೆಗೆ ಸದೃಶವಾಗಿರುವುದು. ಪರ್ವತದಿಂದ ಕೃಷ್ಣ ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುವಾಗ ಯಾವ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸುವುದೋ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ಬೀಳುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವನು.

ii ಪ್ರಾಣಮಯ

ಪ್ರಾಣಮಯ ಎಂಬ ಕೋಶವು ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣವಾಯುವು. ಇದು ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಜೀವಿಯು ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಜಡವಸ್ತು ಸ್ಥಾವರ, ಅದರಲ್ಲಿ ಜಲನೈಯಲ್ಯ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವಾಯುವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಮನುಷ್ಯನ ಶರೀರವಾದರೋ ಅವನ ಇಚ್ಛಾಸುಸಾರ ಗಮನ ಉಳ್ಳದು. ಈ ಪ್ರಾಣವಾಯುವಿನ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ಅವನ ಶರೀರಕ್ಕೆ ವೃದ್ಧಿ ಇರುವುದು. ಈ ಪ್ರಾಣವಾಯುವೆಂಬ ಕೋಶವು ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದುದು.

iii ಮನೋಮಯ

ಮನೋಮಯ ಎಂಬ ಕೋಶವು ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗ್ರಹಣಶಕ್ತಿ. ಇದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನಿಗೆ ಮತ್ತು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವನು. ಇದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಳ್ಳ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದುದು.

iv ವಿಜ್ಞಾನಮಯ

ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಎಂಬ ಕೋಶವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯುವ ಶಕ್ತಿ. ಇದು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ತಿಳಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

v ಅನಂದಮಯ

ಅನಂದಮಯ ಎಂಬ ಕೋಶವು ಜ್ಞಾನಾತಿತವಾದ ಅವಸ್ಥೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಮರೆಯುವನು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಬಹಳ ಸುಂದರವಾದ ಅಥವಾ ಬಹಳ ಪವಿತ್ರನಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ತನ್ನಿಗೂ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಇರುವ

ಭೇದವನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಅನಂದಮಯ ಕೋಶದ ಪ್ರಭಾವ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ನಾಲ್ಕು ಕೋಶಗಳು ಜೀವನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಗಳು. ಎರಡನೆಯ ಅನಂದಮಯಕೋಶವು ಮಾತ್ರ ಜೀವನ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಇತರ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವನಿಗೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ಅಭೇದವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು.

೭ ಅವಸ್ಥಾಭೇದವು

ಜೀವನಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತ್ ಸ್ವಪ್ನ ಮತ್ತು ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂದು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿರುವುವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತುರಿಯ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜೀವನಿಗೆ ಹೇಳುವುವು. ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಐದು ಕೋಶಗಳು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವ ಜೀವನ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಜಾಗೃತ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕೋಶಗಳ ಕಾರ್ಯವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದರೂ, ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕೋಶದ ಕಾರ್ಯವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಇತರ ಕೋಶಗಳ ಕಾರ್ಯವು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಜೀವನ ಜಾಗೃತ್ ಸ್ವಪ್ನ ಮತ್ತು ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗೃದವಸ್ಥೆ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಉಪನಿಷದಿತವಾಗುವಂತೆ ಎಲ್ಲ ಕೋಶಗಳ ಕಾರ್ಯವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕೋಶಗಳು ಜೀವನ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವಾದುವುಗಳಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಕೋಶಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜೀವನ ಇರುವಿಕೆಗೆ ತೊಂದರೆಯಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೋಶಗಳು ಜೀವನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

i ಜಾಗೃದವಸ್ಥೆ

ಜಾಗೃದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುವು. ಪುರುಷನು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು.

ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಅನ್ವಮಯಕೋಶದ ಕಾರ್ಯ ಶರೀರವ್ಯಾಪಾರ ಇರುವುದು; ಪ್ರಾಣಮಯಕೋಶದ ಕಾರ್ಯ ಪ್ರಾಣ, ಅಪಾನ, ವ್ಯಾನ್, ಉದಾನ ಮತ್ತು ಸಮಾನವೆಂಬ ಪಂಚನಾಯುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಿರುವುದು; ಮನೋಮಯ ಕೋಶದ ಕಾರ್ಯ ನಾನಾರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರವಿರುವುದು; ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಕೋಶದ ಕಾರ್ಯ ನಾನಾರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬುದರ ವ್ಯಾಪಾರವಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅನಂದಮಯಕೋಶದ ಕಾರ್ಯ ಸ್ವೇತ, ಸೌಹಾರ್ದ, ಭಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರ ಇರುವುದು.

ii ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆ

ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದು. ಪುರುಷನು ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದಲಾದ ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವವುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಜಾಗೃದವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವಗಳು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಕಾರಣ. ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಜೀವನ ನಾನಾರೀತಿಯ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಎನ್ನುವ ಜಾಗೆ ಅನುಭವಿಸುವನು.

iii ಸುಷುಪ್ತವಸ್ಥೆ

ಸುಷುಪ್ತವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೂ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಅದಕಾರಣ ಪ್ರಸಂಚಾನುಭವದಿಂದ ಜೀವನು ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಹೊಂದುವನು. ಆದರೆ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪ ಭೂತವಾದ ಆತ್ಮಭಾಗವು ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಅದುದರಿಂದಲೇ ನಿದ್ರೆಯಾದಮೇಲೆ "ನಾನು ಇದುವರೆಗೂ ನಿದ್ರಿಸಿದೆನು" ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಸ್ಮರಣೆಯು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೂ, ನಿದ್ರೆ ಹೋದನೊಂದು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸದ್ರೂಪದಿಂದಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವುವು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್, ಜೀವನೂ ಸತ್, ಇದೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ.

ಸುಷುಪ್ತವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯಾನುಭವವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದೆಂದು ಸುಷುಪ್ತನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ "ಇದು ವರೆಗೂ ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆನು" ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವು ಪುರುಷನಿಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಸ್ಮರಣೆಯು ಹುಟ್ಟಲವಕಾಶವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸ್ಮರಣೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನವರೂಪ ಅಥವಾ ಚಿದ್ರೂಪ ನಾಗಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಯಿತು.

ನಿದ್ರಿಸುವವನು ಎಚ್ಚಿತ್ತಮೇಲೆ "ನಾನು ಸುಖದಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ" ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆ ಯುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅನಂದಾನು ಭವವಿದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಅನಂದವೇ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಾನಂದ. ಇದು ಇತರ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ದರ್ಶನದಿಂದ ತಿರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಅನಂದರೂಪ ದಿಂದಿರುವನೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಇತರ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಬಾಹ್ಯವಿಷಯ ಸನ್ನಿಧಾನವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಅಕಾಂತನಾಗಿರುವನು. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಆತ್ಮಾನಂದ ಬಹುದೊ.

ಅಂತಿಗ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲದ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅನಂದರೂಪನಾಗುವನು. ಈ ರೂಪವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದು. ಆದಕಾರಣ ಆತ್ಮನು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್, ಚಿತ್, ಅನಂತ ಅಥವಾ ಅನಂದನೆಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು.

iv ತುರಿಯಾವಸ್ಥೆ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುವು. ಇವುಗಳ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಜೀವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುವು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಗೆ 'ತುರಿಯಾವಸ್ಥೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ತುರಿಯಾವಸ್ಥೆ' ಎಂದರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅವಸ್ಥೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವನು. ಸುಷುಪ್ತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪಗಳು ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುವು. ಕೋಶಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಿರುವುದರಿಂದ ಇತರ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು ಅಚ್ಚಾದಿತವಾಗುವುದು.

ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದ ಕೋಶಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದಾದಂತೆ ಸಂಸಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜೀವನು ಸತ್ಯನಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವನು ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಷಯವು ಅನಂದಮಯ ಕೋಶದ ಕಾರ್ಯವು ಕಂಡುಬಂದಾಗ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ತಿಳಿಯುವುದು; ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚಿತನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅನುಮಿತವಾಗುವುದು; ಮತ್ತು ತುರಿಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ತುರಿಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಗ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾಗುವನೆಂದರ್ಥ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನಂತರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕೋಶಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಜೀವನವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂದೂ, ಈ ಜೀವನವು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದೆಂದೂ, ಈ ಅಂತರೇ ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಾಗ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವುದೆಂದೂ, ಇದೇ ತುರಿಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೆಂದೂ ಗಿಡ್ಡವಾಗುವುದು. ತುರಿಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಹೇಗೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಆತ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಾಧನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಫಲವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ತುರಿಯಾವಸ್ಥೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಅನಂದರೂಪ.

೮ ಮೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ

೧ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾದ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಕ್ರಮ

ನಾವು ಹಿಂದೆ ಕೋಶ ಮತ್ತು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪನೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದೆವು. ಇದರಿಂದ ಜೀವನು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಛೇದನೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದು ತಪ್ಪೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ವಿಚಾರಸಹಿತವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವೇ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂದರೆ ಇರುವ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವುದು; ದೊಸದಾಗಿ ಆತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದಿಲ್ಲ. ಇರುವುದನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವುದೆಂದರೆ, ಇದ್ದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಧಾಂತಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದೆಂದರ್ಥ. ಈ ಧಾಂತಿಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನದ ಪರಮ ಪ್ರಯೋಜನ. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಮನನದಿಂದ ಅದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಧ್ಯಾನಮಾಡಲು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವುದು.

ನಮಗೆ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಯು ಬಹು ದೃಢವಾದುದು. ಆತ್ಮನು ಅನಂದರೂಪನಾದರೂ ನಮಗೆ ದುಃಖರೂಪನಾದ ಸಂಸಾರವಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಇದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂತಹುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದಲಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭವವನ್ನು ವಿಮೋಘಿಸಲಾರದು. ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪವಾದುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಲೇ ಅನಂದ ಮಯಕೋಶದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ, ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗುಂಟಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಪರೋಕ್ಷರೂಪವಾದುದು. ಈ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಜೀವನವು ಸತ್ಯನಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವೆವೆ ಹೊರತು ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪನೆಂದಿಲ್ಲ. ಜೀವನವು ಸತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪನಾಗಿರ ಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸುವೆವು. ತುರಿಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹೇಳುವೆವೆ ಹೊರತು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವದಿಂದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವವುಳ್ಳ ಯೋಗಿಗಳು ಯಾರಾದರೂ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅವರ ಅನುಭವವು ನಮ್ಮದಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶಾಂಖ್ಯಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇತರರ ಅನುಭವವು ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಅನುಭವಿಸಿದ ವಿಷಯವು ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಸಂಭಾವನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದಿಂದ ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಇದು ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದಿಂದಲೇ ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದುವುದೇ ಹೊರತು

ಪರೋಕ್ಷಾನುಭವದಿಂದಲೂ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ನಮಗಿರುವ ಅಭೇದವು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸಬೇಕಾದ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ನಮಗುಂಟಾದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷರೂಪವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಇಷ್ಟಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪರಿವಾರವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅದಕ್ಕಿಂತ, ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಪ್ರಬಲವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾಪರೋಕ್ಷದಿಂದ ಪರಿವಾರಹೊಂದಬೇಕು.

ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷರೂಪವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿ ಇರಬೇಕು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಸಾಧನವೇ ಧ್ಯಾನ. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿದ ಅಂಶವನ್ನು ಧ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅದು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಮನುಷ್ಯನು ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾಗಲು ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ವಶಯಗಳಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವಿರಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಸನ್ಯಾಸವುಳ್ಳವನೇ ಧ್ಯಾನಮಾಡಲಾರ್ಹನೆಂದೂ ಇತರರು ಅರ್ಹರಲ್ಲವೆಂದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಮುಂಚೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

'ಸನ್ಯಾಸ' ಎಂಬುದು ಒಂದು ಆಶ್ರಮವಿಶೇಷ. ಆಶ್ರಮವೆಂದರೆ ಕ್ರಮಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ ಬೋಧಕಿ ಎಂದರ್ಥ. ಅದುದರಿಂದ ಸನ್ಯಾಸ ಎಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಆತ್ಮಾಶ್ರಮದ ಸಂಘವಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನವು ಅವಶ್ಯಕವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಿರುವುದು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕಾದ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ವಾನಪ್ರಸ್ಥವೆಂಬ ಆಶ್ರಮಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘವಿರುವುದು. ಈ ಆಶ್ರಮಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ಕಾಲದ ಜೀವನ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಆತ್ಮಪ್ರಸಾದವುಳ್ಳವನು ಉಂಟಾದ ಜೀವನವೇ ವಿಹಿತವಾದುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಅದನ್ನು ಆಚರಣೆಗೆ ತರಬೇಕು; ಮತ್ತು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿನ ಗುಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಬೇಕು.

೨ ಆಶ್ರಮಗಳಿರು

ಮನುಷ್ಯನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವ ಜೀವನದ ಹಂತಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಮಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ, ವಾನಪ್ರಸ್ಥ ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸವೆಂದು ನಾಲ್ಕು.

i ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ

ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಾಲಕನಾದ ಸಾಧಕನು ಶಿಷ್ಯನಾಗಿ ಬೋಧಕಿ ಗುರುವಿನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವನು. ಅವನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವನು. ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿ ಅವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವಾಧೀನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವನು. ಅವನೇ ತನಗಿಂತಲೂ ಚಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಬೋಧಿಸಿ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಈ ಆಶ್ರಮವು ಇವನಿಗೆ ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸಿದರೆ ಇವನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗುವನು.

ii ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ

ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಾದ ಕ್ಷೇಮಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಆಚರಿಸುವನು. ದೈನಂದಿನ ಕರ್ಮವಿಶೇಷಗಳಿಂದಲೂ ಅತಿಥಿ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾಗತರನ್ನು ಆದರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಸಂಘಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವನು. ವೃತ್ತನಿಯಮಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾಗಿ ಆಚರಿಸುವನು. ದಾನ, ಧರ್ಮ, ಪೂಜೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಮಾಡಿ ಉತ್ತಮವಾದ ಆಶ್ರಮಗಳ ಜೀವನಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರ್ಹನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು.

iii ವಾನಪ್ರಸ್ಥ

ಈ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುವನು. ಅವನು ವಿಷಯಲಂಪಟಿಯನ್ನು ಬಿಡುವನು. ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಉದ್ಯೋಗಿಸುವನು. ಅವನೇ ಪ್ರಕಾರವಾದ ಧ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಆದರಿಸಿದ ಮಾಡುವನು. ಅವನು ತನಗಿಂತ ಕಡಮೆಯಾದ ಇತರ ಆಶ್ರಮದವರಿಗೆ ಸಂಯಾದ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಿಯಾಗುವನು.

iv ಸನ್ಯಾಸ

ಹೀಗೆ ಕ್ಷೇಮವನ್ನು ಹೊಂದಲಪ್ಪೇಸುವ ಪುರುಷನು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರತತ್ವದ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸೌಖ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸತ್ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ, ವಾನಪ್ರಸ್ಥದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದಕ್ಕರ್ಹನಾಗಿ, ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವನ್ನಾಚರಿಸಿ, ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವನು. ಇದರ ಫಲವೇ ಮೋಕ್ಷ. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಕಾಲಭಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ವೈರಾಗ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಸಂಪತ್ತನ್ನುಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ ಸಫಲವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಅದೇ ವಿಹಿತವಾದ ಕಾಲ.

೯ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ

(Beginnings of Psychology)

ಭಾರತೀಯ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ತಳಹದಿ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಕೋಶ ಮತ್ತು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಚಾರವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೂಚಿಸಿರುವುವು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅತಿರಕ್ತನಾದ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಕಾನಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನಿರುವನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಪಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಮಾಣದ

ಅವಸ್ಥಾಕೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಎಲ್ಲ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೂ ಮೂಲಾಧಾರ. ಅದು ದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅನುಕೂಲವೆಂದೆಣಿಸಬಹುದಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಅವನೇ ಮೂಲಾಧಾರನಾಗಿರುವನು. ಕೇವಲವಿಷಯವು "ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪದಿರುವನು (ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಧಿ ವಿಧಿತಂ)" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಪ್ರತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ ಅವನೇ ಆಶ್ರಯ ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಛಾಪ. ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ.

ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಕಾಶವು ಅತ್ಯಂತ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಜ್ಞಾನವೃತ್ತಿಗಳಿರುವುದು ತಿಳಿಸುವುದು-ಒಂದು ಸುಮುಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೃತ್ತಿ; ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಾಣ, ಅಪಾನ, ಸಮಾನ, ವ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಉದಾನವೆಂಬ ಪಂಚಪ್ರಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ವೃತ್ತಿ. ಪ್ರಾಣವು ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವುದು; ಅಪಾನವು ವಿಸರ್ಜನೆಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುವುದು; ಸಮಾನವು ನಾಭಿಗ್ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿರುವುದು; ಉದಾನವು ಕಂಠದೊಳಗಿರುವುದು; ಮತ್ತು ವ್ಯಾನವು ಶರೀರದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು.

ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರವು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳ ಸಮುದಿತವಾದ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದಂಟಾಗುವುದು. ಮನಸ್ಸು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವುದು. ವಾಕ್, ಪಾಡ, ಪಾದ, ಪಾಯು, ಮತ್ತು ಉಪಶ್ಯಂ ಎಂಬವು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು. ಚಕ್ಷುಸ್ಸು, ಕಿಂಧ್ರಿತ್ವ, ಛಾಣ, ರಸನ ಮತ್ತು ತ್ವಕ್, ಎಂಬವು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು. ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮನಸ್ಸೂ ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವುವು. ಮನಸ್ಸಿನ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗ್ರಹಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಲ್ಲದೆ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

೧೦ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರ

(Theory of knowledge)

ಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಚಾರ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವವಿಚಾರವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆದರವಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಈ ಸೂಚನೆಗಳು ಮುಂದೆ ಬರುವ ಜ್ಞಾನತತ್ವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಳಹದಿಯಾಗುವುವು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಸುಸಾರವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಗಳಿರುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಭಿನ್ನವಿಷಯಗಳನ್ನು ಟ್ಟುವಾಗುವುವು. ಛಾಣೇಂದ್ರಿಯವು ಗಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ರಸನೇಂದ್ರಿಯವು ರಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಚಕ್ಷುರೇಂದ್ರಿಯವು ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ತ್ವಗೇಂದ್ರಿಯವು ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಕಿಂಧ್ರಿತ್ವೇಂದ್ರಿಯವು ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಗಂಧವು ಸ್ಪರ್ಶವಿಲ್ಲದ ಗುಣ; ರಸವು ಉದಕದ ಗುಣ; ರೂಪವು ತೇಜಸ್ಸಿನ ಗುಣ; ಸ್ಪರ್ಶವು ವಾಯುವಿನ ಗುಣ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶದ ಗುಣ. ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯವು ಇತರ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಟ್ಟು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂಬುದು ಆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾದ ಗುಣವು ಯಾವ ಭೂತದಲ್ಲಿರುವುದೋ ಆ ಭೂತದಿಂದಲೇ ಆ ಇಂದ್ರಿಯವು ರಚಿತವಾದುದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಚಕ್ಷುರೇಂದ್ರಿಯವು ರೂಪವುಳ್ಳ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಷಯಗಳು ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವುವು.

ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಭಿನ್ನನಾದವನಂತೆ ಕಂಡುಬರುವನು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ಕಾಣುವನು ಎಂದರೆ ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚವು ಆಧಾಸಮಾತ್ರ. ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಉಪನಿಷಾದಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಶುಭೇಯವನ್ನೇ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪನಾಗುವನು. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಅನುಭವವಿರುವುದು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲ; ಅವನಿಗೆ ಅದರ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದೂ, ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನಂತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದೆಂದೂ, ಅನಂತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂದರೆ ಆ ವಸ್ತುವೇ ಆಗುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಅನಂತವಸ್ತುವೇ ಚೈತನ್ಯ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದನ್ನು ವಸ್ತುವೆಂದು ಕರೆಯುವುದೂ ಗಾಣ.

೧೧ ಈಶ್ವರ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಮನುಷ್ಯನಂತೆಯೇ ಒಂದು ಆಕಾರವುಳ್ಳವನನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದರೆ, ಅವನು ಈಶ್ವರನನ್ನಿಸುವನು. ಸತ್ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮವು

ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಜಡಪ್ರಸಂಚನನ್ನು ಮತ್ತು ಜೀವರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುವುದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಪ್ರಸಂಚ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಆಗ ಅವನು ಈಶ್ವರನೆನಿಸುವನು. ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿದು ಈಶ್ವರನಾಗುವನು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಾನೇ ತನ್ನ ವಿಷಯನಾಗುವನು. ಹೀಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯಲು ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯೆನಿಸುವುದು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಈಶ್ವರನು ಮುಗ್ಧರಾದಲ್ಲಿ ಕೆಂಬುಂದ ದೇವತೆಗಳಂತೆ ಪ್ರಸಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದವನಲ್ಲ. ಅವನು ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿಯೂ ವನು. ಇವನೇ ಪ್ರಸಂಚಕ್ಕೆ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಕಾರಣನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಉಪಾಧಾಪ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣಗಳಾದವನೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಲಾಗುವನು.

‘ಅವಿದ್ಯೆ’ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಿರುವಂತೆ ತೋರಲು ಕಾರಣನಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ‘ಮಾಯ’ ಯೆಂದೂ ‘ಪ್ರಕೃತಿ’ ಯೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜೀವಭಾವವು ಮತ್ತು ಜಡಪ್ರಸಂಚದಂತೆ ತೋರುವಿಕೆಯು ಈ ಅವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಈಶ್ವರನೂ ಅಲ್ಲ; ಜೀವನೂ ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಅಖಂಡ, ಅನಂತ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾದರರೂ.

೧೨ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರು

ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿರುವುದೊ, ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಮಾಡಬಹುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಉಪನಿಷತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದ್ವೈತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನಾಚಾರ್ಯರಾದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತವನ್ನೂ, ವಿಕಿಷ್ಣು ದ್ವೈತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನಾಚಾರ್ಯರಾದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಮತವನ್ನೂ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ನಮ್ಮ ಸಂಘಜೀವನವನ್ನು ಇವು ಆಳುತ್ತಿರುವುದೇ ಇದರ ಕಾರಣ. ಈ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರೂ ಪ್ರಾಯಃ ಒಂದೇ ಜಾತೀಯವಾದ ಧಿಯಮ ವಧ್ವನುಸರಿಸಿ ಉಪನಿಷತ್ತ್ವವನ್ನು ಕೆಂಬುಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಪರ್ಯವಸಾದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿರುವರು. ಇದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಉಪಸಾಧಿಸಬಹುದು.

i ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಇತರ ಆಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವಿಕರು. ಇವರು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದ ರೂಪವಾದ ಅದ್ವೈತವೇ ಉಪನಿಷತ್ವವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದನ್ನೇ ವಿಚಾರತಾಪ್ತದಲ್ಲಿಯೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು. ಇವರ ಉಪನಿಷತ್ತ್ವದ ನಿರ್ಣಾಯವು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು.

ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅದ್ವೈತವೇ ಎಂದರೆ ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. “ಸತ್ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸಂಚದ ಅಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದಿತು. (ಸದೇವ..... ಇದಮಗ್ನ ಅಸೀತ್)” ಮತ್ತು “ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವು ಒಂದೇ; ಅದು ದ್ವಿತೀಯರೂಪವಾದುದು (ವಿಕರ್ಮೇನಾ ದ್ವಿತೀಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ)” ಎಂಬುವು ಉಪಕ್ರಮ. “ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವೇ ಸತ್ಯವಾದುದು (ಏತದಾತ್ಮ ಮಿದಂ ಸರ್ವಂ)” ಎಂದು ಉಪಸಂಹಾರ. “ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜೀವನಾದ ನೀನು ಆಗಿರುವೆ, (ತತ್ತ್ವಮಸಿ)”, ಎಂದು ಒಂಬತ್ತಾವರ್ತಿ ಅಭ್ಯಾಸ. ಅಭೇದತತ್ವವು ಶ್ರುತಿಯ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ವತೆಯಿರುವುದು. “ಅನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವು (ಅಥ ಸಂಪತ್ಯೈತ್) ಎಂಬುದು ಫಲ. “ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ತಿಳಿಯದಿರುವುದು ತಿಳಿದಂತಾಗುವುದು (ಯೇನಾಶುತಂ ಶ್ರುತಂ ಭವತಿ)” ಎಂಬುದು ಅರ್ಥವಾದ. “ಜೇಗೆ ಒಂದು ಮಣ್ಣಿನ ಪದಾರ್ಥದರ್ಶನದಿಂದ ಸರ್ವವೂ ಮಣ್ಣೆಂಬ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದೋ (ವಿಕೇನ ಮೃತ್ತಿಂಜೇನ ಸರ್ವಂ ಮೃಣ್ಮಯಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಸ್ಯಾತ್)” ಎಂಬುದು ಉಪಪತ್ತಿ. ಇವುಗಳಿಂದ ಅದ್ವೈತವೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಇದಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗುವಾಗ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪುನಃ ಪುನಃ ಅದ್ವೈತವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು. “ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನು (ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ);” “ಪರತತ್ವವೇ ನಾನು (ತದೋಹಂ ಸೋಹಾ; ಯೋಸೌ ಸೋಹಂ)” “ಅದಿತ್ಯದಲ್ಲಿರುವವನು ನಾನೇ (ಯೋಸಾವಾದಿತ್ಯೈ ಪುರುಷಃ ಸೋಹಮಸ್ಮಿ);” “ಅವನೇ ನಾನು (ಸ ವಿವಾಹಮಸ್ಮಿ)” ಎಂಬುವುಗಳೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆ. “ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಅತ್ಯಮಯವಾಗಿರುವುದೋ ಎಂದರೆ ಸರ್ವವೂ ಅತ್ಯನೇ ಆಗುವುದೋ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವನು ಕರ್ತೃಕರ್ಮಸಂಬಂಧರಹಿತನಾಗಿರುವನು (ಯತ್ರೈಶ್ಚ ಸರ್ವಮಾತ್ಮೈವಾ ಭೂತೈಃ ಸ ಕಂ ಪತ್ಯೇತ್ ...)”. “ಅತ್ಯನು ನಾಶಹೀನನು (ಅವಿವಾಹೀ ವಾ ಅಶೇ ಯಮಾತ್ಮಾ...)” ಎಂಬುದು ಅತ್ಯನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯನೆಂಬುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು.

“ಪರಬ್ರಹ್ಮತ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ (ನತು ತದ್ವಿತ್ತೀಯ ಮಸ್ಮಿ)” ಎಂಬುದು ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯನೆಂಬುದನ್ನು ನಿಶೇಧಿಸುವುದು. “ಸರ್ವವೂ ಅತ್ಯಯ

ವಾದ ಪರಮಸ್ತು ವಿವಿಧ ಏಕೀಭವಿಸುವುದು (ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸರ್ವ ಏಕೀಭವಂತಿ)" ಎಂಬುದು ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕೀಭವನವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. "ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವನು (ಬ್ರಹ್ಮಜೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ)" ಎಂಬುದು ಜೀವಾತ್ಮನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಅತಿಶಕ್ತ ನ್ನನಾದ ತಿಳಿಸುವುದು. "ಪರಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ (ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ)" ಎಂಬುದು ಸರ್ವ ಭೇದಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ನಿಷೇಧಿಸುವುದು. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷದ್ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಪರಬ್ರಹ್ಮತ್ವವೊಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂದೂ, ಅದು ಸರ್ವಭೇದರಹಿತವಾದುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನೇ "ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಒಂದು ಮಾತ್ರ, ಅದು ಸರ್ವಾತೀಯ ವಿಜಾತೀಯ ವಸ್ತುಗಳ ಭೇದವಿಲ್ಲದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವಿರುವುದಿಲ್ಲ (ಏಕಮೇವಾದ್ಯತೀಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ)" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭೇದಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದೇನೋ ನಿಜ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವು ಭೇದಪರವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಇವುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಭೇದವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳ ವಿರೋಧ ಬರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೂ ಅಭೇದದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವುದೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅದರಿಂದ ಅಭೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಬಲವಾದುವುಗಳೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಾಕ್ಯಗಳ ವಿರೋಧವಿರುವುದೆಂಬುದೂ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವುದು. ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಅಭೇದದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಭೇದವನ್ನೂ ಅಭೇದವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಾದರೆ ಅವು ವ್ಯಾಪ್ತಭಾಷಣಗಳಾಗುವುವು ಮತ್ತು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುವು. ಅವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಪರತತ್ತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಲಾರವವಿಲ್ಲದೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ತತ್ತ್ವವೊಂದೇಯನ್ನು ಮಾತನಾಡುತ್ತ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕುರುಡಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದಿರಲು ಜೀವನವು ಉದ್ದೇಶರಹಿತವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯೇ ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯು ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅವಧಿಸಹಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರವು ಅವಧಿಹೀನವಾದ ವಸ್ತು

ವಸ್ತು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಈ ಸೂಚನೆಯು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕಾರಣ ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಅವಧಿಹೀನವಾದ ಅಥವಾ ಅನಂತವಾದ ವಸ್ತು ಭೇದಹೀನವಾಗಿರಬೇಕು.

ಇದೇ ವಿಷಯವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಪರಮ ಸಮ್ಯಕ್. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ಬೋಧಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಲಾರದು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಪರತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೆಂದರ್ಥ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ನುಸಾರವಾಗಿ ಭೇದವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದೋಪದೇಶವು ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಭೇದವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡುವುದೇ ಹೊರತು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಭೇದವನ್ನಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿರೋಧವು ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲದ ಭೇದದ ಅನುವಾದವಾದರೂ ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು "ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ (ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ)" ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದು. ಭೇದಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇದ್ದರಲ್ಲವೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ? ಹೀಗೆ ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮತ್ವವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಡುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೇದಹೀನನೆಂಬುದು ಅವನು ಸಗುಣವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ಗುಣನೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರ. "ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದಲ್ಲ, ಇದೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲ (ನೇತಿ ನೇತಿ)" ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು. "ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಜಡವಲ್ಲ, ಅವಧಿಯುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ (ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ)" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಕರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಇತರ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಉಪಾಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ಉಪಾಯವೇ ಕರ್ಮ. ಇದರಿಂದ ಸತ್ಯವುಂಟುಂಟಾಗಿ, ಇದು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ವೇದಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ "ಪ್ರಪಂಚವಿರುವುದಾದರೆ ಸಂತಯವಿಲ್ಲದೆ ನಿಷ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು (ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ ನಿವರ್ತೇತ ನ ಸಂತಯಃ)," "ಭೇದವು ಮಾಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ ಹೊರತು ಸತ್ಯವಲ್ಲ (ಮಾಯಾಮಾತ್ರವು ದಂ ಧೈತಂ)" ಮತ್ತು "ಅದ್ವಿತವು

ಸತ್ಯ (ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಾಂ) * ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಉಪದೇಶಗಳು ಕಂಡು ಬರುವುವು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಭೇದಪ್ರಸಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ, ಬ್ರಹ್ಮಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣನಂಬ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೇ ಪುನಃ ಪುನಃ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುವು.

ii ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು

ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅನಂತರ ಕಾಲದವರು. ಇವರು ಉಪನಿಷತ್ತತ್ವವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸುವರು :-

ಪ್ರಪಂಚವು ಚಿತ್, ಅಚಿತ್, ಈಶ್ವರನೆಂಬ ಮೂರು ತತ್ತ್ವವನ್ನುಳ್ಳದು. ಚಿತ್ತೆಂಬುದು ಜೀತನ ಪದಾರ್ಥ. ಅಚಿತ್ತೆಂಬುದು ಅಜೀತನ. ಈಶ್ವರನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಇವನು ನಿರ್ಗುಣನಲ್ಲ, ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣನು. ಇವನು ಸರ್ವೇಶ್ವರ, ಸರ್ವವೂ ಇವನ ಅಧೀನ. ಇವನು ಸರ್ವಾಧಾರ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕಾರ್ಯಕೃತ್ಯ ಕಾರಣ. ಇವನಿಂದ ಅತಿಶಯವಾದ ಜಗತ್ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇವನ ಶರೀರವೆನಿಸುವುದು. ಇವನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಚಿದಚಿತ್ತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನೆನಿಸುವನು. ಉಪಾದಾನಕಾರಣನೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಕಾರಣವೆಂದರ್ಥ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆನಿಸುವನು. ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದರೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವನ್ನು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಸುವನೆಂದರ್ಥ. ಈ ಕಾರಣನಾದವನಿಗೆ ಕಾರ್ಯದ ಕರ್ತೃ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈತನೇ ಕಾಲ ವೊಂದಲಾದ ಮೃಗಗಳಲ್ಲಿದ್ದು ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವನಾದ ಕಾರಣ ಸಹಕಾರಿಕಾರಣನೆನಿಸುವನು. ಸಹಕಾರಿಕಾರಣನೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವ ಸಾಮಗ್ರೀ ಎಂದರ್ಥ. ಈಶ್ವರನು ಜೀವನಿಂದ ಭಿನ್ನ, ಜೀವನು ಅನಾದಿಭಿನ್ನ. ಜೀವನೂ ಅಜೀತನ ಜಗತ್ತೂ ಈಶ್ವರನಂತೆ ಸತ್ಯವಾದುವುಗಳು. ಇವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷ್ಠವಾದ ವಿಷಯಗಳು.

“ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಅದಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಂಬ ವಸ್ತುವಾವು ವಿದ್ವಿತು (ಸದೇವ..... ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್. ಭಾಂ. ೬-೨೧).” “ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರಂಭ

* ೧. ಅದ್ವೈತಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ “ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದೇತ” ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಪರಮಗುರುಗಳಾದ ಗೌಡಪಾದರಿಂದ ರಚಿತವಾದುವು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸದ್ವಿತಿ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಇವು ಗೌಡಪಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲ; ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೀಪಣಪ್ರಸ್ತುತವಾದುವು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಭಾಸವಾಗುವ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥ ಅದ್ವೈತವಾರ್ಥವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿರುವುವು.

ದಲ್ಲಿದ್ದನು (ಬ್ರಹ್ಮವಾ ಇದಮೇವಾಗ್ರ ಆಸೀತ್ ಬೃ. ೧-೪-೧೦)” ಮತ್ತು “ಆತ್ಮ ಮಾತ್ರ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿದ್ದನು (ಆತ್ಮವಾ ಇದಮೇಕ ವನ ಆಗ್ರ ಆಸೀತ್ ಐ. ೧.೧.)” ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿತ್ರ ಮುಖಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜನಕನೆಂದೂ ಅವನೇ ನಿರ್ದೋಷನೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ನಾರಾಯಣನೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಕೆಲವುವೇಳೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ರುದ್ರನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೇ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ರುದ್ರ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮರೂಪಿಯಾದ ನಾರಾಯಣನೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕರ್ತೃವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳ ವಿರೋಧವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ‘ಬ್ರಹ್ಮ’, ‘ನಾರಾಯಣ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಅರ್ಥಾಂತರಕ್ಕೆ ವಕಾಶಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ‘ರುದ್ರ’ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಅರ್ಥಾಂತರಕ್ಕೆ ವಕಾಶಕೊಡುವುವು. ಆದಕಾರಣ ರುದ್ರ ವೊಂದಲಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ನಾರಾಯಣಪರವಾದ ಅರ್ಥಮಾಡಿ ನಾರಾಯಣನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವೆಂಬ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ನುಸಾರವಾಗಿರುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಮನ್ನಿಸಲ್ಪಟ್ಟು “ಅದು ನೀನು (ತತ್ತ್ವಮಸಿ)” ಮುಂತಾದ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಪ್ರಪಂಚಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಭಿನ್ನನೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಅಭೇದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ತೋರುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡಬೇಕು. ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅದ್ವೈತಮತದಂತೆ ಅಭೇದವೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು “ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಗುಣಪೂರ್ಣ; ಜೀವ ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನ” ಎಂದು ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ “ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ (ಕೇವಲೋ ನಿರ್ಗುಣಶ್ಚ)” ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ದೋಷಹೀನನೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಅರ್ಥವು “ದೋಷಹೀನ (ನಿರವಶ್ಯಂ. ನಿರಂಜನಂ)” ಮತ್ತು “ವಾಸರಹಿತ (ಅಪತಪಾವ್ಯಾ)” ಎಂಬ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು.

ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಥಾ ಗುಣಹೀನನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು “ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಂದರೂಪನು (ಅನಂದೋ ಬ್ರಹ್ಮ)” “ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಂದವೆಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು (ಅನಂದಂ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವಿದ್ವಾನ್)” “ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು

ಅನಂತ (ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಗುಣ ನೆಂದು ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಗುಣನೆಂದೂ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಚಿದಚಿತ್ತತ್ವಗಳಿಂದ ಸಹಿಸವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರ್ಯನಿಂದೂ ತಿಳಿಯ ಬೇಕು. ಇದರಿಂದಲೇ ಕಾರಣಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವು ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಸೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಅಭೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೆಂದರೆ ಸೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಭೇದವೆಂದರ್ಥ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಉಪಕ್ರಮ ವೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ "ಸತ್ ಮಾತ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಅರಂಭದಲ್ಲಿತ್ತು (ಸದೇವ.....ಇದ ಮಗ್ರ ಅಸೀತ್)" ಎಂಬ ಉಪಕ್ರಮವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ, ನಿಮಿತ್ತ ಮತ್ತು ಸಹ ಕಾರಿಕಾರಣನೆಂದೂ, ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅವನು ಜಗತ್ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವನೆಂದೂ ಬೋಧಿಸುವುದು. "ಅದು ನೀನು (ತತ್ತ್ವಮಸಿ)" ಎಂಬ ಉಪಸಂಹಾರ ವಾಕ್ಯವು ಸೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಭಿನ್ನನೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತತತ್ವವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸಿಮುವುದು. "ಚಿದಚಿದ್ಭಾವಗಳಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ಶರೀರ ಅಥವಾ ವಿಕೀರ್ಣ" ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ವತೆಯಿರುವುದು. "ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದು ವನು (ತಸ್ಯ ತಾವದೇವ ಚರಂ)" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಫಲವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ವಿಷಯವು ತಂದೆಮಕ್ಕಳ ಸಂವಾದರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾದ ವಿಯುವುದು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೆ ಕಂಡುಬರುವ "ಹೇಗೆ ಒಂದನ್ನು ಮಣೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ (ವಿಕೇನ ಮೃತ್ತಿಂದೇನ)" ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಕ್ಯವು ಉಪಕ್ರಮ ವೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವರಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂಬ ಅಂಶವು "ಜೀವನು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲ (ನ ಜಾಯತೆ ಮಿ ಯತೆ... ಕಾ. ೩-೧೮)" "ಸರ್ವಜ್ಞ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಜ್ಞ ರಾದ ಇಬ್ಬರು ಅನಾದಿಗಳು; ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರರು (ಜ್ಞಾ ಜ್ಞಾ ದ್ವಾವಜಾವಿಶಾವಿಶೌ ತ್ವೇ ೧-೧)" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ನುಸಾರವಾಗಿ "ಈ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಜೆಗಳೂ ಸತ್ತೆಂಬ ಮೂಲವುಳ್ಳವರು (ಸನ್ನೋಲಾಃ... ಇಮಾಃ ಸರ್ವಾಃ ಪ್ರಜಾಃ ಛಾಂ. ೬-೮-೪)"

"ಯಾರ ದೇಶಿಯಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವವೋ (ಯತೇವಾ ಇಮಾಃ ಭೂತಾಃ ಜಾಯಂತೆ: ತೈ. ೩-೧-೧)" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವುಂಟೆಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

"ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಅರಂಭದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಮಾತ್ರ ಇದ್ದಿತು" ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಅರಂಭ ದಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಪದವು ಜಗತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆ ಕಾಲವಿದ್ದಿತೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಪ್ರಪಂಚಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸೂಲಚಿದಚಿತ್ತತ್ವಗಳು ಕಾರಣಾ ವಸ್ತುವಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪವಾಗಿದ್ದು ನೆಂದೂ, ಈ ಚಿದಚಿತ್ತತ್ವಗಳು ಈಶ್ವರಸಂತಿಯೇ ಸತ್ಯವಾದುವುಗಳೆಂದೂ ಅವು ಈಶ್ವರಾಧೀನವಾದುವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನ ಶರೀರ ವೆನಿಸುವುವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

iii ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು

ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಜೀವೇಶಭೇದವನ್ನೂ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ವೆಂಬುದನ್ನೂ ಈಶ್ವರನು ಗುಣಭೂತ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಇಡೀ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾ ಪ್ರದವ ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುವು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇವರು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಅನಂತರ ಕಾಲದವರು. ಇವರು ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಕೇಳಿಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿನಿಮಯವರು:-

ಉಪಕ್ರಮ ವೊದಲಾದುವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಲು ಜೀವೇಶಭೇದವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಉ ದಾ ಹ ರ ಹೇ ಗೆ ಅರ್ಥವೋಪನಿಷತ್ತನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪವಾದಿಸಬಹುದು. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ಜೀವ ಮತ್ತು ಈಶ ಎಂಬ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು (ದ್ವಾಸು ಪರ್ವಾ)" ಎಂದು ಉಪಕ್ರಮ, "ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವನು (ಪರಮಂ ಸಾಮ್ಯಮುಪೈತಿ)" ಎಂದು ಉಪಸಂಹಾರ. "ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ತಯೋರನ್ಯು)" "ಕರ್ಮಫಲಭೋಗವಿಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು(ಅನ್ಯನ್ನನ್ಯು)" ಮತ್ತು "ಮತ್ತೊಬ್ಬನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು (ಅನ್ಯಮೀಶಂ)" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬ 'ಅನ್ಯ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅಭ್ಯಾಸವಿರುವುದು. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಅಥವಾ ಅನ್ಯ ಎಂದರೆ ಭಿನ್ನನೆಂದರ್ಥ. ಈಶ್ವರನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಶಾಸ್ತ್ರ ಒಂದೇ ಆಧಾರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಅಥವಾ ಜಗತ್ತು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಈಶ್ವರಭೇದಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ವತೆ ಇರುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. "ಪುಣ್ಯವಾಪವೆಂಬ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬೀಗ (ಪುಣ್ಯವಾಪೇ ವಿದೂಯ)" ಎಂಬುದು ಫಲ. "ಇವನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು....(ಅಸ್ಯ ಮಹಿಮಾಸಂ)" ಎಂಬುದು

ಅರ್ಥವಾದ. "ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಭೋಜನ ಮಾಡದಿದ್ದರೂ... (ಅನಶ್ವನೈವ್ಯ) ಎಂಬುದು ಉಪಸತ್ತಿ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಭೇದವೇ ಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುವು. ಒಂದು ಉಪಸತ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ನ್ಯಾಯವೇ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ಉಪಸತ್ತಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜೀವೇಶಭೇದವೇ ಉಪಸತ್ತಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಜೀವೇಶರಿಗೆ ಅಭೇದವಿದ್ದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಸ್ವವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ.

ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಉದಾಹರಿಸಿದ ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವೂ ಭೇದವನ್ನೇ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುವು. "ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಂ ಬೇದೇ ಸತ್ಯ, ಅದು ದ್ವಿತೀಯರಹಿತ." ಎಂಬ ಉಪಕ್ರಮವು ನಿತ್ಯವಾದ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲಾರದು, ಆದಕಾರಣ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಸರ್ವಾಂತರೀಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥರಹಿತವಾದುದೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. "ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆತ್ಮಮು" ಎಂಬ ಉಪಸಂಗಾಧಾರವು ಅದ್ವೈತವರವಾದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಉಪಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ, ಪುನಃ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಂಭವವಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ "ಜಗತ್ತಿಗೆ ಈಶ್ವರನು ಸ್ವಾಮಿ" ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದರಿಂದ ಈ ದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ಅದು (ಬ್ರಹ್ಮಮು) ನೀನು ಆಗಿರುವೆ (ತತ್ತ್ವಮಸಿ)" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ "ಅದು" ಎಂಬುದು ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. 'ನೀನು' ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಜ್ಞನಾದ ಜೀವನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. "ಆಗಿರುವೆ" ಎಂಬುದು ಆಪಾತತಃ ಇವುಗಳ ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಅರ್ಥವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಜ್ಞತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ಆಪಾತತಃ ತೋರುವ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ಈ 'ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅದ್ವೈತವು ಈ ಪದಗಳ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವು ಸರ್ವಜ್ಞತೆಯೆಂಬ ವಿಶೇಷಣರಹಿತವಾದ ವಿಶೇಷ್ಯಾಂಶವಾದ ಜೈತವ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅನಂತರ ಜೈತವ್ಯ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷಣ ರಹಿತವಾದ ಜೈತವ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ಕ್ಲಿಷ್ಟಕಲ್ಪನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಯುಕ್ತವಾದರೂ ಜೈತವ್ಯಕ್ಕೂ ಜೈತವ್ಯಕ್ಕೂ ಅಭೇದ" ಎಂದು ಮಾತ್ರ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವು ಸ್ವಯೋಪಪನ್ನವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ "ಅದು" ಮತ್ತು "ನೀನು" ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮಾಡಿ "ಆಗಿರುವೆ" ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ

"ಸದ್ಭವನಾಗುವೆ" ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಆಪಾತತಃ ಕಾಣುವ ಅಭೇದವರವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ವಿರೋಧವು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಂತೆ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಎಂಬುದೂ ಜೀವೇಶ್ವರ ಭೇದವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದಾಗುವುದು. ಸಾದೃಶ್ಯವೆಂಬುದು ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೊರತು ಅಭಿನ್ನವಸ್ತುವಿಗಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥವು "ಅದು ನೀನಾಗುವೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಪ್ರಕರಣವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಬಹು ದೊಡ್ಡವನೆಂದು ತಿಳಿದ ಶ್ರೇತಳೆತು ಎಂಬುವನ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಮಾಡಿ ಮುಖ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಈಶ್ವರಪರತಂತ್ರನಾದ ಜೀವನೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಇಂತಹ ಪ್ರಕರಣವು "ಶ್ರೇತಳೆತುವು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅಭಿನ್ನನೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದಾದರೆ ಶ್ರೇತಳೆತುವಿನ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವೂ ಅಹಂಕಾರಬಿಡಿಸಿಯೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪ್ರಕರಣಾನುಸಾರವಾಗಿ "ಸ ಆತ್ಮಾತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಎಂಬ ಉಪಸಂಗಾಧಾರಕ್ಕೆ ಪದವಿಭಾಗವನ್ನು "ಸ, ಆತ್ಮಾ ಆತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಎಂಬ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ ಈ ವಾಕ್ಯವು "ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ನೀನು ಆಲ್ಲ" ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿಯೇ ಜೀವೇಶ್ವರರ ಭೇದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಾದರೂ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಭೇದವನ್ನೇ ಅಭ್ಯಾಸಿಸುವುದು. ಜಗತ್ತು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಭೇದೋಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ವತೆಯಿರುವುದು. "ಆನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮವ್ಯಾಪ್ತಿಯು" ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ "ಅಥ ಸಂಪತ್ಯತೆ" ಎಂಬ ಫಲವಾಕ್ಯವೂ ಭೇದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. "ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಾಶ್ನನಾಗಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಜೀವನೇ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದರೆ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದುವನು ಎಂಬ ಮಾತು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುವುದು. "ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೂ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸದೃಶವಾದುದೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾರದು. ಒಂದು ಸದೃಶವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸದೃಶವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೆಂಟಾಗಬಹುದು. "ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸದೃಶಗಳಾದುದರಿಂದಲೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅಭಿನ್ನ ಎಂಬುದು ಅನುಭವವಿರುವುದಾದುದು. ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳು ವಿಭಿನ್ನಗಳಾಗಿರುವುವು.

"ಮುಕ್ತನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವನು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು

ಮುಕ್ತಿಯ ಅನಂತರ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಮುಕ್ತನು ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆಗುವುದರಿಂದ ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು ಎಂಬ ಮಾತು ಅರ್ಥ ಹೀಗಾಗುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಭೇದವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದುದೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. “ಅತ್ಮನು ಅವಿವಿಧವಾದ; ಅವನ ಗುಣವು ನಾಶಹೊಂದತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ.” “ಅವನಾಶೇ ವಾಯುಮಾತ್ರಾನುಚ್ಛಿತ್ತಿಧರ್ಮಾ” ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಜೀವನ ಜೀವನ ಭಾವವು ನಾಶ ಹೊಂದುವುದಕ್ಕಿರುವುದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಲಾರವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. “ಅವನು ನನ್ನ ಸರ್ವವೂ ಏಕೀಭವಿಸುವುದು” ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯ. ಇದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಸರ್ವವೂ ಎಂಬ ಪ್ರದೋಗವು ನಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. “ಸರ್ವವೂ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಏಕೀಭವಿಸುವುದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅದುವರೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದ ಏಕೀಭವನವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸರ್ವವನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಭೇದವೂ ಸ್ವಾಭಾವವಾಗುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏಕೈವಂ ಬ ಪದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆನ್ನಬಹುದು. ಅರ್ಥವಾ ಮುಕ್ತನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ “ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವನು” ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಪದದ ಅರ್ಥವು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಬೇಕು. ಈ ಪದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗುವನು ಎಂದರೆ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು ಎಂದರ್ಥವಾಗುವುದು. ‘ಪೂರ್ಣ’ ಎಂಬ ‘ಬ್ರಹ್ಮ’ ಶಬ್ದದ ಧಾತುರೂಪವು ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ವಿಶೇಷಣವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪದಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಎಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದ ವಿಶೇಷಣವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕರ್ಥವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಜೀವ. ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿಯುವವರೆಗೂ ಅಜ್ಞಾನವಿತ್ತು, ಹೊಸದಾಗಿ ತಿಳಿದಳು ಬಂದಿತು. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಅದುವರೆಗೆ ಇಲ್ಲಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವ ಬಂದಿತು. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ನಾನಾ ವಿಚಾರಗಳು ಬಂದಿತೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರಯಾದ ಜೀವನಿಗೆ ನಿರ್ವಿಕಾರಬ್ರಹ್ಮನ ಅಭೇದ ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದು? ಅವನಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಅಭೇದವೇ ಬರುವುದಾದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಅವನೂ ವಿಚಾರಯಾದ ಅವನು ಪೂರ್ಣವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಅವನು ಪೂರ್ಣನಾದರೆ ಸರ್ವವೂ ಪೂರ್ಣ. ಈ ಪೂರ್ಣತೆ ಅವನಿಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಅವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತು, ವೇದ ಇವುಗಳ ಕೃತ್ಯವೇನು? ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಸರ್ವಾಧಾರವಾಗಿ ಸರ್ವಾಶ್ರಯವಾದ ಎಂದರೆ ಮುಕ್ತಾಶ್ರಯವಾದ ಆ ಪೂರ್ಣವನ್ನು ವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆಲ್ಲವೇ ವೇದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ! ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಬಹು ಕಷ್ಟ

ದಿಂದ ಎಂದರೆ ಬಹು/ಗತನವಾದ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸಾಧಿತವಾದ ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವಾದ. ‘ನೀನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ’ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂತೋಷವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಗತಿ? ಹೀಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣವಾಗುವುದು.

‘ಭೇದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ; ಅಭೇದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ’ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭೇದ ಅಭೇದವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭೇದಸಾಧಕವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೇ ಹೊರತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಎಂಬುದೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಸತ್ಯವೆನ್ನಲು ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ಮಾತು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೇ ಹೊರತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ವಾದದಲ್ಲಿ ‘ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಸತ್ಯ’ ಎಂಬುದೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ಅಸತ್ಯವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದುದು ಸತ್ಯವೆಂಬುದೇ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವೆಂದರೆ ‘ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ’ (ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರಿ) ಎಂದು ಹೇಳುವ ಭಾದೀಗೋಷನಿಷತ್ತು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಆವಾತಕ: ತೋರುವ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದರೆ ‘ಇದು’ ಎಂಬುದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ವೇದವ್ಯಾಪ್ತವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇತರರು ಪ್ರಸಂಜ ಎಂಬ ಕರೆಯುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಕರೆದರಾಯಿತು; ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳು ಎಂಬ ದುಸ್ತುತಿ ನಮಗೆ ಬರುವುದು. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆದರೆ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕುಗಳೆಂದು ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದೇ ಈ ದುಸ್ತುತಿ. ‘ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮ’ ಎಂಬ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಇಂತಹ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಹೊರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ‘ಇದೆಲ್ಲವೂ’ ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ‘ಬ್ರಹ್ಮ’ ಎಂಬುದು ಕೃತಿಮಾತೃದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಅಭೇದ ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆವಾತಕ: ತೋರುವ ಅಭೇದವು ಸಮರಸವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಾದ್ಯಯನವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿ ಅದರ ಬಲದಿಂದ ‘ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರ್ಯ; ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಪರಕಂಠ; ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದಿಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅದರ ಆಧಾರ; ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆ ಗುಣಪೂರ್ಣವಾದ ಅವನೇ ಪ್ರವರ್ತಕ; ದೇಶ, ಕಾಲ, ಗುಣ ಇವುಗಳ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಈ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ; ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಮಿ; ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಾತ್ಮವಾದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಆಧಾರ ಮಾತೃ ಇದು; ಬ್ರಹ್ಮನ ಆನಂದವೇ ಇದುಂಟಾಗಲು ನಿಮಿತ್ತ; ಹೀಗೆ ಇದು ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಆನಂದಮಯತ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು.

ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಾದರೆ ಅಂತಹ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ವಸ್ತುಪರವಾದ ಇದು ಎಂಬ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅರಿವಾಗುವುದು. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರ್ಯವಾದ 'ಇದು' ಅವನ ಸೃಷ್ಟಿ ಮೊದಲಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅವನ ಈಶ್ವರಭಾವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯದಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಅವನ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಿಸುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸಬಲದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷರೂಪವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಿಯು ಪ್ರದೀಪಕನಿ ಮುಂತಾಗಿರುವಂತಹ "ತದಾ ವಿದ್ಯಾನ್" ಪುಣ್ಯವಾಪಿ ವಿಧಿಯು ಪರಮಂ ಸಾಮ್ಯಮುಚ್ಯತೆ" (ಆಗ ಆ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಿಯು ಪುಣ್ಯವಾಪನೆಂಬ ಕರ್ಮಬಂಧವನ್ನು ದಾಟಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವನು ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮಪಾರಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಅನಂದರೂಪನಾಗುವನು) ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಇದು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವಾದರೆ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮಪಾರಂತ್ರ್ಯವೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನ ಅವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗುವುದು. ಅದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಭೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅಭೇದಪರವೆಂದು ಆವಾತತಃ ತೋರುವ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳು ಚೇತನಾಚೇತನ ಜಗತ್ತಿನ ದೆಹಿಯಿಂದ ಇರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವವು.

ಈ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೇ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತೆ ಎಂಬುದು. ಮಾಂಡೂಕ್ಯೀಕರಣವು "ಮಾಯಾಮಾತ್ರಮಿದಂ ದ್ವೈತಂ ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ" (ಜೀವಜೀವ ಭೇದ, ಜಡಜಡಭೇದ, ಜೀವಜಡಭೇದ, ಜೀವಬ್ರಹ್ಮಭೇದ ಮತ್ತು ಜಡಬ್ರಹ್ಮಭೇದ ಎಂಬ ಸಂಚಲನವುಳ್ಳ ಈ ಜಗತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದರೆ ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ. ಅವನೇ ಪರಮಾರ್ಥ ಎಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ) ಎಂದು ವಿವಿಧ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತನಾಗಿ ಸರ್ವಸತ್ಯಾ ಪ್ರದನವೆಂದು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಶ್ರುತಿಯು ಅವನನ್ನು ವಿಷ್ಣು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಷ್ಣು ಮಯವಾದುದು ಜಗತ್ತು ಎಂದು "ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಸರ್ವಜೀವವೂ ಸರ್ವವೂ ವಿಷ್ಣು ಮಯ ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವೋತ್ತಮತೆ ಪರವಾಗುವವು. ಈ ತತ್ತ್ವವು ಭೇದವಾದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಅಭೇದವಾದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭೇದವು ಸರ್ವೋತ್ತಮತೆಯಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಲ್ಲ.

ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದಮೇಲೆ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿ ಸರ್ವಜಗತ್ಕಾರಣ, ಜಗತ್ಕಾರಣಗಳು ಅವನು ಯಾವ ದೆಹಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಚಿದ ಚಿದ್ರೂಪವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಕಾರಣಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಬೇಕಾದ

ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದ್ದರೆ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ, ಪರತಂತ್ರನಾಗುವನು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಅವನು ಈಶ್ವರನೇ ಅಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ, ವಿಷ್ಣುವಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯವಾಗುವವಲ್ಲ.

"ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ ಭಗವಂತನು ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಸಂಚನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು (ಶವಿ.... ಯಾಥಾತ್ಮಕೋರ್ಥಾನ್ ವ್ಯದಧಾತ್....)", "ಪ್ರಸಂಚನು ಸತ್ಯ (ವಿಶ್ವಂ ಸತ್ಯಂ)", "ಪ್ರಸಂಚನು ಅದ್ವೈತ ಹೀನ (ಅನಾದ್ಯನಂತಂ ಜಗತ್)" ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯಗಳು ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಾದುದೆಂದು ಬೋಧಿಸುವವು. "ಪ್ರಸಂಚನು ಮಾಯಾಮಾತ್ರವಾದುದು" ಎಂಬಲ್ಲಿ "ಮಾಯಾ" ಎಂದರೆ 'ಈಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆ' ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಸಂಚನು ಈಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. "ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ" ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವೆಂದರೆ ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದರ್ಥ. ಆದಕಾರಣ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತೆಯು ಪರಮಾರ್ಥವಾದುದೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೆಂಬುದು ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಸಂಚನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು; ಉತ್ತಮ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣಕಾರಣ.

"ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ವ ಅನಂತ" ಎಂಬುದು ಸತ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. "ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಗುಣ" ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ 'ನಿರ್ಗುಣ' ಎಂಬ ಪದವೂ 'ಗುಣಹೀನತೆ' ಎಂಬ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಾಪಿತವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗುಣಗಳಿಂದ ರಹಿತ ಎಂದು ಯುಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥ, ಇದಕ್ಕಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂಬುದೇ ಭಾವ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ಗುಣತತ್ತ್ವವು ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ ಕಾರಣ ಸತ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಅಸತ್ಯವಲ್ಲದಿರುವುದು ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಾಕ್ಯವು 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಗುಣಪೂರ್ಣನು' ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪುನಃ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಗುಣಪೂರ್ಣನು' ಎಂಬ ಉಪದೇಶವೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. "ಯಾವನು ಸರ್ವಜ್ಞನೋ (ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ.....) ಅವನಿಂದ ಈ ನಾನಂದಪಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಸಂಚನು ಹುಟ್ಟಿರುವುದು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನು ಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂದೂ ಪ್ರಸಂಚನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಂದೂ ತಿಳಿಸುವುದು. "ಇವನ ಮಹಿಮೆಯು ಇಂತಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪುರುಷನಾದ ಇವನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನು. (ಏತಾನಾನ್ಯ ಮಹಿಮಾ ತೋ ಜ್ಞಾಯಾಂತ್ಯ ಪುರುಷಃ)" ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಉತ್ತಮತೆವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. "ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಥಾ ಪೂರ್ಣನು. (ಪೂರ್ಣಮೇವಾಂತಿತ್ಯತೆ)" ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಗುಣಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. "ಯಾವನು ನಮ್ಮ ತಂದೆಯೋ.....

(ಯೋ ನಃ ಪಿತಾ.....)" ಎಂಬುದು ಈಶ್ವರನೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಮತ್ತು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದಲೂ ವಿಚಿತ್ರಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಈಶ್ವರನು ಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ವೇದಗಳಿಗಿಲ್ಲದ ಈಶ್ವರನ ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಜೀವೇಶಭೇದವೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯತ್ವವೂ, ಅರ್ಥವಾಗುವುವು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಈಶ್ವರಮಯ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯ ದೃಢವಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಅದರಸಹಿತವಾದ ವಿಚಾರದಿಂದ ದೃಢಪಟ್ಟ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯವಹಾರ. ಇದು ಲೌಕಿಕಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನನಿರೂಪವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಪ್ರಸನ್ನನಾಗುವನು. ಅವನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಸರ್ವಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತತ್ವದ ಜ್ಞಾನವಾದುದೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳು "ಯಾವನನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನು ಭಕ್ತನೆಂದು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವನೋ ಅವನಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಹೊಂದಲ್ಪಡುವನು. (ಯಮೇವೈವ ವೃಣುತೇ ಕೇನ ಲಭ್ಯಃ.....)" ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಿರುವುವು. (ಮುಂ ೩-೨-೩.)

೧೩ ಈ ಮೂರು ಆಚಾರ್ಯರು ಒಟ್ಟು ದೃಷ್ಟಿ

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಮೂವರೂ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಂದವರು. ಈ ಮೂವರೂ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಿದವರು. ಈ ಮೂವರ ಒಟ್ಟು ದೃಷ್ಟಿ ಸ್ವಲ್ಪಲವಾಗಿ ಸಮನಾಗಿರುವುದು. ಈ ಮೂವರೂ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಧಾನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರು. ಇವರು ಬ್ರಹ್ಮವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೂ ಸಂಭವಿಸಬಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರು. ಇವರಿಗೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು, ಆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಮೂವರಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಧಾನ, ಜಗತ್ತು ಅಪ್ರಧಾನ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಜಗತ್ತು ಮುಖ್ಯ ಎಂದರು. ಆದರೂ ಅವರಂತೆ ಜಗತ್ತು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸತ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾಣ. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಜಗತ್ತನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಶರೀರವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದರು. ಅವರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಆತ್ಮಾ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರವೆಂದರು. ಇವರಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಆತ್ಮಾ. ಈ ಮೂರು ಆಚಾರ್ಯರೂ ಜ್ಞಾನಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ನೀಡಿದವರು. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುದು ವೇದ. ವೇದವಾದದೋ ಅಪೌರುಷೇಯ ಪ್ರಮಾಣ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಬ್ರಹ್ಮಾ ಪರೋಕ್ಷವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ತೋರಿಸಿದರು. ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಾಗಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು. ಈ ಮೂರು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಕ್ತನು ಆದರೂ.

ಹೀಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಲವಾಗಿ ಈ ಮೂರು ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಷ್ಟಾಕಂಠಬಂಧರೂ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಬ್ರಹ್ಮ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅವರವರ ಪರಿಭಾಷೆಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ, ಭಾವಗಳು ಗಣನವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಭೇದಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುವು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನೇಕ ಸ್ಥಾನವೆಂದು ಈ ಮೂವರನ್ನೂ ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

೧೪ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರತಿಚ್ಛಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ವಿಮರ್ಶೆ

೧ ಪ್ರತಿಚ್ಛಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಚ್ಛಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಾಧುವಾದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಿರ್ಮೂಲವಾಗುವುದು. ಇಡೀ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ದರ್ಶನವೇ ತಳಹದಿ. ವೇದವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದರೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಇದು ವೇದಸರವಾದ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಿರುವುದು. ಒಟ್ಟು ನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವರ್ತಮಾನವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಆದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿನ ಅಪೂರ್ಣತೆಯೇ ಇರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಕಾಮುಚಾರಿ. ಯಾವ ಅನುಮಾನ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದೋ ಅದೇ ಅದರ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದಕ್ಕೂ ಸಾಧಕ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವ. ನಾವು ಹೀಗೆ, ಹಾಗೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಾಯಃ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧ. ಹೀಗೆ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಯಾವ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಾಧಕವಲ್ಲ. ಪೌರುಷೇಯವಾದ ಆಗಮವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಮೂಲವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದೂ ಸಮೋಚಿತ. ತತ್ವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಅದು ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣಮಾತ್ರ ತತ್ವನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಹುದು. ಶಬ್ದ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯಗಳಲ್ಲ. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವೇದವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅದು ದೋಷರಹಿತ. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಅದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಭಾರತೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿವೆ.

ಆದರೆ ಪ್ರತಿಚ್ಛಿನ್ನ ವೇದವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಬೇರೆ. ಅವರಂತೆ ವೇದವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾಲದ ಜನರ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವಿಕೇಷಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಸಮೂಹ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿರುವ ಅವರು ವೇದವೆಂತು ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಮಾಡಿದಂತೆ ಕಾಣಲಿ, ಅದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಚ್ಛಿನ್ನತೆಯೇ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ಬೌದ್ಧ ಮೊದಲಾದ ವಾದಗಳು

ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದ್ದು, ಅದರೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ವೇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ನೂತನವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಹೇಳುವ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೂ ವೇದದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವೇ ವೇದದ ಧರ್ಮದ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿವೆ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ವೇದವೇ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಾರತ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯವಾದ ಯಾವ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಉಪಪತ್ತಿವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಧರ್ಮವೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಉಪನಿಷದ್ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಆಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ವೇದವಿಚಾರದಿಂದ ಸಾಧಿತವಾಗದ ಭಾವವನ್ನು ಮತ್ತಾವ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹೇಳುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಕೂಲಂಕಿತವಾಗಿ ವೇದವಿಚಾರ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಅರಿವಾಗಿದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಯಾವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ವೇದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲವೆಂದು ಉಪಪತ್ತಿಸಹಿತ ಉಪನಿಷದ್ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು. ಈ ಇಡೀ ಗ್ರಂಥವೇ ಈ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಣವೆಂಬುದಾಗಿ ಒಂದೆಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಪತ್ತಿವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು.

೨ ಸರ್ವಜ್ಞಾ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಕರೇ ಉಪನಿಷದ್ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರವರ್ತಕರು

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೊದಲು ಪ್ರವರ್ತಕರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಕ್ಷತ್ರಿಯರೇ ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದವನಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದು ವೇದದ ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥಕ್ಷತ್ರಿಯ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದು ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣವೇ ಆಗಿರುವನು. ಇದೇ ವೇದಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂದು ಎಂಬ ಸಿದ್ಧವಾದಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂಬ ಪದದ ಪ್ರಸ್ತುತಿ. ವೇದ ಮತ್ತು ವೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಇವೆರಡೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ- ಈ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಾಲಾಕಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯದೇ ಅಜಾತಶತ್ರುನನ್ನು ಜ್ಞಾನೋಪದೇಶ ಮಾಡಿದುದು ಕೇಳಿರಬಹುದು. ಅಜಾತಶತ್ರುನು ವಚನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಉಪದೇಶಕರಾಗಲೇಬ ವೇದದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಿ ಬಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕಾಣುವುದು. ಇದಾದರೂ ಒಂದು ಪಂಗಡವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರವಚನ ಕೊರತು ಬೇರೆ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸಕ್ತರಾದವರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವವೇದೇಶ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಚಯವಿದ್ದರೂ ಅನ್ಯಕಾರ್ಯಾಸಕ್ತರೇ ಹೇಳುವ ಮಾತು.

ಆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ವಿಕೀರ್ಣವಾಗಿ ಕರ್ಮಾಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷದ ಸಂಯಜ್ಞ. ಜ್ಞಾನವೆಂದಾದ ಪ್ರಚಾರ ಎಷ್ಟೇ ನಡೆಯಲಿ. ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮರ್ಯಾದೆ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರಾಗಲಿ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ವಿಜ್ಞಾನ (Science) ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅವಧಿಯಿಲ್ಲದ ಉತ್ಸಾಹವಿದೆ. ಅದರೂ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬಬ್ಬರು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿದುದನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವರ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇಂಥ ಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಸಂಖ್ಯೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ತಡೆದು ಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಕಷ್ಟ. ಇದರ ಗತಿಯೇ ಹೀಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ಧರ್ಮವೇ ವೇದದ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಆಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಪ್ರವರ್ತಕರ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಮೆಯಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಸಂಖ್ಯೆ ಬಹಳವಾಗಿ ಇರಬಹುದು. ಎಲ್ಲರೂ ಎಲ್ಲವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಮತ್ತು ಉಪದೇಶಿಸಲು ಅರ್ಹರು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮ ಬಾಲಾಕಿಯ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದು ಅವನು ಅಜಾತಶತ್ರುನ ಬಳಿ ಹೋಗಿರಬಹುದು. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಜಾತಶತ್ರುನು ಉಪಪಾದಿಸೆ. ಧರ್ಮಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನರಿತು ರಾಜ್ಯವಾಳುವುದರಲ್ಲಿ ವೇದಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ದಕ್ಷರಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ಅಂಶ. ಈ ಧರ್ಮಸೂಕ್ಷ್ಮವು ಉಪನಿಷತ್ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

೩ 'ಉಪನಿಷತ್' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ

ಉಪನಿಷತ್ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸೋಣ. ಮನಶ್ಚಾಂತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತೇ ಉಪನಿಷತ್ತದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗುರುವಿನಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತು ಪೂರ್ತಿ ಉಪದೇಶವಾಗುವುದು. ಆಮೇಲೆ ಶಿಷ್ಯನು 'ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಹೇಳಿ' ಎಂದು ಗುರುಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗುರುಗಳು 'ನಿನಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ' ಎಂದೇ ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅದುವರೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತಾದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದ ಮೂರು ಭಾವಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತದ ಅರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ೧ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಪ್ರಮೇಯ ೨ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ವಿದ್ಯೆಯ ಅವಸ್ಥಾನೆಕಾರಣ ಮತ್ತು ೩ ಉಪನಿಷದ್ವಿದ್ಯೆಯ ಸಾಧನ ಎಂದು ಮೂರು ಭಾವಗಳು. ಉಪನಿಷತ್ತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಪ್ರಮೇಯವೆಂದರೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತನಾಗಿ ಸರ್ವದೇವರೂ ಭವೋಪನಿಷದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಇದೇ ಉಪನಿಷತ್ತು ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿರುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ವಿದ್ಯೆಯ ಅವಸ್ಥಾನೆಕಾರಣವೆಂದರೆ ತಪಸ್ಸು, ದನು ಮತ್ತು ಕರ್ಮ. ತಪಸ್ಸೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಪರ್ಯಾಯೋಚನ. ದನು ಎಂದರೆ

ಇಂದ್ರಿಯನಿಗೃಹ. ಕರ್ಮ ಎಂದರೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮೋಚಿತ ಕ್ರಿಯಾ. ಉಪನಿಷದ್ವಿದ್ಯೆಯ ಸಾಧನವೆಂದರೆ ಆ ವಿದ್ಯೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಾನಗಳು. ಇವು ಮುಗಿದಿ ವೇದಗಳು, ಅವಶ್ಯವು ಕೂಲವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಎಂದರೆ ವೇದದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಡುವ ಸ್ತೋತ್ರಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು, ಶಿಲ್ಪ, ಕಲ್ಪ, ವ್ಯಾಕರಣ, ನಿರುಕ್ತ, ಭಂಡರ್ ಮತ್ತು ಚ್ಯೋತಿಸವೆಂಬ ಪದಂಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿನ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಉಪನಿಷದರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಡುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾಂಸಾ. ಹೀಗೆ ಈ ಮೂರು ಭಾವಗಳೂ ಸೇರಿ ಉಪನಿಷತ್ತದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಉಪಸಂಹಾರವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ವಯಿಸುವುದೋ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಅದೇ ಜ್ಞಾನ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಚ್ಯುರು ಉಪನಿಷತ್ತದ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಉಪಾಪೋಚಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

೪ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ನಿರ್ದೋಷವಾದ

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ

ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಉಪನಿಷತ್ ಎಂದರೆ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಮುಂತಾದ ಪುಟ್ಟ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಅನಂತರ ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಸೇರಿ ಒಟ್ಟು ಗ್ರಂಥ ಉಪನಿಷತ್ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸುವಂತೆಂದೂ ಪ್ರತಿಚ್ಯುರ ವಾದ. ಇದೂ ಪರಿಣೈಯವ್ಯವೇನಿರುವುದು. ಈ ವಾದವು ಮೊದಲು ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅರ್ಥವಾ ನಂಬಿ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಒದಗಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಅದನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಉಪನಿಷದ್ವೈಯಗಳು ತಿಳಿದು ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದು. ಈ ಭಾವದಲ್ಲಿಯೇ ದೋಷ ಪ್ರತಿಚ್ಯುರ ಧಿಯಾಲಜಿ (Theology) ಮತ್ತು ಫಿಲಾಸಫಿ (Philosophy) ಎಂಬ ಎರಡು ಪದಗಳ ಅರ್ಥವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. 'ಧಿಯಾಲಜಿ' ಎಂದರೆ ಕಲ್ಪಿತ ವಾದ ಒಂದು ಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಆ ಭಾವವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವುದು. 'ಫಿಲಾಸಫಿ' ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಚಿಂತಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವ ರೀತಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾದಿದ ಅಪರಾಧ. ಎರಡನೆಯದು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ ಗೌರವ. ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯೇ ಜ್ಞಾನದ ತಿರುಳು. ಅದಿಲ್ಲದಿರಲು ಅದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಾಭಾಸ.

ನೇರದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ವಿಷಯಕಲ್ಪನೆ, ಅನಂತರ ಅದು ಸರಿ ಎನ್ನಲು ಪ್ರಮಾಣ ವನ್ನು ಹೇರೋಣ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಚ್ಯವಾದವು ಇಡೀ ವೈದಿಕಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಧಿಯಾ ಲಜೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ವೇದವಾದದೇ ಜ್ಞಾನವೇ ಶರೀರವಾಗಿ ಉಳಿದು.

ಈ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವೇದಾಂತಗಳ ಸಹಿತವಾದ ಇಡೀ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಚಾರ. ಹೀಗಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಚ್ಯುರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪದ್ಧತಿಗೂ ಬಹಳವಾದ ಅಂತರವಿರುವುದು.

"ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷತ್ತಿದಾಂತಗಳು ಪ್ರಮಾಣಪರಿಣೈಯಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬಂದುವು. "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ವಿಧವಾದ ಪರಿಣೈಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿರುವುದು. ಒಂದೊಂದು ಜಾತಿಯವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪರಿಣೈಸಿದರೆ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಇದರ ಭಾವ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ಶದ್ವನಂ" ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವುದು. ಇದು ಇಡೀ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಿಚಾರಾನಂತರ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅನಂತರ ಅದರ ಉಪಪಾದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯ ಪ್ರಭೇದ ಮಾತ್ರ. ಇದು ಸಹಿಕರವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ, ಉಪನಿಷತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಬಂದುದಲ್ಲ; ಅದು ಧಿಯಾಲಜಿಯಲ್ಲ; ಅದು ಕೇವಲ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ; ಅದು ಫಿಲಾಸಫಿ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ನೇರದ ಈ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೊಂದೇ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ವೈದಿಕಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯ.

೫ ಉಪನಿಷತ್ತು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಾತ್ಮಕ

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದ ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲ. ಸೂಲದ್ದಕ್ಕಿಗ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ವ್ಯಕ್ತ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ಅನ್ವೈತ್ಯ. ಪ್ರತಿಚ್ಯುರು 'ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅನೇಕ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇದಾಂತ, ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವೆ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕೈವಲ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಮತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದೂ ವಿಚಾರಾರ್ಹವಾಗಿರುವುದು. "ಸರ್ವೇ ವೇದಾ ಯತ್ಪದಮಾಮಂತಿ" (ಎಲ್ಲ ವೇದವೂ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುವು) ಎಂದು ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತು ನಿಖರವೇದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮೂಲಧಿಯವನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೇರಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕಾದುದು ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಧಿಯಮ ಇಡೀ ವೇದ ಆವಾರುಷೇಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಡೀ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ವೇದದಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ತರತಮಭಾವವಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಸರ್ವವೇದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಧಿಯಮ ಒಂದು ಇದ್ದೇ ತೀರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.

ಇದೇ ನಿಯಮವನ್ನು ಮುಂದೂಡಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ಇಷ್ಟಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತಂದು ಸರ್ವವೇದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು.

೩. ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯೇ ವೇದದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ i ವಿಷಯಭೇದದಿಂದ ವೇದಭೇದವಿಲ್ಲ

ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ವಿಷಯಭೇದದಿಂದ ವೇದಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವರು. ಇದು ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ವೇದ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದರಿಂದ ವೇದಭೇದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ವೇದಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ವಿಷಯ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯಾಂತರವಿಲ್ಲ. ಇದು ಮುಗ್ಧೇದ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನಧಿ ಕರಿಸಿ ಒಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ವಿವಿಧ ವೇದಾಂತಗಳು ಇದನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುವು. ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ವಿಷಯಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಭಾಷಾರ್ಥೇದ, ಕಾಲಭೇದ ಮತ್ತು ಉಪಯೋಗಭೇದ ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಅನೇಕ ಭಾವಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದುವು ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಸತ್ಯ ವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸರ್ವವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಎಂಬ ವಿಕೀರ್ಣವು ಸಲ್ಲಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಸರ್ವವೇದಕ್ಕೂ ಒಂದರ್ಥವೆಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೂಲನಿಯಮಕ್ಕೂ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಯಮವು ಕೇವಲ ಉಪನಿಷತ್ತಿ ನಿಂದ ಮಾತ್ರ ಬಂದ ನಿಯಮವಲ್ಲ. ಇದು ಇದೇ ವೇದದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿ ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ನಿಯಮ. ಪದವರ್ಣಸ್ವರಾತ್ಮಕ ವಾದ ಸರ್ವವೇದವೂ ಒಂದೇವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ, ಸರ್ವ ನಾಮಗಳೂ ಒಂದೇ ದೇವರ ಹೆಸರುಗಳೆಂದೂ ಮುಗ್ಧೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಭೇದಕ್ಕನು ಅಯುಕ್ತ.

ii ಭಾಷಾರ್ಥೇದದಿಂದ ವೇದಭೇದವಿಲ್ಲ

ಭಾಷಾರ್ಥೇದದಿಂದ ವೇದಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಮುಗ್ಧೇದದ ಭಾಷೆಗೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಭಾಷೆಗೂ ಭೇದ ಕೇರವುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೂ ಇದು ವೇದಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದಕ್ಕೆ ವೇದವೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಇದೇ ವೇದ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ವೇದಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕಸಂಸ್ಕೃತದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಪಾದೇನಿಸೂತ್ರವು "ಛಂದಸಿ ಬಹುಲಂ" (ವೇದದಲ್ಲಿ ಪಾಡಿನಿಯಿಂದ ಉಕ್ತವಾದ ಭಾಷಾನಿಯಮವು ಬಹುವಾಗಿ ಲೋಪಹೋಂಯವುವು) ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನಹೊಂದಿದ ವೇದಪದವಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕಪದಗಳಿಗೆ ಈ ನಿಯಮ

ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತದ ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗುವುದು ವೇದಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಿರುವ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ವೇದ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಾದರೂ ನಿಯಮವಾಗಿ ಪೂರ್ಣವಾದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಿರುವುದು. ಇದು ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ವೇದವೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂಬುದು ಸುಸ್ಥಿರವಾಯಿತು.

ವೇದಕ್ಕೆ ವೇದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದಮೇಲೆ ಮುಗ್ಧೇದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಮುಗ್ಧೇದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಹೀಗೆ ವೇದವೆಲ್ಲ ನಿಯಮವಾಗಿ ಒಂದೇ ಆದ ಮೇಲೆ ಭಾಷಾರ್ಥೇದವು ಅಕಿಂಚಿತ್ವ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಭಾಷಾರ್ಥೇದ ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಪುಷ್ಟಿರಹಿತವಾಗುವುದು. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದ ವೇದವು ಭಾಷೆಯ ಎಲ್ಲ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೊದಲಾದ ಭಾಷೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುವು ಎಂದು ವೇದ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಹೀಗೆ ಭಾಷಾ ಭೇದದಿಂದ ವೇದಭೇದವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

iii ಕಾಲಭೇದದಿಂದ ವೇದಭೇದವಿಲ್ಲ

ಕಾಲಭೇದದಿಂದ ವೇದಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದ. ಆಯಾ ಕಾಲದ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆನುಗುಣವಾದ ವಿಚಾರವು ಆಯಾ ಕಾಲ ದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ವೇದಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದೆಂದು ಈ ವಾದದ ಭಾವ. ಇದೂ ವಿಚಾರ್ಯ. ಈ ನ್ಯಾಯವು ಲೌಕಿಕ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಆಮಾಯೋಯ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಇದು ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವು ವಿಚಾರಪರವಾದ ವೇದವು ನಾನಾ ಮುಖವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಸರ್ವದ. ವಿಚಾರ ಪೂರ್ಣತೆಯು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವರೋಧಿಯಾದ ನಾನಾ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಸ್ವಭಾವ. ಆದರೆ ಆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಲು ಆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವವನು ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಮಾಡುವವನು ಬುದ್ಧಿಗೆ ವರೋಧ ಕೋರಿದರೆ ಸಾಕು. ವರೋಧಿಯಾದ ಅದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು. ಲೌಕಿಕ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ಅಂತರ ವೇದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ನಿರ್ವಾಕರಣವಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಭಂದಿಸಿದ ವಾದವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ವೇದಭಾಗವು ರಚಿತವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ನಿಯಮವಲ್ಲ. ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಟ್ಟರೆ ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರವು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಒಂದು ಕಾಲ ದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳೂ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿರುವುದು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ

ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವವರು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ಚಾರ್ವಾಕ ವ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ವೇದಲಾದ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸಿದಿರಲು ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ನಿಮ್ಮ ವಿಷಯವನ್ನು ನೀವು ಹೇಳಿ' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯ ವಿಚಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಸ್ಥೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಮೇಯ ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವುದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮುದಾಯವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅದು ವಿಚಾರವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೂ ಅರ್ಹವಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ವಿರೋಧಿಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಪಕ್ಷವನ್ನು ಶಾಸನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಯಿತು. ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು; ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿವೇಕವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜ್ಞಿಕವನ್ನು ಆಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ವೇದದ ಪೂರ್ವಾಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣವೂ ಆಡಗಿರುವುದು. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕಾಲಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ವೇದಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

iv ಉಪಯೋಗಭೇದದಿಂದ ವೇದಭೇದವಿಲ್ಲ

ಇಡೀ ವಿಚಾರದಿಂದ ವೇದವು ನಾನಾಕರಣ ಜನರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ನಾನಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಆಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಉಪಯೋಗದ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಜನಗಳ ಆಪೇಕ್ಷೆ ಒಂದೇ ನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಮಾತುಗಳು ನಿಯಮವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ವಸ್ತು ಹೇಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಯಥಾರ್ಥ. ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗೃಹವ್ಯಾಪ್ತವಿಧಿಗಳಿಗೆ ಯಜ್ಞ ವೇದ ಲಾದುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವೇದವಾಕ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಬಂದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಯಜ್ಞ ಮೂಲಕ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು, ಆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಆಯಾ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಮತ್ತು ಆ ಫಲವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಆ ಯಜ್ಞವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮದ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುಗಳಿರುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಜ್ಞಾನ ಸಂಯುಕ್ತ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಸಂಗವಿರಬಾರದು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತ ವಿಚಾರ್ಯವಾದ ಯಜ್ಞಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಂತೆ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸರ್ವತತ್ತ್ವ; ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ತ್ರೇಯಸ್ಸು; ದೇವತೆಗಳು ತ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಕೊಡಲು ಅನರ್ಹರು;

ಯಜ್ಞಗಳೂ ತ್ರೇಯಸ್ಸಾದವೆಲ್ಲ ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದರೆ ಯಜ್ಞಾದಿಪರವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಯಜ್ಞ ವೇದಲಾದವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೂ ಇದು ಇಡೀ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಡೀ ವೇದ ಒಂದೇ ವಿಷಯವುಳ್ಳದಾಗಬೇಕು. ಈ ಒಂದೇ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು; ಯಜ್ಞ ವೇದಲಾದುದಿಲ್ಲ. ಯಜ್ಞ ವೇದಲಾದುದು ಅರ್ಥ ಎಂದು ಆವಾತತಃ ತೋರುವ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾದ ನ್ಯಾಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಜ್ಞ ಪರವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಇಡೀ ವೇದ ಒಂದು ವಿಷಯವುಳ್ಳ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾದಮೇಲೆ ಆಯಾ ಆಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳ ಆಯಾ ಜನರಿಗೋಸ್ಕರ ಆಯಾ ವೇದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಪರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಅವಾತತಃ ತೋರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಬಂದುದು, ಅದು ವಿಚಾರದಿಂದ ಬಂದುದಿಲ್ಲ. ಅದು ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಭಂಗ, ಸಾಧಕವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ವೇದಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದ ಎಂದರೆ ವಿನಾಕರಿಸಿದ ಕರ್ಮ ಭಾರತೀಯ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಯಾವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೂ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂದೋಸ್ಕರ ಕರ್ಮ ಎಂದು ಕರ್ಮಪರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದುದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಪರವಾದವು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಆಯುಕ್ತವೆಂದು ತಿಳಿದು ಸರ್ವವೇದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಪರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವರು. ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಡೀ ವೇದದ ವಿಷಯ ಒಂದು.

2 ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಧಾನತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

i ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ

ದತ್ತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರು

ಸ್ಪಿರಿಟುಯಲಿಸ್ಟಿಕ್ ಮೋನಿಸಂ (Spiritualistic Monism) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಾಧ್ಯವಾದುದು. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನಾ ವಾದಗಳಿರುವುದು ಎಂಬುದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಜ್ಞೆರ ಈ ಮಾತು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಬಾಲಕರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತವಾದುದನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಂತಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬಾಲಭಾಷೆ ಸದೃಶವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವು ಸರ್ವಭಾಷಾ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವರ್ತಕವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವೈರಾಗ್ಯವುಳ್ಳವರು. ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಇವರ ವೈರಾಗ್ಯ ಕೇವಲ ವಸ್ತುಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಮಾತ್ರ ಅವರ, ವೈರಾಗ್ಯವಲ್ಲ. ಅವರ ವೈರಾಗ್ಯ ಜ್ಞಾನ

ಪ್ರಧಾನ ಎಂದರೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನತತ್ವವನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಾಂಶವನ್ನು ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದು ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಾಗಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅವರು ವೇದದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಾಂಶವನ್ನು ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವರು ವೇದವನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಗೌರವಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಲ್ಪಾಂಶವನ್ನು ಮುಂತಾದ ದೋಷವನ್ನು ನೋಡಿ ಅವರು ಬಾಧ್ಯವಾದ ಅಗಮಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದರು. ಬಾಧ್ಯಗಮವನ್ನು ಉಪಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅಹಿಂಸಾ, ಶಾಂತಿ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಬೋಧಿಸಿದನು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಆ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ವಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದನ್ನು ಆತನು ನಿರಾಕರಿಸಿದನು. ವೇದೋಪದೇಶಕ್ಕೆ ಗೌರವ ಕೊಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸಿದನು. ತಾನು ಶೂನ್ಯತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದನು. ಅದನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಆ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಗೌರವ ಕೊಡಬೇಕೆಂದನು. ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯವಾದ ಮೇಲೆ ಅಹಿಂಸಾ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಕೃತ್ಯವೇನೆಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅಹಿಂಸಾ ಮುಂತಾದ ಕಷ್ಟಕರ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನಾಶ ರೂಪವಾದ ಶೂನ್ಯಭಾವವನ್ನೇ ಹೊಂದಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮಂಜಸವಾದ ಉತ್ತರ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ನನ್ನ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಿರಿ ಎಂದು ಬೋಧಿಸಿದನು. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಬುದ್ಧನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ಅಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದು, ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಕರಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಳ್ಳ ವೇದವನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿ, ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದು, ಪರಕೃತ್ಯವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಅದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದರು. ಇದು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಲ್ಲಿ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗುವುದು.

ii ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾದ ನಾನಾ ವಾದಗಳು ಒಂದು ಪ್ರಧಾನವಾದಕ್ಕೆ ಉಪಸಾಧಕ

ಹೀಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸರ್ವವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅವಕಾಶ. ಈ ಅರ್ಥವು ಸ್ವಿಂಚುಯಿಲ್ಸಿಕ್ ವೋಲಿಂಗ್, ಚೈತನ್ಯದ್ವೈತವಾದ, ಬ್ರಹ್ಮೈಕತ್ವವಾದ ಅಥವಾ ಸರ್ವತ್ಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಮೂಲಕತ್ವವಾದ ಎಂದು ಸ್ವಲ್ಪಲಿಂಗವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೂ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ನಾನೇ ಪ್ರಪಂಚ. ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಅವನಿಗೂ ನಮಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ

ಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರಣನೆಂದೂ (Cosmogonism), ಈ ನಿಮಿತ್ತ ನಮಗೆ ಪೂಜ್ಯನೆಂದೂ (Theism) ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭವೊಂದಿಗೂ ಸಮ್ಯಕ್ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕನೋ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವ ಭಾವನೆಯೂ (Deism), ಅವನು ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದುದರಿಂದ ಅವನೇ ಪ್ರಪಂಚ (Cosmism) ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೂ, ಈ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಅವನ ಶರೀರ ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚಸಮ ಅವನು (Pantheism) ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೂ, ಸರ್ವ ಪ್ರಪಂಚ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಅವನೇ ಸತ್ಯ, ಅವನನ್ನು ಉಳಿದ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ (acosmism) ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಬ್ರಹ್ಮೈಕತ್ವವಾದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಸರ್ವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮೈಕತ್ವವಾದದ ನಾನಾ ರೂಪಗಳು. ಡಾಯಿಸನ್ ನೂ ಈ ವಾದಗಳು ಆಪಾತತಃ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ಉಪನಿಷತ್ತಾ ಮಾಣ್ಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೊಂದೇ ಮುನ್ನೇದವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಹಿಂದೆಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ ವಿಶಮೂಲಕತ್ವವಾದ (Vedic Monism) ಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದುದು. ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕೆನು ಒಂದೇ ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥಕವಾದುದು. ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಉಪನಿಷಾದಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿನುಸರಿಸುವುವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಾಭಿಪ್ರೇಯಕ್ಕೆ ವಲು ಇವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣ.

iii ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನಾಗುವನೆಂಬ ಪ್ರತಿಷೇಧವಾದ ಅಯುಕ್ತ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಕೋಶಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜೀವನಾದನೆಂದು ಪ್ರತಿಷೇಧಿಸುವ ಭಾವಿಸುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಸುಂದತ್ವ ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣತೆ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಒಂದು ಕೋಶಸಂಬಂಧವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅಲ್ಲನಾದ ಜೀವನಾಗುವುದೆಂದರೆ ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನಾಗುವುದಾದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲಜೀವನು ತನ್ನ ಅಲ್ಪತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವನು ಸರ್ವೋತ್ತಮ, ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ, ಸರ್ವಾಶ್ರಯ, ಸರ್ವಸತ್ವಾಪ್ತವು, ಅಖಂಡ, ಪೂರ್ಣ, ಪರಮೇಶ್ವರ, ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಅಂದುಕೊಂಡ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಪುರುಷಾರ್ಥವೇನು? ಅಭೇದವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅಭೇದವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ದೀರ್ಘ, ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಪರ ಗತವಾದ

ಪಂಚಾಂಗವು ಜ್ಞಾನ ಬೀಜವು. ಹೀಗೆ ಶರೀರಾಪಯುಗವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೋಶಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನಾಗುವುದೋ ಇಲ್ಲ. ವಿಚಾರ ಮಾತಲು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ಕೋಶಗಳ ಭಾವವೇ ಬೇರೆ. ಆ ಕೋಶಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವದರ ಸರ್ವಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಕೊಡುವುವು. ಜಾಗೃತ್ ಬೋಧನಾದ ಜೀವನ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುವು. ಸಪ್ತಪಂಚ ನಿಷ್ಕೃತ ಪಂಚವೆಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಅಮಂಜ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಸಪ್ತಪಂಚವು ಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಆ ಭಾವದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವವ್ಯಾಪಕತೆಯೇ ಈ ಅಪೂರ್ಣತೆ. ನಿಷ್ಕೃತ ಪಂಚವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಪಾದಕವಲ್ಲ. ಈ ಭಾವಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸಿದಾಗ ಯಾವ ದಿವದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು. ಗ್ರಂಥಸಂಕ್ಷೇಪಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ದಿಗ್ದರ್ಶನ ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೪.

ಭಗವದ್ಗೀತೆ

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳೆವಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಪಾದ್ಯೇಯವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಸ್ಕೃತಿ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಾನಾ ರೂಪವಾದ ಪಾದ್ಯೇಯ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುವು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ವೇದವ್ಯಾಸರೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಕರು. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಗುಪ್ತವಾಗಿರುವ ಮಹಾಭಾರತವು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದುದೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಭೀಷ್ಮಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಭಾರತವೆಂಬ ಪಾರಿಜಾತದಲ್ಲಿ ಮಧುಭೂತವೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಂದ ಸ್ತುತವಾಗುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಾರಭಾಗವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಯೇ ಭಾರತ ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರಾದ ವೇದಾಂತಾಚಾರ್ಯರೂ ಆಧುನಿಕರಾದ ಪರಿಣತರೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿರುವರು. ಇವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ.

I ಅಧುನಿಕರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೀತಿ

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮುಂತಾದುದು

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತವೆಂಬ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ ಭೀಷ್ಮಪರ್ವಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದು. ಇದು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನೂ

ಮನುಷ್ಯನ ನಡೆಮಡಿಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಗುಪ್ತವಾದ ಗಳುವು. ಇದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಭಗವಂತನಿಂದ ಉಪದೇಶಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟುದೆಂದು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಉಪದೇಶದ ಸಂದರ್ಭವು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು.

ಕೌರವರು ಪಾಂಡವರು ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರ ಮಕ್ಕಳು. ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಪತ್ನಿ ನಾ ಪುರವೇ ರಾಜಧಾನಿಯಾದ ರಾಜ್ಯವು ಸೇರಿದ್ದಿತು. ಆದರೂ ಕೌರವರೇ ರಾಜ್ಯ ವನ್ನಾಕ್ರಮಿಸಿ ಪಾಂಡವರಿಗೆ ರಾಜ್ಯಸೌಖ್ಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಪಾಂಡವರೂ ಬಲಿಷ್ಠರು. ದಾಯಭಾಗದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿವಾದಗಳು ನಡೆದು ಕಡೆಗೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿಯೇ ಪಾಂಡವರು ತಮಗೆ ಸೇರಬೇಕಾದ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಿತು. ಈ ಶತ್ರುರಾಜರು ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕಲೆತರು. ಪರಾಕ್ರಮಿಯಾದ ಅರ್ಜುನನು ಪಾಂಡವರಲ್ಲೊಬ್ಬನು. ಈತನು ಕೌರವರ ಸಹ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗುರು, ತಂದೆ, ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮ ಮುಂತಾದ ವಾನೆಗಳುಳ್ಳ ಜನರನ್ನು ಸಂಹರಿಸಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭವೊದಗಿ, ಅದರಿಂದ ಕಷ್ಟಪರಂಪರೆಗಳು ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದು ಚಿಂತಾಕ್ರಾಂತನಾದನು ಕೃಷ್ಣನು ಈತನ ಸಾರಥಿ. ಈತನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಭಗವಂತನಿಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಈತನು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರತಿಯಾದ ಅವನಿಗೆ ದುಷ್ಟನಿಗ್ರಹ ತಿಷ್ಠಪರಿಪಾಲನೆಗೋಸ್ಕರ ಮಾಡುವ ಯುದ್ಧವು ಧರ್ಮಯುದ್ಧವೆಂದೂ ಅಂತಹ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಪರಮಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಮಾಡದಿರುವುದೇ ಪಾಪಕಾರಣವೆಂದೂ ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವನ್ನೂ, ಜೀವನು ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರನೊಂದನ್ನೂ, ಸರ್ವಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ನಿಮಾಮಕವಾದ ಭಗವದ್ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೂ ಈ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸಿರುವನು. ಈ ಉಪದೇಶವೇ "ಗೀತೆ". ಇದು ಭಗವಂತನ ಉಪದೇಶವಾದ ಕಾರಣ ಇದಕ್ಕೆ "ಭಗವದ್ಗೀತೆ" ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಮಹಾಭಾರತವು ವ್ಯಾಸರಿಂದ ರಚಿತವಾದುದೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಗೀತೆಗೆ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಗೌರವಿಸಿರುವರು. ಗೀತೆಯು ಸುಮಾರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ರಚಿತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ರಚಿತವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುವೋ ಅದೇ ಶಬ್ದಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಗೀತೆಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸ್ಥಿರಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮಿಕ್ಕ ವೇದಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಟ್ಟಿರುವುವೋ ಗೀತೆಯೂ ಅದೇ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಕೋರಿಸುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಯಜ್ಞಾದಿಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಂದಿಸುವುವು.

ಗೀತೆಯೂ ಜ್ಞಾನರಹಿತವಾದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅದರವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರ ಗೀತೆಯೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುವುದು.

ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದುದು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ. ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು ಮತಾಚಾರ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದ ಉಪದೇಶವೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಉಪದೇಶವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದ ಉಪದೇಶವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿರುವುದು. ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಉಪದೇಶವು ಪುರಾತನ ವೇದಕಾಲದ ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವೋತ್ತಮಶ್ವರಾದವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಇರುವುದು. ಹೀಗೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾದ ಉಪದೇಶವು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

i ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗೀತೆಯು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣ ನೆಂದೂ, ಜೀತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿ ಆಭವಾ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೆಂದೂ ಪುನಃ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ರೀನವಾಗುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು. ಈ ಉಪದೇಶಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣವು ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವು ಆಗುವನೆಂಬ ಭಾವವಿರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ ಮಾತ್ರ ನೆಂಬ ಭಾವವಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಆಕಾರವುಳ್ಳವನಲ್ಲ. ಕೆಲವೆಡೆ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವನು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗಿಂತ ಅಧಿಕನು ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಅವನು ಆಕಾರ ವುಳ್ಳವನೆಂದೂ, ವಿಶ್ವರೂಪನೆಂದೂ, ಸರ್ವವನ್ನೂ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪುರುಷನೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವುದು.

ii ಮತಾಚಾರ

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮತಾಚಾರವು ಕೃಷ್ಣನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರ ಬಹುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಗೀತೆಗೂ ಇರುವ ಸಾಂಗತ್ಯವು ಕೃಷ್ಣನು ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಮತವು ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವನು ಒಬ್ಬನೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಕೃಷ್ಣನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವರಿಗೆ ಭಗವಂತನೆಂಬ ಹೆಸರಿದ್ದಿತು. ಇದು ಗೀತೆಯಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವ ಅಂಶ. ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಂದೆಯೇ ವೇದಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದ ವಿಷ್ಣು ವೆಂಬ ದೇವನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಎಡೆಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದನು. ಆದಕಾರಣ ಭಗವಂತನೆಂಬುದು ಈತನ ನಾಮಾಂತರವಾಯಿತು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನೇ ವಿಷ್ಣು ವೆಂದೆಡೆಸಲ್ಪಟ್ಟು ಭಗವಂತ ಕೆಂದು ವ್ಯವಹಾರವಾಯಿತು. ಈತನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಮತವು ಈಗ ಕಂಡು

ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. -ದೇವರು ಆಕಾರವುಳ್ಳವನು. ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರುಗಳಿಂದ ಸಹಿತ ವಾದ ಜಗತ್ತು ಈತನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ದೇವರು ಜಗದಂತೀತನು. ಜಗತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಅಧೀನವಾದುದು. ದೇವರೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂರಕ್ಷಕನು. ಪುರುಷರು ಅಥವಾ ಜೀವರು ಅನಾದಿನಿತ್ಯರು. ಇವರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ವಿಚಾರವುಳ್ಳವರಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಸಂಭವಿಸಿದ ಪ್ರಕೃತಿಸಂಬಂಧವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಸಂಸಾರಬಂಧವು ಒದಗಿರು ವುದು. ಅವರು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಮಾಡಿದರೆ ಆತನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಬಂಧವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಹೊಂದುವರು ಎಂದು.

iii ಗೀತೆಯು ಜನಾನುರಾಗ ಪಾತ್ರಕೆ

ಮೇಲೆ ಕಂಡಂತೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮತಾಚಾರಗಳೆರಡೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದು. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಗೀತೆಯು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರರಾದ ಪಂಡಿತರನ್ನೂ ಮತ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳ ಭಕ್ತರನ್ನೂ ಸಮವಾಗಿ ಸಂತೋಷಪಡಿಸುವುದು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆರಡು ಉಪದೇಶಗಳೂ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳ ಬಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದಗಳಿದ್ದೇ ಇರುವುದು. ಗೀತೆಗೆ ಅನೇಕ ಭಾಷ್ಯಗಳೇರ್ಪಡಲು ಇದೂ ಕಾರಣ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಗೀತೆಗೆ ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದುದು ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವ ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರು.

iv ನಡೆನುಡಿಗಳ ವಿಚಾರ

ಹಿಂದೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಮತಾಚಾರವೆಂಬ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ನಡೆನುಡಿಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಭೇದಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ನಡೆನುಡಿಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ ಮಾರ್ಗವು ಬೋಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ವೈರಾಗ್ಯಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಗೀತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ವೈರಾಗ್ಯವೆಂಬುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಕರ್ಮಾಯೋಗ' ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ವನ್ನನುಸರಿಸಿರುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಗೀತೆಯು ತಾನು ಉಪದೇಶಮಾಡುವ ಮತಾಚಾರಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಜೀವರು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಭಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮ ವನ್ನು ಪದೇಶಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಭಕ್ತಿಯೋಗ' ವೆಂದು ಹೆಸರು.

೧ ಕರ್ಮಾಯೋಗ

ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆ. 'ಕರ್ಮಾಯೋಗ' ವೆಂದರೆ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಉಪಾಯವೆಂದರ್ಥ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ವೈರಾಗ್ಯ. ಈ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ :- 'ಪುರುಷನು

ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಆಚರಿಸಬಾರದು. ಕರ್ಮಮಾಡುವುದು ತನ್ನ ಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕು. ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಬಿಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವುದೆಂಬುದೇ ಒಂದು ಕರ್ಮವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಸೋಮಾರಿಯಾಗದೆ ಸ್ವನಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದೇ ಅವನ ಧರ್ಮ. ಅಚರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕರ್ಮವು ಪ್ರಾಣಿಹಿತವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಾಗಿರಬೇಕು. ಕರ್ಮಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಫಲೋದ್ದೇಶವಿರಬಾರದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕರ್ಮಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪ್ರಸಂಚಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ "ಕರ್ಮಯೋಗ" ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಪರ್ಯವಸಾನದೊಳಗೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯು ಪ್ರಸಂಚಿತವೆಲ್ಲವೂ ಕರ್ಮಮಯವಾದುದೆಂಬುದನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸಂಚಿತವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವೇ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೇಳಿದವರಿಗೆ ಪುರುಷನ ಜೀವನವೆಲ್ಲವೂ ಮೊದಲೇ ಕರ್ಮದಿಂದ ನಿಯಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಜೀವನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲು ಪುರುಷನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಅವನ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ.

ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿರುವುದು. ಅದು ಕರ್ಮ ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಒಂದು ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಮರಗೆಲಸ ಮಾಡುವ ಬಡಗಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಬಡಗಿಯು ಮರಗೆಲಸಮಾಡುವನು. ಇದೇ ಒಂದು ಕರ್ಮ. ಇದಕ್ಕೆ ಫಲವಾಗಿ ಕೂಲಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವನು. ಅವನ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನ ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ನಿಶಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಇದು ಅವನ ಕರ್ಮದ ಮತ್ತೊಂದು ಫಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವವನು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಪಂಚದ ಫಲವನ್ನು ಹೊಂದುಬಹುದು. ಈ ಫಲದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು ಪುಣ್ಯಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಇದು ಪುಣ್ಯಕರ್ಮದ ಮತ್ತೊಂದು ಫಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸಿದವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಫಲದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವ ಅಭ್ಯಾಸವು ಹೆಚ್ಚುವುದು. ಪುರುಷನು ತಾನು ಪುನಃ ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಬಾರದೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಅಭ್ಯಾಸದ

ಬಲದಿಂದ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆ ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವನು. ಅವನು ವಿವೇಕಿಯಾದರೆ ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದನ್ನು ಬಿಡುವುದು, ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ನಿರ್ಬಲಪಡಿಸುವುದು, ಆ ಅಭ್ಯಾಸವು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗಲು ಅವಕಾಶಕೊಡದಿರುವುದು, ಮುಂತಾದ ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ಪಾಪಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವು ತನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರುವುದು. ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಸತ್ಕರ್ಮದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿಗೈತರಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನು ಆ ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತರದೆ ಸ್ವಂತವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಸಂಚಿತವೇ ತನ್ನ ಹಿತವೆಂದೆಣಿಸಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಅವನು ಸತ್ಯವಾಗಿಯೇ ನಂಬಿರುವುದಾದರೆ ಅದರಿಂದ ಅವನ ಸದ್ವಿಧವು ಮತ್ತು ಸಾಧುವಾದ ನಡತೆಯು ವೃದ್ಧಿಗೈ ಬರುವುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಮನುಷ್ಯನು ದಾರಿತಪ್ಪಿ ನಡೆಯಬಹುದು. ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಉದ್ದೇಶವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದರೆ ತಾನು ದಾರಿತಪ್ಪಿದೆಯೆಂದು ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚಾದ ಸತ್ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಕರ್ಮಫಲಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಫಲವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಬದಲಾಯಿಸಬಹುದು. ವಿವೇಕಿಯಾದವನು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತನಗಿರುವ ಆಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ, ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಸಂಚಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಆಚರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾರ್ಥಕಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಈ ತತ್ತ್ವವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹೀಗಿರುವುದ್ದರಿಂದ, ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವನು ವ್ಯಸನಪಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ತನಗೆ ತಕ್ಕಾಳಾದಲ್ಲಿಯೇ ಹೀಗಿರಿಸ್ಕೆಯು ಪೂರ್ಣಕರ್ಮಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದಲು ತಕ್ಕ ಮನೋಧರ್ಮ, ಅದಕ್ಕೆನುಗುಣವಾದ ಆಚರಣೆ ಇವುಗಳನ್ನುಳ್ಳವನಾಗಬೇಕು. ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಕರ್ಮಸ್ಮರಣವು ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲದ ವಿಚಾರವು ಮನುಷ್ಯನ ತತ್ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವನ ಪರಮತ್ತೆಯನ್ನು ಗೈ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು.

೨ ಭಕ್ತಿಯೋಗ

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಮಹಾಚಾರ್ತಕ್ರಮಸಾರವಾಗಿ 'ಭಕ್ತಿಯೋಗವು' ಅದರಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸ್ನೇಹ. ಭಕ್ತಿಯೋಗವೆಂದರೆ ಸ್ನೇಹ

ವೆಂಬ ಉಪಾಯ. ಈ ಯೋಗವು ಭಗವಂತನು ಸರ್ವಶಕ್ತನು ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಶರಣಾಗತರಾದವರಿಗೆ ಅವನ ಅನುಗ್ರಹ ದೊರೆಯುವುದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಮುಖ್ಯವಾದ ದಯಾಸಾಗರಣಾದ ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹ ಪಡೆಯಲು ಅವನಿಗೆ ಭಕ್ತಿ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಶರಣಾಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಮಾದವ ಸ್ವೇಚ್ಛೆ ಅವನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವೇಚ್ಛೆ ಮಾನುಷದೇವತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಈ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಹಿತ ವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕೆಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಭಕ್ತಿಗೋಸ್ಕರ ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುವುದು. ಈ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವು ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವಾದರೋ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸುವುದು ಬಹು ಸುಲಭವಾದುದು. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮಾಡುವವನು ಕರ್ಮಯೋಗಿಯಂತೆ ಸಂಸಾರಬಂಧದಿಂದ ಮೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಸೇರುವನು.

II ಗೀತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ವೇದದಂತೆ ಗೀತೆಯೂ ಪ್ರಪಂಚತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವರು ವೇದಸಮ್ಮತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವೂ ಗೀತೆಯೆಂದುಪದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಮೇಯವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಅದರ ವಿಭಿನ್ನ ಆಚಾರ್ಯರು ಗೀತಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರು. ಈ ಆಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಮುಖರು. ಗೀತೆಗೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೇ ಇವರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುರಿ.

೧. ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಗೀತಾರ್ಥವನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಇರುವರು.

ಭಗವಂತನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ ಅದರ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗೋಸ್ಕರ ಮಂಚಿ ಮೊದಲಾದ ಋಷಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅವರಿಗೆ ವೇದೋಕ್ತವಾದ 'ಪ್ರವೃತ್ತಿಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಅವಂತರ ಸನ್ನಿಹಿತ ಸನ್ನಿಹಿತವಾದ ರಾದ ಋಷಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅವರಿಗೆ 'ನಿವೃತ್ತಿಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನನೈವಾರ್ಯ

ಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಈ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳೂ ವೇದಸಮ್ಮತವಾದುವುಗಳು. ಇವು ಪ್ರಪಂಚಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುವುಗಳು. ಧರ್ಮವು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಐಹಿಕಮುಖವನ್ನೂ ಪರಲೋಕದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವುದು. ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನೇರಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೊದಲಾದ ಚತುರ್ವರ್ಣದವರು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಆಶ್ರಮವಂತರು ಆಚರಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಧರ್ಮವನ್ನಾ ಜರಿಸುವ ಜನರಿಗೆ ವಿಷಯಕಾಮನೆಯು ಹೆಚ್ಚಿ, ಅದರಿಂದ ಅಧರ್ಮವು ವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದು, ಧರ್ಮವು ನಾಶಹೊಂದುತ್ತಿರಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಪಂಚರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಅಧಿಕತ್ವವಾದ ಸಾರಾಯಣನೆಂದು ಹೆಸರುಳ್ಳ ವಿಷ್ಣುವು ವಸುದೇವನಿಂದ ದೇವಕಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅವತರಿಸಿದನು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯರಕ್ಷಣೆಯೇ ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮರಕ್ಷಣೆಯೇ ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ರಕ್ಷಣೆ. ಇದೇ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರತಿಷ್ಠಾಕಳ.

ಭಗವಂತನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಗುಣಪೂರ್ಣನು. ಆದಕಾರಣ ಧರ್ಮರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೇನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವೈದಿಕವಾದ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ತೋರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದನು. ಇದೇ ಉಪದೇಶವನ್ನೇ ಸರ್ವಜ್ಞರಾದ ವೇದವ್ಯಾಸರು ಗೀತೆಯೆಂಬ ಏಳುನೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಏನಿರಿಸಿರುವರು.

ಈ ಗೀತೇಶಪದೇಶವು ಸಮಸ್ತ ವೇದಾರ್ಥದ ಸಾರವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು. ಅದಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಜನಗಳು ಗೀತೆಯು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿರುವರು.

ಗೀತೇಶಪದೇಶಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿಯೇ ಫಲ. ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗಾಗುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ನನ್ನನ್ನೇ ಶರಣುಹೊಂದು (ಸರ್ವಧರ್ಮಾನ್ ಶಂಕೃತ್ಯ ನಾಮೇಕಂ ಶರಣಂ ವ್ರಜ)" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಐಹಿಕ ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಧರ್ಮವು ಫಲೋದ್ದೇಶರಹಿತವಾಗಿ. ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣೆಯಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು; ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಾಧಿಕಾರವೂ, ಜ್ಞಾನವೂ, ಪರಮಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನೂ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನರ್ಪಣೆಮಾಡಿ (ಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಾರಾಧಯ ಕರ್ಮಾಣಿ)", "ಯೋಗಿಗಳು ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಫಲಾಭಿಮಾನಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ಮಮಾಡುವರು (ಯೋಗಿನಃ ಕರ್ಮ ಕುರ್ವಂತಿ ಸಂಗಂ ಶ್ರುತ್ವಾಫಲಾತ್ಮಕುದ್ಧಯಃ)" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ನಿವೃತ್ತಿಧರ್ಮವು ಪರಮ

ತ್ತೇಯಿಸಿ ಸಾಧನವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಜ್ಞಾನವೈರಾಗ್ಯಗಳು ಸ್ವಯಂ ಶ್ರೀಯೋರೂಪ ಮತ್ತು ಪರಮಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ.

ಹೀಗೆ ಗೀತೆಯು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಪರಿಬ್ರಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವಾದ ವಾಸುದೇವನೊಬ್ಬ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ತೋಳ ಮತ್ತು ಮೋಹದಿಂದ ಮನೋವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸ್ವಧರ್ಮಪರಿತ್ಯಾಗ ವನ್ನೂ ಪರಧರ್ಮಾಭಿವೇಷಯನ್ನೂ ಮಾಡುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಧರ್ಮವಾದ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪರಧರ್ಮವಾದ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಲಕ್ಕೇಡಿಸುವ ವೈತ್ತಿಯವಾದ ಅರ್ಜುನನೇ ಉದಾಹರಣೆ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜನರಿಂದ ಸ್ವಧರ್ಮವೇ ಆಚರಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಅದು ಫಲೋದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಸೇರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಅನಿಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಜನ್ಮ, ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖವೆಂದೆನಿಸುವ ಸಂಸಾರಬಂಧವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ಸಮಸ್ತ ಸಂಸಾರಕಥೆ ತೋಳನೋಡುಗಳೇ ಬೀಜಗಳು. ಇಂತಹ ಸಂಸಾರವು ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಅತ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

ಅತ್ಯನು ಜನ್ಮ ಮೊದಲಾದ ವಿಕಾರರಹಿತನು; ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇವನು ಕರ್ತೃತ್ವವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಯೇ ಅತ್ಯಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುದು. ಇದುಳ್ಳವರು ಸಾಂಖ್ಯರು. ಈ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅಧಿಕಾರಿಯು ಅತ್ಯನು ದೇಹ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಸ್ವರೂಪವಿಂತಹುದೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದುಳ್ಳವರು ಯೋಗಿಗಳು. ಯೋಗಿಗಳು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವನ್ನಾಚರಿಸಲು ಅತ್ಯನು ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅತ್ಯನು ಅಕರ್ತೃವೆಂದೂ, ಯೋಗಿಗಳು ಅವನು ಕರ್ತೃವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿರುವುದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. "ಕರ್ಮಾಕ್ರಂತ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ನೀನು ಸಮ್ಮತಿಸಿದರೆ (ಜ್ಞಾನಿಯೇ ಡೀಕಾ ಕರ್ಮಾಣಿ)" ಮತ್ತು "ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಶ್ರೇಷ್ಠ? ಅದರ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ನನಗೆ ಹೇಳು (ಯಚ್ಚೈಯ ವತಯೋರೇಕಂ ತನ್ನೇ ಬ್ರೂಹಿ ಸುನಿಶ್ಚಿತಂ)" ಎಂಬ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇದೇ ವಿರೋಧವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುವುವು.

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು; ಇದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ತಾನು ಅಕರ್ತೃನೆಂದು ತಿಳಿದು ಫಲಾಭಿಸಂಧಿ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು

ಕರ್ಮ ಮಾಡುವನು. ಅದುದರಿಂದ ಈ ಕರ್ಮವು ಅವನಿಗೆ ಬಂಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "ಕರ್ಮಮಾಡುವನಾದರೂ ಬದ್ಧನಾಗುವುದಿಲ್ಲ (ಕುರ್ಮನ್ನ ಪಿ ನ ಲಿಪ್ಯತೀ)" "ಕರ್ತೃವಲ್ಲ; ಬದ್ಧನಲ್ಲ (ನ ಕರೋತಿ ನ ಲಿಪ್ಯತೀ)" ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "ಜನಕ ಮೊದಲಾದವರು ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದರು (ಕರ್ಮಣೈವ ಹಿ ಸಂಸಿದ್ಧಿಮಾಸ್ಮಿತ್ಯಾ ಜನಕಾದಯಃ)" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜನಕ ಮೊದಲಾದವರು ಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕರ್ಮಮಾಡಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಅವರು ಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಸತ್ಯಶುದ್ಧಿಯೆಂಬ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೋ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೋ ಪಡೆದರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. "ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಕರ್ಮದಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನಾರಾಧಿಸಿ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು (ಸ್ವಕರ್ಮಣಾ ತಮುಚ್ಚತ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಂ ವಿಂದತಿ ಮಾನವಃ)" ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಅನಂತರ "ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು ಹೇಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೋ (ಸಿದ್ಧಿಂ ಪ್ರಾಪ್ನೋ ಯಥಾ ಬ್ರಹ್ಮ)" ಎಂದು ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠನಾಗದಿರಲೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯವು ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿ. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಸಂಪಾದನೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂಬುದು ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶ.

೨ ಗೀತೆಯು ಮತ್ತೆ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು

"ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ತನ್ನ ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸಿ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು (ಸ್ವೈ ಸ್ವೈ ಕರ್ಮಣ್ಯಾಭಿರತಂ ಸಂಸಿದ್ಧಿಂ ಲಿಪ್ಯತೀ ನರಃ)" ಎಂಬುವ ವಚನಾನುಸಾರ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದು ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವವರಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಅವನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮಾತಿರಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ ಹುಟ್ಟಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗ, ಜ್ಞಾನಯೋಗ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯ ಇವುಗಳಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಭಕ್ತಿಯ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಗೋಚರನಲ್ಲ. "ಭಕ್ತಿಯ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಪಾಪ ಹೊಂದಲ್ಪಡತಕ್ಕವನಲ್ಲ (ಭಕ್ತ್ಯಾತ್ಮನಸ್ತಯಾ ಶಲ್ಯಃ)" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಭಕ್ತಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದೇ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ.

ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೂರು ಪಟ್ಟಿಗಳುಳ್ಳದು. ಪಟ್ಟಿವೆಂದರೆ ಅರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಸಮೂಹವೆಂದರ್ಥ. ಗೀತೆಯ ೧೮ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವೊಂದಲನೆಯ ಅರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಪ್ರಥಮಪಟ್ಟಿವೆನಿಸುವವು. ಎರಡನೆಯ ಅರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ದ್ವಿತೀಯಪಟ್ಟಿವೆನಿಸುವವು. ಮೂರನೆಯ ಅರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ತೃತೀಯ ಪಟ್ಟಿವೆನಿಸುವವು. ಪ್ರಥಮಪಟ್ಟಿದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ಆನಂದರೂಪನೆಂದೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯದಿಂದಮುಕ್ತನಾದ ಸುಖವು ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದುಬೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಯೋಗಗಳು ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವು. ದ್ವಿತೀಯ ಪಟ್ಟಿದಲ್ಲಿ ಸಕಲ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣನಾದ ನಿರ್ದೋಷನಾದ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಯವಾದ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಯೋಗಗಳಿಗೆ ಫಲರೂಪವಾದ ಭಕ್ತಿಯೋಗವು ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ತೃತೀಯಪಟ್ಟಿದಲ್ಲಿ ಪುರುಷಸ್ವರೂಪಿಗಳೆಂಬ ಚಿದಚಿತ್ತತ್ವಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚವೂ, ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಈಶ್ವರನೂ, ಈಶ್ವರನನ್ನು ಹೊಂದಲು ಉಪಾಯವಾದ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಭಕ್ತಿಯೋಗವೂ ಬಿಚ್ಚಾಗಿ ವಿಶದಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

೩. ಗೀತೆಯು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು

ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಗೀತಾರ್ಥಸಾರವೆಂದು—'ಸರ್ವಭಾಷಾಸಹಾಯನಾದ ವೇದೈಶ್ವರಸಮಧಿಗಮ್ಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಸರ್ವಜಗತ್ತಿಗೂ ಯಾವ ಅಂಶದ ವಿನಾಯಿತಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಕರ್ತೃ, ಅವನ ಈ ಸ್ವರೂಪದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಬಂಧ. ಅದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಆವೇಶಿಸುವುದು. ಇದರ ವಿವರವು ಜಟಿಲ. ಇದ್ದಿಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯ. ಯಾವುದೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ಸಾಧನವೂ ಶುದ್ಧ. ಯಾವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದ ಕರ್ಮಭಕ್ತಿಗಳು ಬೆರೆತಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಾಧನವು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದ ಕರ್ಮಭಕ್ತಿಗಳು ಬೆರೆತರೂ ನಿರರ್ಥಕ. ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧವಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೊಂದೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ' ಎಂದು.

ಇದರ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನಪರವಾದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ವಿಶದವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಉಪಕಾರವಾಗುವುದು. ಈ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೀತಾರ್ಥವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದಾದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸುವ ರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳ ಗೀತಾ ವಿವೃತಿ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಗೀತೆಯು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಕ. ಅದು ಸರ್ವರ ಅದರಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರ. ಅದರೂ ವೇದಪ್ರತಿ

ಪಾದಿತವಾದ ಶುದ್ಧವಾದ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪರಮತ್ತೇಯವಾಗಿರುವ ಪೂರ್ಣ ಸಾಧನ ಎಂದು ಸಮೀಕರಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಗೀತಾವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸ್ವಲ್ಪಲದ್ವಷ್ಟಿಯೂ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ವಿಚಾರಪರಂಗೆ ಪ್ವಾಯಿಕವಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಸೂತನವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಿತವಾಗುವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧನವಾಗುವವು. ಮಾನವನ ಮತ ಅಥವಾ ಆಚಾರ ಯಾವುದೇ ಆಗಲಿ ಈಗ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿ ಲಿರುವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದರ ನಿರಾಕರಣೆ ಅಥವಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಮಾಡಿದ್ದರೆ ಅವನ ಮತಾಚಾರಗಳಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗದ ಭಾವಗಳು ಮನಶ್ಶಾಂತಿಗೆ ಒದಗುವುದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ತಪಸ್ಸಾಧನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶ. ಕೇವಲ ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದಲೇ ಮಾನವನ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಭಾವನೆಗಳು ರೂಪಿತವಾಗಲಾರಂಭಿಸುವವು.

ವಾಷಿಂಗ್ಟನ್ ಇರ್ವಿಂಗ್ (Washington Irving) ಎಂಬಾತನು "ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ರೈಟರ್ಸ್ ಆನ್ ಅಮೆರಿಕ (English writers on America) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ "... sound moral and religious principles, which give force and sustained energy to the character of a people; and which, in fact, have been the acknowledged and wonderful supporters of their own national power and glory." (Great Essays P. 167) (....ಅಬಾಧಿತವಾದ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳು ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಜನಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವವು ಮತ್ತು ಅವೇ ಆ ಜನರ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡತನಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲರಿಂದಲೂ ಮಾನಿತವಾದ ಮತ್ತು ಅಶ್ವರ್ಯಕರವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ಆಧಾರ) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಸರ್ವಕಾಲ ಸರ್ವದೇಶಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಗೀತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ವಿಶ್ವವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಿಕೊಡುವುದೇ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಭೇದಗಳ ತುಲನಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ವೇದ ಮತ್ತು ಗೀತೆಯ ದಿಳಿಕಿನಲ್ಲಿ ಈ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹ ಎಂಬ ಇಡೀ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಈ ಇಡೀ ಗ್ರಂಥದ ದಿಳಿಕಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೇದ ಮತ್ತು ಗೀತೆಯನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೇವೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮತೀಯವು.

i ಗೀತಾವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನಿವೃತ್ತಿಧರ್ಮ ಈ ಎರಡೂ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ವಾದ. ಕರ್ಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ

ಭಕ್ತಿ, ಭಕ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಎಂದು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ವಾದ. ಆದರೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ನಿವೃತ್ತಿ ಈ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳೂ ಮುಖ್ಯ. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನರೂಪವಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಭಕ್ತಿಗಳ ಬೆರಕೆಯಿದ್ದ ಜ್ಞಾನದ ನಿರರ್ಗಳ ಮಹತ್ವವು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವನಿರೋಧವೆನಿಸುವುದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿಧರ್ಮವಿರುವವನಿಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಧರ್ಮ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಕರ್ಮಭಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ರಮಿಸುವವನು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲ ರಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವವೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರು ಈ ವಿರೋಧ ಸರಿಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ನಿರರ್ಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಮೊದಲು ಗೀತೆಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಪರಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ದೃಷ್ಟಿಭೇದದಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಕರ್ಮಯೋಗ, ಇದೇ ಭಕ್ತಿಯೋಗವೆಂದೂ, ಗೀತೆಗೆ ಗೀತೆಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿದರು. 'ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ಇವರು ಗೀತಾಪಾಠ್ಯ ಮತ್ತು ಗೀತಾತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬ ಎರಡು ಬುದ್ಧಿಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮೇಯದೀಪಿಕಾ, ಗೀತಾವಿವೃತಿ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪರಂಪರೆ ಇರುವುದು. ಇವುಗಳ ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹವು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು.

ii ಗೀತೆಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ

ಗೀತೆಯ ಉಪನಿಷತ್ವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ ಎಂದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಆದರೆ ಅದು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಕೃಷ್ಣನ ವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ವೇದವ್ಯಾಪರ ವಾಕ್ಯ. ಅದು ಪೌರುಷೇಯ. ಅದು ಆಪೌರುಷೇಯವಾದ ಉಪನಿಷತ್ವು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಅದು ಭಗವಂತನ ವಾಕ್ಯವೆಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೃಷ್ಣನು ಭಗವಂತನಾದುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ರೋಚಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕಾರಣವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಗೀತೆಯು ಆಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದರೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ವೇದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವೆಂದರೆ ಅದು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ವೇದವೇ ಪರತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಪರಮಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡಬೇಕು. ಅದು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವೇದಾನುಕೂಲವಾದರೆ, ವೇದ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನಸರವಾದುದೆಂದ ಗೀತೆಯ ನಿಯಮವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಸರವಾಗಬೇಕು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅದು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರವೃತ್ತಿಧರ್ಮವು ಪರಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಅದು ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು

ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದೆ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದೆ ಭಕ್ತಿಯೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಭಕ್ತಿಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರಭೇದಗಳಾಗಿ ಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅವು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲವಾದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನನಿರೂಪವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅದು ಜ್ಞಾನವುಯವೇ ಆಗಿರುವುದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ವೇಚ್ಛ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದು ಜ್ಞಾನವುಯವೇ ಆಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ನಿಶಿಷ್ಟಾಕಾರವಾದ ಎಂದರೆ ದೃಷ್ಟಿಭೇದದಿಂದ ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲರ್ಹವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ವೇದದ ವಿಷಯ. ಅದಕ್ಕನುಯಾಯಿಯಾದ ಗೀತೆಗೂ ಅದೊಂದೇ ವಿಷಯ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗೀತೆಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೋಗತಾತ್ಪರ್ಯ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುವುದು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಗೀತೆಗೆ ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಸಂಗತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯೋಗತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬಲ್ಲಿ, ಯೋಗವೆಂದರೆ ಉಪಾಯ. ಅದು ಭಗವಂತನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ವು ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಗೀತೆಯ ಒಂದೇ ವಿಷಯ. ಇದನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಮಹಾನುಭವು ಕೃಷ್ಣನು ಮತ್ತು ವೇದವ್ಯಾಸರದು. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದಲೇ ಅವರು ಉಪನಿಷತ್ ಬ್ರಹ್ಮನ ಎಂದರೆ ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಸ್ತೃತವೆನಿಸಿ ಅಂಶ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಜ್ಞಾನಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲದೆ ಭಗವದವತಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ಇದರ ಭಾವ. ವೇದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಗೀತೆಯು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಇರುವುದು. ಈ ವಿಷಯ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಸಪರಿಕರವಾದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಮತ್ತು ಐಹಿಕಾಮುಷ್ಮಿಕಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾಗುವುದು.

iii ಗೀತೋಪದೇಶ : ಅದು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ

ಗೀತೆಗೆ ಗೀತೆಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಅದು ೧೮ ಅಧ್ಯಾಯಗಳುಳ್ಳದು. ಅದು ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪಟ್ಟಿ. ಹೀಗೆ ಅದು ಮೂರು ಪಟ್ಟಿವುಳ್ಳದು. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲು ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾದ ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ, ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಕುತೂಹಲವಿರುವುದು. ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಎಂದರೆ ನಿಮಿತ್ತ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಗೀತೋಪದೇಶವು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸಿರುವುದು. ಅರ್ಜುನ ಕ್ಷತ್ರಿಯ. ಯುದ್ಧವು ಅವನ ಧರ್ಮ. ಅದು ಧರ್ಮಯುದ್ಧ ಎಂದರೆ ಭಗವತ್ಪ್ರಜಾರೂಪವಾಗಿ ಭಗವತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವವರ ನಿಗ್ರಹ. ಅರ್ಜುನನು ಸಂದೇಹ ಭ್ರಾಂತಿಗಳಿಂದ ಕರ್ತವ್ಯ ಮೂಢನಾಗುವನು. ಅವನ ಸಂದೇಹ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದು.

೧ ಅಧ್ಯಾಯ : ಅರ್ಜುನನ ವಿಷಾದಯೋಗ

ಉಭಯ ಸೈನ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ರಥವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಅರ್ಜುನನು ಆ ಸೈನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಿತ್ತಗರು, ಪಿತಾಮಹರು, ಅಜಾಯರು, ವನಾಮಲರು, ಭ್ರಾತೃಗಳು, ಪುತ್ರರು, ಮಾತೃರು, ಸ್ನೇಹಿತರು, ಶ್ವಕುರರು, ಆಪ್ತರು ಇವರನ್ನು ನೋಡಿದನು. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಮೋಹತೋಷಗಳಂಟಾದುವು. ಆ ಬಂಧುಗಳಲ್ಲಿ ಮೋಹದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಕರುಣಾಂಟಾಯಿತು. ಕಾರುಣ್ಯದಿಂದ ವಿಷಾದವುಂಟಾಗಿ ವಿಷಾದದಿಂದ ಈ ಭಾವಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

೧. ಅವನಿಗೆ ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ ತ್ರಾಣವಿಲ್ಲ; ಬುದ್ಧಿಭ್ರಮಣೆಯಾಗಿದೆ; ಅಪಶಕುನಗಳು ತೋರುತ್ತಿವೆ; ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿದೆ ಎಂದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ; ಅವನಿಗೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಜಯ ಬೇಡ; ರಾಜ್ಯವೂ ಬೇಡ ಮತ್ತು ಸುಖವೂ ಬೇಡ; ಯಾರಿಗೋಸ್ಕರ ರಾಜ್ಯ ಸುಖಗಳೋ ಅವರೇ ಈ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಮರಣೋನ್ಮುಖರಾಗಿರುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಬೇಡ. ಇವೆಲ್ಲ ಅವನ ಬಂಧುಮೋಹದ ಕಾರ್ಯ.

೨. ಶತ್ರುಗಳನ್ನಿಡಿದ ಬಂಧುಗಳನ್ನು ಕೊಂದರೆ ಪಾಪ ಬರುವುದೆಂದು ಅವನು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದ ತನಗೆ ಸುಖವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ರಾಜ್ಯಲೋಭವೇ ಕಾರಣವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ.

೩. ಕುಲಕ್ಷಯ ಮಾಡಿದರೆ ದೋಷ, ಅದೇ ಮಿತ್ರದೋಷ. ಮಿತ್ರದೋಷ ಮಾಡಿದರೆ ಪಾಪ. ಇವುಗಳಿಂದ ಪರಾಂಗಳು ಸಾಧ್ಯವೆ.

೪. ಕುಲಕ್ಷಯವಾದರೆ ಕುಲಧರ್ಮಗಳೂ ನಾಶಹೊಂದುವುವು. ಧರ್ಮ ನಷ್ಟವಾದರೆ ಅಧರ್ಮವೃದ್ಧಿ. ಅಧರ್ಮವೃದ್ಧಿಯಿಂದ ಕುಲಸ್ತ್ರೀಯರು ಕೆಡುವರು. ದುಷ್ಟರಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಂದ ವರ್ಣಸಾಂಕರ್ಯವಾಗುವುದು. ಅದರಿಂದ ಕುಲಕೃತ್ಯ ಕುಲನಾಶಕರಾಗೂ ನೆರಕವಾಗುವುದು.

೫. ಈ ದೋಷದಿಂದ ಪಿತೃಗಳ ಪರವಾದ ಪಿಂಡೋದಕಕ್ಕಿಂತ ಯಗಳಿಗೆ ಲೋಪಬರುವುದು. ಶಾಶ್ವತವಾದ ಕುಲಧರ್ಮ ಜಾತಿಧರ್ಮಗಳೂ ಲೋಪಹೊಂದುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದವರಿಗೆ ನೆರಕವಾಸ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಳುವುವು.

೬. ಅಯ್ಯೋ ! ನಾವು ರಾಜ್ಯಲೋಭದಿಂದ ಮಹಾಪಾಪಮಾಡಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರತೀಕಾರಮಾಡಲು ಇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮತ್ತು ಶಸ್ತ್ರಹೀನರಾದ ನನ್ನನ್ನು ದೈತರಾಷ್ಟ್ರದ ಮಕ್ಕಳು ಕೊಂದರೆ ನನಗೆ ಕ್ಷಮೆವಾದೀತು" ಎಂದು.

ಅರ್ಜುನನ ಈ ಪ್ರಲಾಪವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೃಷ್ಣನು "ಈ ನಿನ್ನ ಭಾವ ಕೆತ್ತಲ. ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಸ್ವರ್ಗಸಾಧಕವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕೀರ್ತಕರವಲ್ಲ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಾದ ಹೊಂದಿದ ಅರ್ಜುನನು ಸಾಮಾನ್ಯನಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ತಾನು ತಿಳಿದಿರುವುದೇ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವಿದೆ. ಅದು ತಪ್ಪಿದರೆ ನೆರಕವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಬಂಧುಮೋಹ, ಬಂಧುರಕ್ತಕ್ಕೆ, ತಾನು ತಿಳಿದ ವರ್ಣಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಲೋಪ ತರದಿರೋಣ, ಪಿತ್ಯಪೂಜೆ, ಸ್ವಜನ ವಿಕಸಯದಲ್ಲಿ ಲೋಭವಿಲ್ಲದಿರೋಣ ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದಿರಲು ಅತ್ಯವಾಜ, ಇವನ್ನೇ ಪರಮಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆ. ಅದೇ ಕ್ಷೇಮಕರವೆಂದು ಅವನ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಹೀಗೆ ೪೬ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ವಿಷಾದವು ವಿವೃತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನವಿಷಾದಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು.

೨ ಅಧ್ಯಾಯ : ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ

ಅರ್ಜುನನ ಈ ದೃಢಧರ್ಮವನ್ನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಕೆತ್ತಲ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೀಯಾಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಿಸಿದರೆ ಅರ್ಜುನನ ಧರ್ಮವೇ ಲೋಕಧರ್ಮ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಹೀಯಾಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸುವ ಧರ್ಮ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅಪರಿಚಿತ. ಈ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಅಂತರ ಎಂತಹುದೆಂದರೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಅರ್ಜುನನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕೆತ್ತಲ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೀಯಾಳಿಸಬೇಕಾದ ಅಂತರ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ವಿಚಾರಪರರಾದವರಿಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕುತೂಹಲ ಹುಟ್ಟಿದಿರದು.

ಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನ ಭಾವವನ್ನು ನಪುಂಸಕವೆಂದು ಕರೆದು ಆ ಹೃದಯದೊಳಗಿರುವ ಬಿಟ್ಟು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸನ್ನದ್ಧನಾಗೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಇದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಅನುಗ್ರಹರೂಪವಾಗಿ ತಾನು ದೃಢವೆಂದು ನಂಬಿದ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಂದೇಹವು ಮೂಡಿ, ಪುನಃ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವನು.

"(೧) ಪೂಜಾರ್ಹರಾದ ಭೀಷ್ಮದ್ರೋಣರನ್ನು ಬಾಣದಿಂದ ಹೇಗೆ ಹೊಡೆಯಲಿ ? ಗುರುಗಳನ್ನು ಸಂತಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಛೇದಕಾರ್ಯವು ಶ್ವಾಪ್ಯವಲ್ಲವೇ ?

(೨) ಯಾವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಸು, ಯಾವುದಲ್ಲ ? ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಜಯವೇ ಅಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಪಜಯವೇ ಅಗುತ್ತದೆಯೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ.

(೩) ಧಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಕೊಂದು ನಾವು ಜೀವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

(೪) ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕೃಪಾತೆಯುಂಟಾಗಿ ಧರ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಘೋರ ಎಂದರೆ ಛಿಂತಿಯುಳ್ಳ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗಿರುವೆನು.

(೫) ನನಗೆ ಯಾವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ? ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅದನ್ನು ನನಗೆ ಉಪದೇಶಿಸು. ನಾನು ನಿನ್ನ ಶಿಷ್ಯ. ನಿನ್ನನ್ನೇ ಶರಣುಹೊಂದಿದ್ದೇನೆ.

(೬) ನಾನು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ದೇವತೆಗಳ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನೂ ಹೊಂದಬಹುದು. ಆದರೆ ನನಗೆ ಈ ಯುದ್ಧ ಕರ್ಮವು ಕೊಡುವ ಶೋಕಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ" ಎಂದು.

ರಾಜ್ಯ ಅಥವಾ ಸುರರಾಜ್ಯ ಬಂದರೂ ಶೋಕ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನ ಭಾವ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದ ಅರ್ಜುನನು ಧನುರ್ಬಾಣವನ್ನು ಬಿಡುಬಿಡು ಯುದ್ಧಮಾಡು ವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ ಸುಮ್ಮನೆ ಕುಳಿತನು.

ಹೀಗೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ತಾನು ತಿಳಿದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೂ, ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾದನ ವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಿಯ ಇಡ್ಡಿಯೂ, ಕೃಷ್ಣನೇ ತನಗೆ ಗುರುವೆಂಬ ನಿರ್ಣಯವೂ, ಕೃಷ್ಣ ವಲ್ಲಭಿಯೇ ರೀತವಾದ ಮನೋಧರ್ಮವೂ ಉಂಟಾಗಿ, ತನ್ನ ಶೋಕಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬೀಮೂಲಕ ತಾನು ಮುಂದೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು ಸರ್ವಶೋಕಪರಿಹಾರಕವಾದ ಪರಮಮಹತ್ವವುಳ್ಳ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾದನ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವನು. ಇದೇ ಸಾಧುವಾದವನಿಗೆ ಬರಬಹುದಾದ ತತ್ತ್ವಜಿಂತೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಮೊದಲು ಅವನಿಗೆ ನಾನಾ ಕಾರ್ಯವುಳ್ಳ ಅಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಮೋಹ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರವಧಿಕವಾದ ವ್ಯಾಪಾರ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹ ದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಬಂದು ಅದೇ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಗುರುಲಾಭವಾಗಿ ಆ ಗುರುವಿನಿಂದ ಹೊಂದಬಹುದಾದ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಗೌರವಭಾವ ವಿಯುವುದೇ ಅವನ ಸಾಧುವನದ ಲಕ್ಷಣ. ಅರ್ಜುನನು ಸಾಧುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಗುರುಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುವಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಪ್ರಸಾದವು ದೊರಕು ತಿರುವುದು. ಅರ್ಜುನನ ಮೋಹ ಮತ್ತು ಸಂದೇಹಗಳ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಿತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾದನವಾದ ಜ್ಞಾನ ಕೊಡಲು ಮತ್ತು ಈ ಮೂಲಕ ದೋಷಕ್ಕೆ ತಿಗಿ ಹೇಳುವಾದ ಧರ್ಮಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ ಮಾಡಲು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಪರಮಾನುಗ್ರಹದಿಂದ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೧ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ೧೮ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಪೂರ್ತಿ ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಭಗವಂತನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡುಂಟಾದ ಭಕ್ತಿಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಇರುವ ಭಗವಂತನ ಆರಾಧನರೂಪದಿಂದಲೂ ಸ್ವವಿಹಿತವಾದ ಧರ್ಮದಿಂದಲೂ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಭಗವಂತನ ದೈವಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಬಂಧಿಗಳು ಇವರ ನಿಗ್ರಹವೇ ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಪರಮಧರ್ಮ. ಇದನ್ನು ಬಂಧುಸ್ನೇಹದಿಂದ ಅಧರ್ಮವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದು ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದಂತೆ ಸಂದೇಹವುಳ್ಳ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಕುರಿತು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ನಿಗ್ರಹರ ಧರ್ಮ, ಅದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಅರ್ಜುನನು ಧರ್ಮವೆಂದು

ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಅಧರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ೧೮ನೆಯ ಒಟ್ಟು ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಉದ್ದೇಶ ವುಳ್ಳ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಮೊದಲು ಅರ್ಜುನನ ಶೋಕಕ್ಕೆ ಅವನ ಅವನೇಕವೇ ನಿಮಿತ್ತ, ಅವನ ಶೋಕವು ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಕವಲ್ಲವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದನು. ಅವನ ಶೋಕಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ, ಜೀವರು ನಿತ್ಯರು, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರ ಗೋಚರ ಶೋಕವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ; ದೇಹನಾಶವಾಗುವುದು ಸ್ವಭಾವ, ಈ ನಿಮಿತ್ತ ದಿಂದ ಶೋಕ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ದೇಹವೇ ಜೀವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಭ್ರಾಂತಿ; ಒಂದೇ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಕೌಮಾರ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ವಿಕಾರಗಳಿದ್ದರೂ ಜೀವನಿಗೆ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಜೀವನು ದೇಹದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು; ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದಲೂ ದೇಹವೇ ಜೀವ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದಲೂ ದುಃಖವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು. ಅಭಿಮಾನವೇ ದುಃಖಕಾರಣವೆಂದು ತೋರಿಸಿ, ಅಭಿಮಾನರಹಿತವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾಗುವನೆಂದು ಉಪಪಾದಿಸಿದನು.

ಜೀವನು ನಿತ್ಯನಾಗಿ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಅವನು ಅನಾದಿನಿತ್ಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬನು. ಆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅವನಿಗೆ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಜೀವನದಾದ ನಮಾತ್ತಿರುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ನಾಶವಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಸತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರ, ಅವನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ. ಜೀವನು ತಾನು ಕರ್ತೃ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಿ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಪರಮಾತ್ಮನದು ಎಂದು ಮತ್ತೆರವಿಲ್ಲದೆ ಮತ್ತು ಅಸೂಯೆಯಿಲ್ಲದೆ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪೂಜೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿ 'ನಾನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತೇನೆ', 'ನಾನು ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬುದು ಶುದ್ಧ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ತೋರಿಸಿ, ಈ ಸರ್ವ ಕರ್ತೃವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯ ವನ್ನು ಕಾಲಕಾಲವೆನಿಸುತ್ತನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದನು. ಇಡೀ ೧೮ನೆಯ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದು:—

"ಅರ್ಜುನ! ನೀನು ಸದಾ ಹರಿಯ ಪರತಂತ್ರ. ನಿನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ನೀನು ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ನೀನು ವಿಧಿನಿಷೇಧಬದ್ಧ. ನೀನು ಸರ್ವಥಾ ಪರತಂತ್ರನೆಂದು ಅದರ ಅರ್ಥ. ನೀನು ತಿಳಿದ ಧರ್ಮ ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮಪರವಾದ ಧರ್ಮವೇ ಧರ್ಮ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಹಿಮೆ ಅದ್ವಿತ. ಅವನನ್ನು ಅಶ್ವರ್ಯದಿಂದ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವವನೇ ಸಾಧು. ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನಿಯೂ ದುರ್ಲಭ. ಇದು ನೀನುಮೊದಲು ಸರ್ವರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತು. ಈ ಕಾರಣ ನೀನೇ ಶೋಕ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಇದು ಧರ್ಮಯುದ್ಧ. ಇದನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೇ ಅಕೀರ್ತಿ. ಅದೇ ಅನರ್ಥ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದ ನೀನಿಗೆ ಸುಖವಿಲ್ಲ, ದುಃಖವಿಲ್ಲ; ಲಾಭವಿಲ್ಲ, ನಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಜಯವಿಲ್ಲ, ಅಪಜಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಯುದ್ಧಮಾಡು. ನೀನಿಗೆ ಪಾಪವಿಲ್ಲ, ಇದೇ ಜೀವೇಶ್ವರತತ್ತ್ವಗಳ ಜ್ಞಾನ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಉಪಾಯ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಈ ಉಪಾಯಕ್ಕೆ ಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಉಪಾಯವುಳ್ಳ ನಿನಗೆ ಕರ್ಮಬಂಧ ಹೋಗುವುದು. ಇದು ಆರಂಭಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕಾರಕ. ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ತತ್ವದ ಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ವಿಧ. ನಿರ್ಣಯಹೀನರಿಗೆ ಅದು ಅನೇಕ ವಿಧ. ತತ್ವ ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲದವರು ವೇದಕ್ಕೂ ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಕರ್ಮವೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಪ್ರಕೃತಿಯ ತ್ರಿಗುಣ ಎಂದರೆ ಸತ್ವರಜಸ್ವ ಮೋಹವಾದ ಬಂಧದಿಂದ ಮೋಹಿತರಾಗಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಆಪಾತತಃ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಮೇಲೆ ತೋರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿ ವೇದದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವೃಥಾ ವಾದಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನೀನು ಮಾತ್ರ ಆ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಬಿಡು. ಕರ್ಮದಿಂದ ಅನರ್ಥ. ಕರ್ಮಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಕರ್ತೃತ್ವಭ್ರಾಂತಿ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಮಾತು. ವೇದದಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಭಗವದ್‌ಜ್ಞಾನ. ಇದು ಸರ್ವ ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನ. ಹೀಗೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಪರಮವಾದ ಕರ್ಮ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬಂದ ಕರ್ಮ. ನೀನಿಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಹತೆ. ಫಲದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಫಲವನ್ನು ದೈವಿಕ ಕರ್ಮ ಮಾಡಬೇಡ. ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಲೂ ಬೇಡ. ಈ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮವೇ ಕರ್ಮಯೋಗ. ಇಂತಹ ಕರ್ಮದಿಂದ ನೀನಿಗೆ ಸಮಾಧಿ ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಶುಕ್ಲಾರ್ಥ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೀನಿಗೆ ನಿಶ್ಚಲವಾದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ನೀನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗುವಿ.

ಸ್ವತಂತ್ರನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಮರೂಪವು. ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದ. ಅವನು ದುಃಖದಿಂದ ತಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಖದಿಂದ ಹಿಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ರಾಗ ಭಯರೋಷಗಳಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಭಗವದಂತಿಕವನ್ನು ವಿನಶ್ಚಿತ್ತವಿಲ್ಲ. ಶುಭಾಶುಭಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಅವನನ್ನು ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಬಿಡಿದವನು. ಅವನಿಗೆ ಆಹಾರಮೋಹವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ ಅವನಿಗೆ ವಿಷಯಮೋಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯೋಜಿತನಾದವನು.

ವಿಷಯವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವವನಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಗ, ಸಂಗದಿಂದ ಕಾಮ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿಘ್ನ ಬಂದರೆ ಕ್ರೋಧ, ಅದರಿಂದ ಮೋಹ, ಮೋಹದಿಂದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಧರ್ಮವೆಂದೂ ಅಧರ್ಮವನ್ನು ಧರ್ಮವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವ ಭ್ರಾಂತಿ, ಇದರಿಂದ ನಿರ್ಣಯ ಹೊಂದಿದ ಬುದ್ಧಿಯ ನಾಶ, ಈ ನಾಶದಿಂದ ಆತ್ಮನಾಶ ಎಂದರೆ ನರಕಾಧ್ಯನರ್ಥ. (ಇದೇ ನೀನು ತಿಳಿದ ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಫಾವೆ.) ರಾಗದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ನೀನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಶಾಂತಿ. ಆ ಶಾಂತಿಯಿಂದ ಸಮಸ್ತ ದುಃಖನಾಶ. ಅದರಿಂದಲೇ ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣ ನಿರ್ಮಮನಾಗು.

ನಿರಹಂಕಾರನಾಗು, ನೀನಿಗೆ ಶಾಂತಿ ಬರುವುದು. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಸ್ಥಿತಿ. ಇದುಂಟಾದಮೇಲೆ ಮೋಹವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಸಾಧನ.

ಹೀಗೆ ೨ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ೧೦ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಹತನ ಸಂದೇಹ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ಉಕ್ತವಾಗಿ ಮುಕ್ತ ೬೨ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಮೋಹನಾಶಕ ಶಾಂತಿಯ ಉಪದೇಶವಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು.

೩ ಅಧ್ಯಾಯ : ಕರ್ಮಯೋಗ

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತ ಕರ್ಮವೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಇದನ್ನೇ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ :-

"ಜ್ಞಾನವೇ ದೊಡ್ಡ ದಾದರೆ ಭೋಗವಾದ ಯುದ್ಧಕರ್ಮ ಮಾಡುವ ನನಗೇಕೆ ಹೇಳುವೆ, ಎಂದು ಕೇಳಬೇಡ. ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ನಿವೃತ್ತಕರ್ಮ. ಇದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವಾನುಸಂಧಾನರೂಪ. ಇದು ಅಂತಃಕರಣಬುದ್ಧಿ, ವಿಷಯ ವೈರಾಗ್ಯ, ಶ್ರೇಯಮನನಧ್ಯಾನಪರಮವಾದ ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಾಧನ. ನಿವೃತ್ತ ಕರ್ಮ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವವನಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಯಜ್ಞವೆಂದು ಹೆಸರು. ಯಜ್ಞದಿಂದ ಸರ್ವಜನ್ಯ, ಪರ್ಜಾವ್ಯದಿಂದ ಅನ್ನ, ಅನ್ನದಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಯಜ್ಞವು ಕರ್ಮದಿಂದ, ಕರ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ವೇದದಿಂದ. ಸರ್ವಗತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ. ಈಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮವು ಸರ್ವರಿಗೂ ಕರ್ತವ್ಯ. ಅದಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ನಾಶ. ಜ್ಞಾನವು ಧ್ಯಾನಪರಮವಾದಾಗ ಕರ್ಮಮಾದ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತಸಮಾಧಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದುಂಟಾಗುವವರೆಗೆ ನಿವೃತ್ತಕರ್ಮ ವಿಹಿತ. ಅದು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಉಪಾಹರಣೀಯಾಗುವುದು. ನಿವೃತ್ತಕರ್ಮವು ಇಂದ್ರಿಯನಿಗೃಹ ಮತ್ತು ರಾಗದ್ವೇಷತ್ಯಾಗದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ."

ಹೀಗೆ ೪೩ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ೩ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಎಂಬುದು ವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರಭೇದವೆಂದೂ ಇದೇ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದೂ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಕರ್ಮಯೋಗವೆನಿಸಿತು.

೪ ಅಧ್ಯಾಯ : ಜ್ಞಾನಯೋಗ

"ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :-" ನಿವೃತ್ತಕರ್ಮವೇ ಅನಾದಿಯಿಂದ ಬಂದ ಧರ್ಮ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಪ್ರವರ್ತಕನು ನಾನೇ. ಕೃಷ್ಣನಾಗಿ ಕಾಣುವ ನಾನು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಯ. ನನ್ನ ಸ್ವಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತೇನೆ. ಧರ್ಮಲೋಪ

ವಾಡಾಗಿ ಸಾಧುಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ, ದುಷ್ಟರ ನಾಶಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಯುಗಯುಗದಲ್ಲಿಯೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತೇನೆ. ನೀನು ಧರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸಿದರೆ ನಾಳು, ಪ್ರಪಂಚರಕ್ಷಣೆ ನಿನ್ನದಲ್ಲ. (ಕುಲಪ್ತಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕೆಳುಕ್ಕಾರಿ, ವರ್ಣಧರ್ಮ ಹೋಗುತ್ತದೆ, ನರಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿನ್ನ, ವಾದ ಅಯುಕ್ತ ಎಂದು ಭಾವ.) ಯಾರು ನನ್ನನ್ನು ಹೇಗೆ ಭಜಿಸುತ್ತಾರೋ ನಾನು ಅವರಿಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ಫಲ ಕೊಡುವೆನು. ನನ್ನ ಭಕ್ತರು ನಿಷ್ಠಾನುರಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುವರು. ಇತರರು ಅನ್ಯ ದೇವತೆಗಳನ್ನೇ ಭಜಿಸುವರು. ನಾನೇ ಸರ್ವಯಕ್ಷ ಭೋಕ್ತೃ. ನಾನೇ ಅವರಿಗೆ ಅವರ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಶಿಕ್ಷೆವಾಗಿ ಕೊಡುವೆನು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಆ ಮೋಹದಲ್ಲಿಯೇ ಇಡುವೆನು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವರ ಪೂಜೆಗೂ ನಾನೇ ವಿಷಯ. (ನನ್ನ ಭಕ್ತರೆಲ್ಲರೂ) ಇತರ ದೇವತೆಗಳೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿ. ಎಂದರೆ ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ನನ್ನನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿದ ದೇವತೆಗಳಿರುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಗುಣ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನೂ ನಾನೇ. ಆದರೆ ನನಗೆ ಕರ್ಮಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದು ನಿನ್ನ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ನೀನು ಮಾಡು. ಅದೇ ಅನಾದಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇದರಿಂದ ನಿನ್ನ ಕರ್ಮಬಂಧ ನಾಶವಾಗುವುದು. ನೀನಿಗೆ ಕರ್ಮದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಕರ್ಮಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ವಿರುದ್ಧ ಕರ್ಮಮಾಡುವುದು ಇವಕ್ಕಿಂತ ನಿನ್ನ ಕರ್ಮ ಕ್ರೋಧ, ನೀನು ಕರ್ಮ ಮಾಡುವಾಗಲೂ "ಸ್ವತಂತ್ರ" ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಕರ್ಮಕರ್ತೃ, ನಾನಲ್ಲ ಎಂದೂ ನೀನು ಕರ್ಮ ಮಾಡದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ "ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಕರ್ತೃ" ಎಂದೂ ತಿಳಿ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿದವನೇ ಜ್ಞಾನಿ. ಯಾವನ ಸಮಸ್ತ ಕರ್ಮಗಳೂ ಕಾನುಸಂಕಲ್ಪ ರಹಿತವೋ ಅವನು ಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ದೊಡ್ಡದವನು. ಅವನೇ ಶಂಖಿತ. ಅವನೇ ಯದ್ವಿಜ್ಞಾನಾಭಿಮಾನಿ, ದ್ವಂದ್ವಾತೀತ ಮತ್ತು ವಿಮುಕ್ತರ. ಅವನು ಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅಸಿದ್ಧಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮ. ಅವನ ಕರ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಥ ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಕರ್ಮಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿದವನು ಅವನು. ಅವನ ಜೀವಿಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ, ಅಗ್ನಿ ಬ್ರಹ್ಮ, ಹುತವಾದ ವಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ಅವನಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಆ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತ ಸತ್ವಾಪ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿದವನು. ಈ ಕಾರಣ ಅವನ ಕರ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಕರ್ಮ. ಅವನೇ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅರ್ಹ.

ದ್ರವ್ಯಯಜ್ಞಕ್ಕಿಂತ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞವೇ ಕ್ರೋಧ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ನಮನೆಯಿಂದ ಅವರನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ಹೊಂದಬೇಕು. ನೀನು ಅತ್ಯಂತವಾಸಿಷ್ಠ ನಾದರೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪವಿತ್ರನಾಗುತ್ತಿ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಪವಿತ್ರವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೊಂದುತ್ತಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಪಡುವವನು ನಾಶಹೊಂದುವನು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೀಗು; ಬಿಡು.

ಹೀಗೆ ೪೨ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನುಳ್ಳ ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗುವುದೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದೆಂದೂ ಅದೇ ತಾರಕವೆಂದೂ ಅದೇ ಜ್ಞಾನಯೋಗವೆಂದೂ, ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಜ್ಞಾನಯೋಗವೆಂದೂ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಜ್ಞಾನಯೋಗವೆನಿಸಿತು.

೫ ಅಧ್ಯಾಯ : ಸನ್ಯಾಸಯೋಗ

ಕ್ರಿಶ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—“ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗ ಹಿಂದೆ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವವು. ಸನ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಕಾನು ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದು. ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದರೆ ಭಗವದರ್ಪಣೆಯಿಂದ ವಿಹಿತಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಮಾಡುವುದು. ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮಯೋಗ ಕ್ರೋಧ. ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸನ್ಯಾಸದಿಂದಲ್ಲ.

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ ಯತಿಯಲ್ಲ. ಯಾವನು ದ್ವೇಷಿಸುವುದಿಲ್ಲವೂ ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಆಸೆಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲವೂ ಅವನು ನಿತ್ಯಸನ್ಯಾಸಿ. ಅವನು ಸುಖದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ದ್ವಂದ್ವರಹಿತ. ಸಾಂಖ್ಯ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ. ಯೋಗ ಎಂದರೆ ಭಗವದರ್ಪಣೆಯಿಂದ ವಿಹಿತಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನ. ಇವು ಬೇರೆ ಯಲ್ಲ. ಯೋಗದಿಂದ ಜ್ಞಾನ. ಇವೆರಡರ ಫಲವೂ ಮುಕ್ತಿ. ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದ ಯುಕ್ತನಾದವನು ವಿಶುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳವನು ಮತ್ತು ಚತೋದ್ರಿಯ. ಅವನು ಸರ್ವ ಭೂತಗಳಿಗೂ ಸ್ವಾಮಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ತನ್ನ ಸ್ವಾಮಿಯಾಗಿ ಉಳ್ಳವನು. ಅವನು ನೋಡುವುದು, ಕೇಳುವುದು ಮುಂತಾದ ಸರ್ವಕ್ರಿಯೆಗೂ ತಾನು ಕರ್ತೃವಲ್ಲ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿದವನು. ಅವನು ಫಲರಾಮನೆ ಬಿಟ್ಟು 'ನನ್ನ ಶುಭಕೋಸ್ತರ ತನ್ನ ಪೂಜೆಯ ರೂಪವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನು ನನ್ನಿಂದ ಮಾಡಿಸುವನು' ಎಂದು ತಿಳಿದು ಕರ್ಮಲೇಪರಹಿತನಾದವನು. ಇದೇ ಯೋಗ. ಇದಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಕರ್ಮಲೇಪ. ಜೀವನು ಜಡಕ್ಕಿಂತ ಸಮರ್ಥ. ಆದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಕರ್ಮವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಮಾಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನು ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಜೀವನಿಗೆ ಕರ್ಮಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ರಿಂದ ಮಾಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಫಲ ಹೊಂದುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವದಾ ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅವನೇ ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕ. ಅವನು 'ಸ್ವಭಾವ' ಎಂದರೆ ಅವನು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಆಗುವನು; ತಾನೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ತಾನಿರುವುದಕ್ಕೂ ತಾನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಅವನಿಗೆ ಇತರ ವಸ್ತುವಿನ ಅಸೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲ. ಅವನೇ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಾದ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ಫಲಕ್ಕೂ ಕರ್ತಾ. ಹೀಗೆ

ಅವನೇ ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವತಂತ್ರ; ಅವನಿಂದ ಅಷ್ಟವಾದುದು ಸರ್ವಥಾ ಅಸ್ವತಂತ್ರ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಶಕ್ತ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಅಜ್ಞಾನಮೋಹಗಳಿಂದ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ 'ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನಮೋಹಗಳು ನಾಶವಾಗುವುವು. (ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.) ಇದರಿಂದ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಯೋಗ ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸ ಇವುಗಳು ಅವಶ್ಯಕ. ಈ ಸಾಧನವುಳ್ಳವನು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

ಅವನು ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಸ್ವಾಮಿಯಾಗಿ ಉಚ್ಚನೀಚಗಳೆಂಬ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವತ್ರ ಸಮ ಎಂದು ತಿಳಿದವನು. ಇವನೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿ. ಇವನು ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಲು ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರ ನಲ್ಲವೆಂದು, ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದೂ ತಿಳಿದು ನಿರಂತರ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವೈಯ್ಯವನ್ನು. ಇವನು ಕಾಮಮೋಹದಿಂದ ವಿಚಾರರಹಿತ. ಇವೇ ಕರ್ಮಯೋಗಿ. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವರೂಪಸುಖವಾಗುವುದು. ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸತ್ವಾಪ್ರದನಾದ ಪರಮಾತ್ಮಾ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅವನ ಸುಖ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವ ವಾಗಲೂ ಈ ಭಾವ ಬಂದರೆ ಅದೊಂದೇ ಸುಖ. ಹೀಗೆ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತ ಯೋಗ ದೊಡ್ಡದು. ವಿಷಯಸುಖವೇ ಮುಖ. ಜ್ಞಾನಿಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಲ್ಲ. ಅವನು ಭಗವದ್ಭಕ್ತನಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸ್ವರೂಪಸುಖವುಳ್ಳವನಾಗಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ಸತ್ವಾಪ್ರದನಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಿತನಾಗುವನು. ಅವನಿಗೆ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ರಕ್ಷಕ. ಸರ್ವಕರ್ಮಕೃತ್ವತಪಸ್ವಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಭೋಕ್ತೃ ಎಂದು ಪ್ರವರ್ತಕ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಕರ್ಮಯೋಗ. ಇದನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಸಂತಯಮುಕ್ತಾಜ್ಞಾನಗಳು ಶಾಶ್ವತವೆಂದಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಾಗಿ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಾಸವೆಂಬ ತಪಸ್ಸೇ ಧ್ಯಾನರೂಪವಾಗಿ ಅಧಿಗಾಂವಿಯ ಸರ್ವಲೋಕನಿಯಾಮಕನಾದ, ಉಪಕಾರಯಾದ, ಮುಕ್ತಿ ಸಾಧನನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದು ಅವನ ಅಪರೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದ. ಇದನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಶಾಂತಿ. ಇದೇ ಭಗವತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಸಾಧನ."

ಹೀಗೆ ೨೯ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೫ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸವು ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದಿ ಯೋಗವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಸನ್ಯಾಸಯೋಗವೆನಿಸಿತು.

೬ ಅಧ್ಯಾಯ : ಅತ್ಯಸಂಯಮಯೋಗ

ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುದು ಎರಡು-ಕರ್ಮಯೋಗ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನಯೋಗ ಎಂದು. ಕರ್ಮಯೋಗವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಹಿರಂಗಸಾಧನ. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಂತರಂಗಸಾಧನವಾದ ಧ್ಯಾನಯೋಗವು ಹುಟ್ಟುವುದು.

ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ-"ಯಾವನು ಕರ್ಮಭಲವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸದೆ ತನ್ನ ವರ್ಣಾಶ್ರಮೋಚಿತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಭಗವದರ್ಪಿತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆಚರಿಸುತ್ತಾನೋ ಅವನೇ ಸನ್ಯಾಸಿ, ಅವನೇ ಯೋಗಿ ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನಾಧಿಕಾರಿ. ಧ್ಯಾನವು ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ಈ ಧ್ಯಾನ ಶಾಶ್ವತವೆನಿಸಿದರೆ, ಅದೇ ಅರ್ಚನ. ಅದೇ ಲೋಕಲತಾಶೋಭೆ. ಇಂದ್ರಿಯವಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗವಿಲ್ಲದವನು ಯೋಗಾರೂಢ. ಜೀವನ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರಾಯಶಾರ್ಥಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವನಿಗೆ ಮನಸ್ಸೇ ಬಂಧು; ಮನಸ್ಸೇ ಶತ್ರು ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಬಂಧು; ಅವನೇ ಶತ್ರು. ಯಾವನಿಗೆ ಮನಸ್ಸು ವಶೀಕೃತವೋ ಎಂದರೆ ಯಾವನ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸನ್ನಿಹಿತನಾಗುವನು. ಎಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಧ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಆಪರೋಕ್ಷವೆ ವಿಷಯನಾಗುವನು. ಅವನಿಗೆ ಮಣ್ಣು, ಸುನರ್ಣ ಇವು ಸಮವಾಗಿ ತ್ಯಾಜ್ಯವಾಗುವುವು. ಅವನಿಗೆ ಮಿತ್ರ, ಶತ್ರು ಎಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಭೇದಕ್ಕೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನಿಯಾಮಕ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ."

ಅವನು ಶುಚಿಯಾದ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮನಃಪ್ರಸಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತವಾದ ಆಸನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಧೀನವಾದ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳುಳ್ಳವನಾಗಿ ಯುಕ್ತವಾದ ಶರೀರಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ವಿಶಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ಶುದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ, ಸರ್ವಮಲದಾಹಕೋಸ್ಕರ, ಬಂಧನವೃತ್ತಿಗೋಸ್ಕರ ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು. ಅವನು ವ್ಯಾಘ್ರ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಭಯವುಳ್ಳವನಾಗಿರಾರದು; ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ವ್ರತವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕು. ಅವನು ನಾನೇ ಎಂದರೆ ಕೃಷ್ಣನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾನುಚಿತನ ಮಾಡಬೇಕು. ಅವನಿಗೆ ಶಾಂತಿ, ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿ ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುವು. ಯೋಗಿಯು ಯುಕ್ತವಾದ ಆಹಾರ, ವಿಹಾರ, ನಿದ್ರಾ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿರಬೇಕು. ಅವನು ಸರ್ವಥಾ ಕಾಮನಾರಹಿತನಾಗಿರಬೇಕು. ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಅವನಿಗೆ ಅದೇ ಸುಖವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತರಬೇಕು. ಆಗ ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮನೇ

ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿಯಮಿತವಾಗಿರುವವನ್ನಾಗಿಯೂ ಆ ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳೂ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವವನ್ನಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕು. ಅಂತಹ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಯೋಗಕ್ಷೇಮಗಳು ನನಗೆ ಸೇರಿದುವು. ಅವನಾದರೋ ಸರ್ವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ನನ್ನನ್ನೇ ಗೌರವಿಸಿ ನನ್ನನ್ನೇ ಇರುವನು. ಆ ಅಧಿಕಾರಿಯು ತನ್ನಂತೆ ಇತರ ಭಗವನ್ನನ್ನೂ ತನ್ನಂತೆಯೇ ಇರುವವನಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗುವನು.

ಮನಸ್ಸು ಚಂಚಲ ಎಂಬುದು ವಾಸ್ತವವಾದರೂ ಅಭ್ಯಾಸವೈರಾಗ್ಯಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನರಹಿತವು ಐಹಿಕಾಮುಕ್ತಿ ಕೃಪುರುಷಾರ್ಥ ಹೀನ. ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಯೋಗವನ್ನಾರಂಭಿಸಿದವನು ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಯೋಗ ಕೃಷ್ಣನಾದರೂ ಅವನಿಗೆ ಈ ರೋಗದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪರರೋಗದಲ್ಲಿ ನಾಶವಿಲ್ಲ. ಅವನು ಯೋಗವೆಂಬ ಶುಭವುಳ್ಳವನು. ಅವನಿಗೆ ದುರ್ಗತಿಯಿಲ್ಲ. ಅವನು ಪುಣ್ಯರೋಗ ಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವರ್ಷ ನಾಸಮಾಡಿ ಶುಚಿಗಳಾದ ಶ್ರೀಮಂತರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಯೋಗಿಗಳ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಜನ್ಮವು ದುರ್ಲಭ. ಪೂರ್ವಾಭ್ಯಾಸಬಲದಿಂದ ಅವನು ಪುನಃ ಧ್ಯಾನ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಏಧಿನಿಷೇಧವನ್ನು ಹಾಳಿದವನು. ಯೋಗಿಯು ಯೋಗಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದು ಧ್ಯಾನನೋಗದಿಂದ ಪಾಪರಹಿತನಾಗಿ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಉತ್ತಮ ಗತಿ ಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಯೋಗಿಯು ಸಾಧಕರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಅಂತಹವರಲ್ಲಿಯೂ ನನ್ನ ಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರು ಫಲಕಾಮನೆಯಿಲ್ಲದೆ ನನ್ನಲ್ಲಿಟ್ಟ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವರು ಅತ್ಯುತ್ತಮರು.

ಹೀಗೆ ೪೭ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಸ್ವರೂಪವು ನಿರೂಪಿತ ವಾಗಿ ಅದು ಅತ್ಯಸಂಯಮೋಗವೆಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳುದಾಯಿತು.

೭ ಅಧ್ಯಾಯ : ವಿಜ್ಞಾನಯೋಗ

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :—“ನನ್ನಲ್ಲಿಟ್ಟ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗಿ ನನ್ನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಯೋಗವನ್ನು ಆಚರಿಸಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೆ ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುವ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಮೊದಲು ನಿನಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಪುನಃ ನೀನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಗಿಬ್ಬಿ ಸುಮಾರ್ಥ. ಭೂಮಿ, ಉದಕ, ಅಗ್ನಿ, ವಾಯು, ಆಕಾಶ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರವೆಂಬ ನನ್ನ ಅಧೀನವಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯು ಎಂಟು ವಿಧ. ನನ್ನ ಅಧೀನವೆಂದರೆ ನನ್ನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳದು. ಇದು ಜಡ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಯಮಿತವಾದ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ಜೀವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವಾದ ಚಿತ್ತಕೃತಿಯೂ ನನ್ನ ಅಧೀನ. ನಾನೇ ಸಕಲ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಲಯವನ್ನು ಕೊಡುವವನು. ನನಗಿಂತ ಅಧಿಕವಾದುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವವೂ ನನ್ನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವುದು. ಇದು ಜ್ಞಾನ.

ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಉದಕ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾರ ಭೂತವಾದ ರಸ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ನಾನು ಆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಯಾ ಶಬ್ದದಿಂದ ಜೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತೇನೆ. ಸಾತ್ವಿಕ ರಾಜಸ ತಾಮಸ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನನ್ನಿಂದಲೇ. ನಾನು ಅವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಲ್ಲ. ಅವು ಮಾತ್ರ ನನ್ನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿವೆ. ಇವುಗಳಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ ನಾದ ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ನನ್ನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿದವರು ಪನ್ನ ಅಧೀನವೇ ಆದ ಈ ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾರೆ. ನನ್ನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ಜ್ಞಾನಿಯೇ ನನಗೆ ಪ್ರಿಯ. ಅವನಿಗೆ ನಾನು ಪ್ರಿಯ. ಕಾಮವಶದವರು ಅನ್ಯದೇವತೆಗಳನ್ನು ಭಜಿಸು ತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರ ಸ್ವಭಾವ ಕಾರಣ. ಯಾವನಿಗೆ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯೋ ಅವನಿಗೆ ಆ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೇ ಅಚಲವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಅನ್ಯದೇವತೆಗಳ ಆಶ್ರಯ ದಿಂದಂಟಾಗುವ ಫಲ ಅಲ್ಪ. ಯಾರು ಪುಣ್ಯಕಾರಿಗಳೋ ಅವರು ಜರಾಮರಣ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೋಸ್ಕರ ನನ್ನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸುವರು. ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ, ಕರ್ಮಸ್ವರೂಪನನ್ನೂ ತಿಳಿದವರು. ಅಧಿಭೂತ, ಅಧಿದೈವ ಮತ್ತು ಅಧಿಯಜ್ಞ ಸಹಿತನಾದ ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಮತ್ತು ಮರಣಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತಹ ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಯುಕ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವರು. ಅವರೇ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವರು.”

ಹೀಗೆ ೩೦ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ೭ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಯೋಗಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಶೇಷಮಹಿಮೆಯು ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನ ವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು.

೮ ಅಧ್ಯಾಯ : ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮಯೋಗ

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :—“ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿ ವಿಷ್ಣುವಾದ ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮನೆಂದರೆ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವ ಜೀವ. ಅಧಿಭೂತನೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯಭೂತವಾದ ಪದಾರ್ಥ. ಅಧಿದೈವತವು ಸರ್ವಜೀವಾಳಿ ಮೂರ್ತಿಯಾದ ಚತುರ್ಮುಖ. ಅಧಿಯಜ್ಞನೆಂದರೆ ಸರ್ವಾಯುಜ್ಞಾಧಿಪತ್ಯವಾದ ನಾನೇ. ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾ ದೇಹವನ್ನು ಬಿಡುವವರು ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೆ ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ನಿರಂತರ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಈ ಸ್ಮರಣೆ ಬರುವುದು. ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದಿದವರೇ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿಲ್ಲ. ನಾನು ನಾಶಹೊಂದುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ನಾಶಹೀನನು. ನಾನು ಅನಿತ್ಯನಲ್ಲ. ನನಗೆ ದೇಹಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲ, ದುಃಖವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅಪೂರ್ಣತೆಯಿಲ್ಲ. ಇದೇ ನನ್ನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ. ನನ್ನಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ವ್ಯಾಪ್ತ. ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಲ್ಲಿ ಸರ್ವ

ಪುರುಷಾರ್ಥವಿರುವುದು. ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಿಗೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿಲ್ಲ. ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಅಭಿಮಾನ ಹೊಂದಿದಮೇಲೆ ಪುನಃ ಹಿಂತಿರುಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲವೇ ಅದೇ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪ. ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಾಯಣ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣಾಯಣ ಎಂಬ ಭಾಗಗಳಿರುವುವು. ಪ್ರಕಾಶ ರೂಪದ ಮಾರ್ಗವೇ ಉತ್ತರಾಯಣ, ಇದರಲ್ಲಿ ಮರಣಹೊಂದಿದ ಯೋಗಿಯು ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಇದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕಾರಕ. ಈ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೇ ಅಕ್ಷರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ೨೮ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ೮ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಉಕ್ತವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮಯೋಗವೆನಿಸಿತು.

೯ ಅಧ್ಯಾಯ : ರಾಜಗುಹ್ಯಯೋಗ

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—“ನನ್ನ ಮಹಿಮೆ ವಿಚಿತ್ರ. ಅದು ಗುಹ್ಯತಮ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ರಾಜವಿದ್ಯೆ. ಅದು ರಾಜಗುಹ್ಯ. ಎಂದರೆ ಅದು ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆ; ಗುಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಹ್ಯ. ಅದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಅದನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರುವುದೂ ಸುಲಭ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವವರು ಮೃತ್ಯು ವಶರಾಗುವರು. ನಾನು ಅವುಕ್ತ. ನನ್ನಿಂದ ಈ ಸರ್ವವೂ ವ್ಯಾಪ್ತ. ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೂ. ಆದರೆ ಅವಸ್ಥಾಶಯಿಸಿ ನಾನಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ನನ್ನಲ್ಲಿದ್ದರೂ ನನ್ನ ಭರ್ಮಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಜಗತ್ತಿಗಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ನನಗೂ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ನನ್ನ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯ ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರಭಾವ. ನಾನೇ ಸರ್ವ ಭೂತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಕರ್ತೃ. ನಾನು ಪುನಃಪುನಃ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಪ್ರಲಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕಲ್ಪಗಳಿರುವುವು. ಸರ್ವೇಶನಾದ ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿಯದವರು ಮೂಢರು. ಅವರು ಅಸುರಸ್ವಭಾವದವರು. ಅನನ್ಯಮನಸ್ಸರಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುವವರು ದೈವೀ ಸ್ವಭಾವದವರು.

ನಾನೇ ಕೃತು, ಯಜ್ಞ, ಸ್ವಧಾ, ದೀಪಧ, ಮಂತ್ರ, ಆರ್ಚ್ಯ, ಹುತ. ನಾನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಹಿತ, ಮಾತೃ, ಹಿಂಕಾರ, ವೇದ, ಗತಿ, ಭರ್ತೃ, ಪ್ರಭು, ಸಾಕ್ಷೀ, ನಿವಾಸ, ಶರಣ, ಸುಪ್ತಕ, ಪ್ರಭವ, ಪ್ರಲಯ, ಸ್ಥಾನ, ನಿಧಾನ, ಬೀಜ. ನಾನೇ ತಪಿಸುವವನು, ನಾನೇ ಮೇ. ಇರುವುದು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಎಲ್ಲವೂ ನಾನೇ. (ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ನಾನೇ ಅವಶ್ಯ ನಿರಾಮಕ.) ನನ್ನನ್ನೇ ಸರ್ವಜ್ಞಾ ಆಶ್ರಯದವರ ಯೋಗಕ್ಷೇಮ ನನ್ನದು. ನಾನು ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರನಾದುದರಿಂದ ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಭಕ್ತರೂ ಅವಿಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ನಿರಾಮಕನಾಗಿ ಅವರಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ನನ್ನನ್ನೇ ಭಜಿಸುವರು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅವರು ನಾಶಹೊಂದುವರು. ಈ ಕಾರಣ ನೀನು ನನ್ನನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ

ಅದನ್ನು ನನಗೆ ಅರ್ಪಿಸು ಎಂದರೆ ನಾನೇ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿ.

ನನ್ನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದ ದುರಾಚಾರಿಯೂ ಸಾಧು. ನನ್ನನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದ ಸ್ತ್ರೀಯೂ, ವೈಶ್ಯರೂ, ಕೂದ್ರರು ಉತ್ಕೃಷ್ಟಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಪುಣ್ಯಕಾರಿಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ರಾಜರ್ಷಿಗಳು ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇನು? ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಡು. ನನ್ನ ಭಕ್ತನಾಗು. ನನ್ನನ್ನು ಪೂಜಿಸು. ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ನಿರತನಾಗಿ ನನ್ನನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತಿ.”

ಹೀಗೆ ೩೮ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ೯ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಭಾವವು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಬಹು ಸೂಕ್ಷ್ಮ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ರಾಜಗುಹ್ಯಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು.

೧೦ ಅಧ್ಯಾಯ : ವಿಭೂತಿಯೋಗ

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—ನಿನ್ನ ಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮತ್ತು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಕೇಳು. ನನ್ನ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ದೇವತೆಗಳೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಮಹರ್ಷಿಗಳೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವರಿಗೂ ನಾನೇ ಅದಿ. ನಾನು ಅಜ, ಅನಾದಿ, ಮತ್ತು ಲೋಕಮುಚ್ಚೇದಕ. ನನ್ನನ್ನು ಹೀಗೆ ತಿಳಿದವನು ಮನುಷ್ಯತ್ರೇಷು ಬುದ್ಧಿ, ಜ್ಞಾನ, ಮೋಹವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ, ಕ್ಷಮಾ, ಸತ್ಯ, ದಯೆ, ಶಮ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಭವ, ಭಾವ, ಭಯ, ಅಭಯ, ಅಹಿಂಸಾ, ಸಮತಾ, ತುಷ್ಟಿ, ಕಪಸ್ವ, ದಾಸ, ಯಶಸ್, ಅಶಯಶಸ್, ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಭೂತಗಳಿಗೆ ನನ್ನಿಂದಲೇ. ಸಪ್ತರ್ಷಿಗಳು, ನಾಲ್ಕು ಮನುಗಳು ಮತ್ತು ಅವರಿಂದ ಬಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಜೆಗಳೂ ನನ್ನಿಂದಲೇ. ಇದೇ ನನ್ನ ವಿಭೂತಿ. ಇದೇ ನನ್ನ ಮಹಿಮೆ. ನಾನೇ ಸರ್ವಸೃಷ್ಟ, ನಾನೇ ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಬುದ್ಧರು. ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸಿಟ್ಟು, ಪ್ರಾಣವಿಟ್ಟು, ನನ್ನನ್ನೇ ಹೇಳಿ, ಉಪದೇಶಿಸಿ, ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ, ತುಷ್ಟಿ ಸಂತೋಷಗಳನ್ನು ಅವರು ಹೊಂದುವರು. ಅವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುವವನು ನಾನೇ. ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವರು ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುವರು.

ನನ್ನ ದಿವ್ಯವಾದ ವಿಭೂತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಂದು ಕೇಳುತ್ತೀಯಾ? ಪ್ರಧಾನ ವಾದುದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಅವು ಅನಂತ, ವಿಷ್ಣು, ಕಟಿಲ, ವ್ಯಾಸ, ಮುಂತಾದುವು. ಅವು ನನ್ನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಭೂತಿಗಳು. ಇತರ ವಿಭೂತಿಗಳು ತಿರೋಹಿತ, (ಛಂದಃ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುಗೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ವಿಭೂತಿರೂಪ.) ನಾನು ಅದಿತ್ಯರಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು, ರುದ್ರರಲ್ಲಿ ಶಂಕರ, ಸಿದ್ಧರಲ್ಲಿ ಕಪಿಲ, ನಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅನಂತ, ದೈತ್ಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಹ್ಲಾದ, ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಅಕಾರ; ಯಾದವರಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ, ಮುನಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸ. ನನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ಸ್ವಜಾತಿತ್ವತ್ವ, ಕಾಂತಿ,

ಉಚಿತವಾದ ಇರುವುದೇ ಅದನ್ನು ನನ್ನ ತೀರಿಸುವುದು ಹುಟ್ಟಿದುದನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿ. ನಾನೇ ಒಂದೊಂದಿನ ಈ ಸರ್ವಲೋಕವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಅದನ್ನು ನನ್ನಲ್ಲಡಗಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತೇನೆ."

ಹೀಗೆ ೪೨ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೦ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಭಾಷಿಗಳಿಗೆ ೪೨ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಮುಂತಾದ ಮಹಿಮೆಯು ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಧೂತಿಯಾಗುವೆಂದು ಹೆಸರು.

೧೧ ಅಧ್ಯಾಯ : ವಿಶ್ವರೂಪದರ್ಶನಯೋಗ

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :— "ನನ್ನ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯೇ ತ್ರಿಯಾ? ಇದೋ ನೋಡು. ಅನಂತವಾದ, ನಾನಾವಿಧ, ನಾನಾಪರಿಣಾಮ, ಅಕಾರದ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡು. ಅದಿಷ್ಟು, ವಸುಗಳು, ಉದ್ದಯ, ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳು, ಮರುತ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಆಶ್ಚರ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡು. ಚರಾಚರಾತ್ಮಕ ಸರ್ವಜಗತ್ತೂ ನನ್ನ ರೂಪದ ಏಕದೇಶ. ಅದನ್ನೇ ನೋಡು. ಈ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ನಿನಗೆ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ದಿವ್ಯಚಕ್ಷುಸ್ಸನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ನೋಡು."

ಆಗ ಅರ್ಜುನನು ಅನೇಕ ಮುಖ, ನಯನ, ಅದ್ಭುತ, ದಿವ್ಯಭರಣ, ದಿವ್ಯಾಯುಧಗಳು ಇರುವ ಅನೇಕ ಸೂರ್ಯ ಪ್ರಕಾಶಪದ್ಧತಿಯಾದ ಪ್ರಕಾಶವುಳ್ಳ, ಇಡೀ ಜಗತ್ತೇ ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :— "ವಿಶ್ವರೂಪವೇ! ನನ್ನ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ದೇವತೆಗಳು, ಭೂತಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮ, ಈಶ, ಮುನಿಗಳು, ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಬಾಹುಗಳು, ಉದರಗಳು, ಮುಖಗಳು, ನೇತ್ರಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ಅನಂತರೂಪವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇನೆ. ನೀನೇ ಅಕ್ಷರ, ನೀನೇ ಕ್ಷೇಯ, ಸರ್ವಾಶ್ರಯ, ಅಮೃತ, ಧರ್ಮರಕ್ಷಕ, ಸನಾತನ, ಪುರುಷ, ಅದಿಮಧ್ಯಾಂತಹೀನ. ಶಶಿಸೂರ್ಯರಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ನೇತ್ರಗಳು, ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಮುಖಗಳು... ಇವನ್ನುಳ್ಳ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದ ಭಕ್ತರ ಮೂರು ಲೋಕವೇ ತಪಿಸುತ್ತಿದೆ. ಮುಕ್ತರಾದ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಘವೇ ನನ್ನನ್ನು ಪ್ರವೇಶಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಕೆಲವರು ಪ್ರಾಂಜಲಿ ಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮಹರ್ಷಿಗಳು, ಸಿದ್ಧರು, ಇವರ ಸಂಘಗಳು ನನ್ನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಿವೆ. ರುದ್ರ, ಅದಿತ್ಯ, ವಸು, ಸಾಧ್ಯ ಮುಂತಾದವರು ನನ್ನನ್ನೇ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ... ನನ್ನ ಹಲ್ಲುಗಳಿಂದ ನನ್ನ ಮುಖಗಳು ಕರಾಳವಾಗಿವೆ. ನನಗೆ ದಿಕ್ಕೇ ತೋರದು. ಶಾಂತಿಯಿಲ್ಲ. ಕಾರವರೇ ಮೊದಲಾದ ಭೀಷ್ಮದ್ರೋಣಾದಿಗಳು ತ್ರಯಿಂದ ನನ್ನ ಮುಖಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು ನನ್ನ ಹಲ್ಲುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮುಚ್ಚಿ ನುಚ್ಚಾದ ತಲೆಗಳುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ... ನಾಲಿಗೆಗಳಿಂದ ಸರ್ವಲೋಕವನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದಿ. ನೀನು ಯಾರು? ಪ್ರಸನ್ನನಾಗು, ನನ್ನ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನನಗೆ ತಿಳಿಯದು" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ವಿಶ್ವರೂಪವಾದ ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :— "ನಾನು ಕಾಲ, ಲೋಕಜ್ಞಯಮಾಡುವನು. ನನ್ನ (ಎಂದರೆ ಪಾಂಡವರು ಏನು, ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ, ಕೃತವರ್ಮರು) ಹೊರತು ಯಾರೂ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ನೀನು ಏಳು. ಯುದ್ಧಸನ್ನದ್ಧನಾಗು. ಇವೆಲ್ಲರೂ ನನ್ನಿಂದಲೇ ಹತರು. ಇವರ ವಶೆಯಲ್ಲಿ ನೀನು ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರನಾಗು" ಎಂದು.

ಅರ್ಜುನನು ಭೀತನಾಗಿ ಗದ್ದದಕಂಠದಿಂದ ನಮಸ್ಕಾರಮಾಡಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :— "ಸಾಧುಗಳು ನನ್ನ ಕೀರ್ತಿಯಿಂದ ಹರ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಕ್ಷಸರು ದಿಕ್ಕುಪಾಲಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸಿದ್ಧರು ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನೀನು ಅದಿದೇವ... ನೀನೇ ಸರ್ವ. ನಿನಗೆ ಅನಂತ ನಮಸ್ಕಾರ. ನಿನ್ನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಕೃಷ್ಣ, ಯಾದವ, ಸಖ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಅಪರಾಧಿಗಳಿದ್ದರ ವಿಹಾರ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿ ನಿನಗೆ ಅಪರಾಧ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ನೀನು ಅದನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸು. ನೀನು ಅಚ್ಚುತ. ನೀನು ಏಕ ಎಂದರೆ ಅಸಹಾಯಕತ್ವ ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕಾರಯತ್ನ. ನೀನೇ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹಿತ, ಪೂಜ್ಯ ಮತ್ತು ಗುರು. ನಿನಗೆ ಸಮರ್ಪಣೆ; ಅಧಿಕಾರ, ನೀನೇ ಸಾಕ್ಷಾಂಗನಮಸ್ಕಾರಮಾಡಿ ಈಶ, ದೇವ, ಮತ್ತು ಅದ್ಭುತವಾದ ನನ್ನನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ನನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ ಭಯವಾಗಿದೆ. ಆ ನಾಲ್ಕು ಭುಜಗಳುಳ್ಳ ಹಿಂದಿನ ರೂಪವನ್ನೇ ತೋರಿಸು. ವಿಶ್ವಮೂರ್ತೇ!" ಎಂದು.

ಭಗವಂತನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :— "ನಿನಗೆ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ಈ ರೂಪ ತೋರಿಸಿದೆ. ಇತರರಿಗೆ ಇದನ್ನು ನೋಡಲು ಶಕ್ತವಲ್ಲ. ನನ್ನ ಅನುಗ್ರಹ ಹೊರತು ಯಾವತಪಸ್ಸು ನಿಂದಲೂ ಇದನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ವ್ಯಥೆಪಡಬೇಡ. ಅದೇ ರೂಪವನ್ನೇ ನೋಡು" ಎಂದು.

ಪರಮಾತ್ಮನು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಸಮಾಧಾನಪಡಿಸಿ ಸೌಮ್ಯರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿದನು. ಅರ್ಜುನನು ಈಗ ಮನಸ್ಸುಮಾಧಾನವಾಯಿತೆಂದನು. ಆಗ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಕುರಿತು ಭಗವಂತನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :— "ದೇವತೆಗಳೂ ಈ ರೂಪ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ನಿರಂತರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವರು. ಯಾವ ತಪಸ್ಸಿಗೂ ಸಿಗದ ನಾನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ವಶ. ಅದೊಂದಲ್ಲೇ ಜ್ಞಾನ, ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ನನ್ನ ಪ್ರವೇಶ. ನನ್ನ ಪೂಜೆಯಾಗುವ ಕರ್ಮ ಮಾಡು. ನಾನು ಹೊರತು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ನಿನಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗಿರಾರದು. ನನ್ನ ಭಕ್ತನಾಗು. ಇತರ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಿನಗೆ ಸಂಗ ಬೇಡ. ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿನಗೆ ವೈರ ಬೇಡ. ಇಂತಹ ನೀನು ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿ" ಎಂದು.

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನಪರವಾದ ಅರ್ಥವಿರುವುದು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಹೀಗೆ ೫೫ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ವಿಶ್ವರೂಪದರ್ಶನವಾಗಿ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವರೂಪದರ್ಶನಯೋಗವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು.

೧೨ ಅಧ್ಯಾಯ : ಭಕ್ತಿಯೋಗ

ದೇವನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಉಪಾಸನಾ ಮತ್ತು ದೇವಿಯಾದ ಅನ್ಯಕ್ಷತತ್ವವೆಂದರೆ ಚಿತ್ತಶಕ್ತಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಉಪಾಸನಾ, ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಉತ್ತಮ ಎಂದು ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನ ಉತ್ತರ :- "ಯಾರು ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸಿಟ್ಟು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ನನ್ನನ್ನೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಯುಕ್ತತಮರು. ಅವೈಶ್ವಾಸ್ಯವಾಸನೆ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಆ ಉಪಾಸನೆಯು ನನ್ನ ಭಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದರೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನೇ ಹೊಂದಬಹುದಾದರೂ ಹೆಚ್ಚು ನನ್ನ ಕೈಕೊಳ್ಳುವುದು. ಸರ್ವಭೂತಕರನಾದವಿಕ್ಕೆ, ಉತ್ತಮವಾದ ಆಚಾರ ಇವಿಲ್ಲದೆ ದೇವೀಪ್ರಸಾದವಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೊರತು ನನ್ನ ಅನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನನ್ನ ಉಪಾಸನೆಯು ಬಹು ಸುಲಭ. ಯಾರು ನನ್ನನ್ನೇ ಉಪಾಸಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಮೃತ್ಯು ಸಂಸಾರಸಾಗರದಿಂದ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿಸುತ್ತೇನೆ. ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸಿಟ್ಟು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಂತೆ ಮಾಡು. ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೆ ವಾಸಿಸುತ್ತಿ. ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಡಲು ಅಸಮರ್ಥನಾದರೆ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಸಮರ್ಥನಾದರೆ ನನ್ನ ಪೂಜಾರೂಪವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಸಮರ್ಥನಾದರೆ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸು.

ಅಜ್ಞಾನವುಪಾಸನಾದ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತ ಜ್ಞಾನದೊಡ್ಡದು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಧ್ಯಾನದೊಡ್ಡದು. ಸೇವಾಮವಾದ ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಫಲಶಾಸ್ತ್ರದೊಡ್ಡದು. ದ್ವೈತರಹಿತತನು, ಮೃತ್ಯು, ಕರುಣ, ನಿರ್ಮಮ, ನಿರಹಂಕಾರ, ಸಮದುಃಖಸುಖ, ಸಂತುಷ್ಟ ಮತ್ತು ದೃಢನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳ ಯೋಗಿಯು ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಪಿತವಾದ ಮನೋಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ನನ್ನ ಭಕ್ತ. ಅವನು ನನ್ನ ಪ್ರಿಯ. ಯಾರು ಸರ್ವಾಧಾರನಾದ ನನ್ನ ಸಂಬಂಧಿಯಾದುದರಿಂದ ಧರ್ಮವೆನಿಸುವ ನನ್ನ ಪ್ರೀತಿಸಾಧನವಾದ ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ತತ್ವವನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಕೃಷ್ಣನಾದ ನಾನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ತಿಳಿದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರೇ ನನ್ನ ಭಕ್ತರು. ಅವರೇ ನನ್ನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯರು."

ಹೀಗೆ ೨೦ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೨ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಭಕ್ತಿಯೆಂದೇ ಶ್ರೀಯುಗ್ಮಾಧನವೆಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿ ಆ ಅಧ್ಯಾಯವು ಭಕ್ತಿಯೋಗವೆನಿಸಿತು.

ಈ ಎರಡನೆಯ ಪಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯಾದ ಮಹಿಮೆಯು, ಇದುವರೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಮಹಿಮೆಯು.

೧೩ ಅಧ್ಯಾಯ : ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಯೋಗ

ಮೊದಲನೆಯ ಪಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವು ಉಕ್ತವಾಯಿತು. ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಅನಾದಿಭಿತ್ತನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು, ಎರಡನೆಯ ಪಟ್ಟದಲ್ಲಿ

ಭಗವತ್ಪ್ರರೂಪವು ಉಕ್ತವಾಯಿತು. ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದು ಜೀವುಳ್ಳ ಭಗವದಾವಾಸಸ್ಥಾನವು ಉಕ್ತವಾಯಿತು. ಇವು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವವು. ಸುಲಭಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಇವೇ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗುವವು.

ಅರ್ಜುನನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ, ಪುರುಷ, ಕ್ಷೇತ್ರ, ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ, ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯ ಇವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಆಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಉತ್ತರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ - "ಈ ಶರೀರವು ಕ್ಷೇತ್ರ. ಇದು ಅನ್ಯಕ್ಷ, ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ ಮುಂತಾದುದು. ಇದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಆವಾಸಸ್ಥಾನವಾದ ಕಾರಣ ಇದಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ತನ್ನ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ದೇಹ ಮುಂತಾದುದರ ವಿವಿಧಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಜೀವನಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಈ ರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಅದಕ್ಕೆ ಶರೀರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ. ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು ಜೀವನಲ್ಲ. ಜೀವನು ಅನ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಸರ್ವ ಶರೀರವನ್ನು ತಿಳಿದವನಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ. ಆ ಕ್ಷೇತ್ರವು ಯಾವ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದು, ಯಾವುದರ ವಿಚಾರ, ಯಾವ ಪ್ರೇರಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳದು, ಆ ಪ್ರವರ್ತಕನ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವುದು, ಈ ಸರ್ವವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿದು. ಇದು ಖುಷಿಗೊಂದ ಬಹುವಿಧವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವಿವಿಧವಾದ ವೇದಗಳಿಂದ ನ್ಯಾಯೋಪೇಕ್ಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಪದಗಳಿಂದ ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾದುದು. ಪಂಚಮಜಾಭೂತಗಳು, ಮಹತ್ತತ್ವಸಹಿತ ಅಹಂಕಾರತತ್ವ, ಬುದ್ಧಿ, ಶ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಧಾನ ಎಂದರೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ, ಜ್ಞಾನೋದ್ಭವವಾದುದು, ಕರ್ಮೋದ್ಭವವಾದುದು, ಮನಸ್ಸನ್ನೇ ಸೇರಿ ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧವೆಂಬ ಐದು ಜ್ಞಾನೋದ್ಭವಗಳ ವಿಷಯಗಳು, ಇಷ್ಟೆ, ದ್ವೈತ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ದೇಹ, ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದುದು ಕ್ಷೇತ್ರ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಿಕೆ ಪರಮಾತ್ಮ.

ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ - ಅತ್ಯಾಧ್ಯಾತಮ ರೂಪಕ್ಕೆ, ತನ್ನನ್ನು ಅಲ್ಲನೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಮಹತ್ಪ್ರದರ್ಶನವೆಂಬ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು, ಅಹಂಸೆ, ಸಹನಶೀಲತೆ, ಬಹುಭಾವ ಎಂದರೆ ಸನ್ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ವಾಕ್ ಲಾಯ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸುವುದು, ಬಾಹ್ಯಾಂತರಬುದ್ಧಿ, ಭಯ ಮೊದಲಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡದಿರುವುದು, ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾಗಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿರಮನಮಾಡುವುದು, ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನುರಾಗವಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ತನ್ನಲ್ಲಿಲ್ಲದ ರುಣದ ಅಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ಮೋಹ ಇವಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ಜನ್ಮ ಮೃತ್ಯು, ಜರಾ, ವ್ಯಾಧಿ ಇವುಗಳು ದುಃಖಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಸದ್ವಿಧ ಅನುಚಿಂತಿಸುವುದು, ಮಕ್ಕಳು

ಹಿಂದೆ ಗೃಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವೇಚ್ಛಾವಶದಿಂದ ಮಕ್ಕಳು ಅತಿಶಯ್ಯೆ ಸ್ವೇಚ್ಛೆ ಎಲ್ಲದಿರುವುದು, ಇವು ಮತ್ತು ಅನಿಷ್ಟ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಮುದಾಯ ಇರುವುದು ಎಂದರೆ ಹರ್ಷವಿವಾದಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ನನ್ನಲ್ಲಿ ರಮಾಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಂಬಂಧಪಡಿಸಿದಿರುವ ಎಂದರೆ ಅವ್ಯಭಿಜಾನಿಯಾದ ಭಕ್ತಿಯಿರುವುದು, ಜನಸಮುದಾಯದ ಖುನ್ನಿ ಸದ್ಭಾವದಿಂದ ವಾಸವಿರುವುದು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿರಯವಾಗುವುದು, ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಪಾದನೆಯಾದುದು, ಅದು ಈ ಪ್ರಪಂಚ ಸಮೂಹವು ಜ್ಞಾನವನ್ನಿರುವುದು ಎಂದರೆ (ಕರಣ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ) ಜ್ಞಾನಸಾಧನವನ್ನಿರುವುದು. ಇದಲ್ಲದೂ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಲ್ಲ. ಅದು ಜ್ಞಾನವೆಂದಿರಲಿಲ್ಲ.

ಜ್ಞೇಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅದರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ—ಇದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದು, ಜ್ಞೇಯವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ (ನಾದ ನಾನು). ಅದು ಅನಾದಿ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಕೃತವಾದ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಇವುಗಳಿಂದ ರಹಿತ. ಅದು ನೈಶ್ವಾನ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಪ್ರಪಂಚದಿಂದಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣ. (ಇದು "ನೇತಿ ನೇತಿ" (ಅದಿಲ್ಲ ಅದಿಲ್ಲ) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತಿ ಯಲ್ಲಿ ವಿವೃತವಾಗಿರುವುದು.) ಅದು ತನ್ನ ಅಂಗಗಳೆಲ್ಲ ಲ್ಲಾ ಕೈ ಮತ್ತು ಕಾಲು ಗಳುಳ್ಳದು. ಎಂದರೆ ಆ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ ಉಳ್ಳದು. ತನ್ನ ಅಂಗಗಳೆಲ್ಲ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ತಲೆಯುಳ್ಳದು. ತನ್ನ ಅಂಗಗಳೆಲ್ಲ ಕಿವಿಯುಳ್ಳದು. ಎಂದರೆ ಸರ್ವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೂ ಅದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಅದು ಸರ್ವವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದು. ಅದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನಂತರೂಪ. ಅದು ಸಮಸ್ತ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಪ್ರಕಾಶಕ ಮತ್ತು ಪ್ರವರ್ತಕ. ಅದರ ಅದರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರಕೃತಿವಿವರಣೆ. ಅದು ನಿರ್ಲೇಪ, ಸರ್ವಸಾರ್ವಭೌಮ ಮತ್ತು ಸರ್ವಸಂಹರ್ತ ಮತ್ತು ಸರ್ವಾಶ್ರಯ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಕಲ್ಯಾಣಭೋಕ್ತೃ, ಅದು ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹೊರಗೆ ಒಳಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಥಾ ಭಾವವಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಚರ. ಅದು ಸರ್ವದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದು ಗಮನವುಳ್ಳದು. ಈ ಕಾರಣ ಅದು ಚರ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಅಪ್ರತಿಹತ. ಅದರಿಂದ ಎಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅದು ತಡೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡದಿರುವ ದ್ರವ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಾತೀತ. ಅದು ಪ್ರಾಕೃತೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದುದರಿಂದ ದೂರದಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ; ಸಮೀಪದಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ. ಅದು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಭೇದರಹಿತ. ಅದರೂ ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ಉಳ್ಳಂತೆ ಸ್ಥಿತವಾಗಿರುವುದು ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞರಿಗೆ ಭೇದವಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದು. ಅದು ಭೂತಗಳಿಗೆ ಧಾರಣ ಪೋಷಣಕತ್ವ. ಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಭಕ್ಷಿಸುವುದು ಅದೇ. ಪುನಃ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಅದೇ. ಅದು ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾ, ಸೂರ್ಯ ಮೊದಲಾದವರನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಅದು ಅವ್ಯಕ್ತವನ್ನೂ

ಮೃತ್ಯುವನ್ನೂ ದಾಟಿದುದು ಎಂದು "ತಮಸಃ ಪರಮಾತ್ಮಾ" ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತಿ ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ. ಅದು ಪ್ರಕಾಶರೂಪ, ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ. ಅದು ಜ್ಞೇಯ ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಂದ ತಾನು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದು. (ಜೀವನನ್ನು ಪ್ರಕಾಶವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಅದರ ಈ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವು ಸರಮಾತ್ಮನಿಂದ ದತ್ತ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದರೋ ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕ, ಸ್ವತಂತ್ರ. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಾದ ಅವನು ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮವಾಗಿರುವನು. ಇದು ಅವನದೇ ಅದ ಏಕತಾಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು.) ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನನಗ್ಮ್ಯ. ಅದು ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜ್ಞೇಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾಗಿರುವುದು. (ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸಹಕರವಾಗಿ ಧ್ಯಾನಿಸಿದರೆ ಆಪಾಕತೆ ತೋರುವ ವಿದೋಧವು ಅಥವಾ ಪುನರುಕ್ತಿಯು ಪರಿತ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.) ಹೀಗೆ ಶಕ್ತ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯ ಇವು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವರು ನನ್ನ ಭಕ್ತರು. ಅವರು ನನ್ನಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡಲು ಆರ್ಹರು.

ಈಗ ನನ್ನಿಂದ ಪ್ರೇರೇಪವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ—ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ತ್ವಗಳು, ಇಚ್ಛಾ ಮುಂತಾದ ಅದರ ವಿಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ಸತ್ಯಾದಿ ಗುಣಗಳು. ಪುರುಷ ಎಂದರೆ ಜೀವ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮಾ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷರು ಅನಾದಿ. ಜೀವನ ದೇಹ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇವುಗಳಿಗೆ ಆಚಾರ. ಪ್ರಕೃತಿ ಕಾರಣ. ಪುರುಷನು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ತೊಂದಲು ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಕಾರಣ. ಜೀವನು ಪ್ರಕೃತಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ದೇಹ ಮುಂತಾದುದರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸುಖಾದಿಗುಣಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಈ ಅನುಭವವು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಭೋಗವೆಂಬ ಪದದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.) ಸಜ್ಜವನು ಸಾಧು ಅಥವಾ ಅಸಾಧು ವಾದ ಯೋಗಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸತ್ಯಾದಿ ಗುಣಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ. ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾರಣ. ಪುನಃ ಪುನಃ ಬರುವ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ. ಇವನೇ ಸರ್ವಪ್ರೇರಕ. ಇವನು ಉಪದ್ರವ್ಯ ಎಂದರೆ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಮೀರಿರುವನು. ಇವನು ಸರ್ವಾಧಾರ ಮತ್ತು ಸರ್ವವೋಷಕ. ಸರ್ವಕರ್ಮಫಲಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಭೋಗಿಸುವವನು ಇವನೇ. ಈ ಮಹಾಶಕ್ತಿ ಯುಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ ಇವನೇ ಮಹೇಶ್ವರ. ಇವನೇ ಚೇತನರಿಗೆ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮಾ (ಹೀಗೆ ಪ್ರೇರೇಪವಾದ ಜಗತ್ತು, ಪ್ರೇರೇಪವಾದ ಪರಮಾತ್ಮಾ ಇವು ನಿರೂಪಿತವಾದುವು). ಇದರಿಂದ ಯಾವ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಪುರುಷ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೂ ಜೀವ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಅಚೇತನ ಮತ್ತು ಚೇತನಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನು ಪ್ರಮಾದದಿಂದ ನ್ಯಾಯಮಾರ್ಗ ಬಿಟ್ಟರೂ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು.

ಕೆಲವರು ಶ್ರವಣಮನನಗಳುಳ್ಳವರಾಗಿ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ನೋಡುವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗದಿಂದ ವೇದೋಕ್ತ ಭಗವತ್ ಸ್ವರೂಪದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ದೇಹವನ್ನಾಡ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಸಾಧುಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಿದ ನಮಿತ್ತದಿಂದ ಭಗವತ್ ಸಾಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಶ್ರವಣ, ಮನನ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವರು. (ಇವುಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ವತ್ವಾಸವಿರುವವನ್ನು ಮನನದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು.) ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭಾಬಲವಿಲ್ಲದೆ ಇತರರಿಂದ ಶ್ರವಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವರು. ಅವರು ಸ್ವಲ್ಪ ಪ್ರತಿಭಾಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಶ್ರವಣವನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಹೊಂದಿ ಆ ಮೂಲಕ ಧ್ಯಾನ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಮೃತ್ಯುರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವನ್ನು ದಾಟುವರು. (ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಡೆಯ ಪ್ರಕಾರವು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಮಿಕ್ಕವು ದೇವತೆಗಳ ಮತ್ತು ಮುನಿಗಳ ಮಾತು.)

ಶರೀರಸ್ಥನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣನಾದುದರಿಂದ, ಮತ್ತು ಸತ್ವಾದಿಗುಣರಹಿತನಾದುದರಿಂದ ನಾಶ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯಯವುಳ್ಳವನಲ್ಲ. ಚಿಂತೆ, ಸಂತಾಪ, ದುಃಖ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿರುವವನಲ್ಲ. ಅವನು ಲೋಕವಿಲ್ಲದವನಾದ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಯಾವುದನ್ನೂ ಮಾಡಿದನಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವನು ಶರೀರಸ್ಥನೂ ಅಲ್ಲ. ಶರೀರದಿಂದಾದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅಭಿಮಾನಿಯಾದ ಚಿಂತನು ಶರೀರಸ್ಥನು. ಅವನಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಪರಮಾತ್ಮಾಚಿನವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಇವನನ್ನು ಜಡವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇ ಇಲ್ಲ. ಚಿಂತನು ದೇಹಸಂಬಂಧ ಮುಂತಾದ ನಮಿತ್ತದಿಂದ ಪುನಃಪುನಃ ಹುಟ್ಟುವವನು ಮತ್ತು ಮರಣಹೊಂದುವವನು. ಸತ್ವಾದಿಗುಣಸಂಬಂಧದಿಂದ ಶರೀರದ ನಾನಾ ವಿಚಾರಗಳಿಂದಾದ ನಾಶವುಳ್ಳವನು. ಅವನು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವವನಾದುದರಿಂದ ಕರ್ಮಲೇಖವುಳ್ಳವನು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಂಟಾದ ವಿಷಯಭೋಗವುಳ್ಳವನು. ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಇದಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅನಾದಿ. ಅವನು ಸರ್ವಕರ್ತೃವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಶರ್ಮಲೇಖವಿಲ್ಲ. ಚಿಂತನಾದರೋ ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನಕರ್ತೃತ್ವವುಳ್ಳವನು. ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ; ಅದುದರಿಂದ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಅವನು ಕರ್ಮಲೇಖವುಳ್ಳವನು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕರ್ತೃವೆನಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದರೂ ದೋಷರಹಿತ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಎಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಇರುವ ಈ ಭೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಿಳಿದವರು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದುವರು. (ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚು ಮನನವು ಅನೇಕವುಳ್ಳವು.)

ಹೀಗೆ ೩೫ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೩ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞರ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದರೆ ಪರತಂತ್ರವಾದ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣನಾದವನೇ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿ ಸರ್ವಕ್ಷೇತ್ರಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ನಮಿತ್ತ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನೆನಿಸುವ ಪರಮಾತ್ಮನು ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಯೋಗವೆನಿಸುವುದು.

೧೪ ಅಧ್ಯಾಯ: ಗುಣತ್ರಯವಿಭಾಗಯೋಗ

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ "ಬುದ್ಧಿಯೋಗೀಶ್ವರಮಂ ಶ್ರುಣು" ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಿಂದಾರಂಭಿಸಿದ ಅರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಮಾದಿವರ್ಣನ ಮುಂತಾದುದರಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನವೆಂಬ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವು ಉಕ್ತವಾಯಿತು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಬಂಧನವರ್ತಕವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಬಂಧನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಬಂಧನವು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ. ಈ ಬಂಧನರೂಪದ ವಿಸ್ತಾರವು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:— "ಈ ಜ್ಞಾತೃವಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಮುಖ್ಯ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದ ಮನನಶೀಲರು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದು ನನ್ನ ಸಾಧನವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ; ಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿ ನಾಶಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಧಾರವನ್ನು ಹೊಂದೋಣವೇ ಸಾಧಮ್ಯ. ಮಹದ್ವಿಷ್ಟ ಎಂಬುದು ನನ್ನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ನನ್ನ ಭಾರ್ಯೆ. ಅದೇ ಚಿತ್ಪ್ರಕೃತಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾನು ಗರ್ಭವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವೆನು ಎಂದರೆ ಇವತ್ತು ನಾಲ್ಕುತ್ವಗಳ ಅಂಶದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ನನ್ನ ಉದರದಲ್ಲಿರುವ ಎಂದರೆ ನಾನೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಜೀವರನ್ನು ರೇತೋರೂಪವಾಗಿ ಚಿತ್ಪ್ರಕೃತಿಯ ಉದರದಲ್ಲಿ ಇಡುವೆನು. ಅದರ ದೇಹಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ದೇಹಯೋಗಸಹಿತವಾದ ಜನ್ಮ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ನನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೊದಲು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸರ್ವದಾ ಇರುವುದು. ದೇವ, ಮನುಷ್ಯ, ತೀರ್ಥಿಕ ಮುಂತಾದ ಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮಜಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಮಹದ್ವಿಷ್ಟ ಎಂಬುದು ಯೋಗಿ ಎಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರ ಎನಿಸುವ ಕಾರಣ. ನಾನು ಗರ್ಭವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪಿತೃ.

ಯಾವನು ತಾನು ಬದ್ಧ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ, ಆ ತಿಳಿದ ನಮಿತ್ತವೇ ಅವನು ಅದರ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಿಕ್ಕಿ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರುವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಂಧನಾಶಕವಾದ ಸಾಧನದ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಬಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಗುಣತ್ರಯಕ್ಕೆ ತವಾದ ಬಂಧನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ.

ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸತ್ಯ, ರಜಸ್ ಮತ್ತು ತಮಸ್ ಎಂಬ ಗುಣಗಳು ಮತ್ತು ಚಿತ್ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನವನ್ನು ಬಂಧಿಸುವ ಧರ್ಮದಿಂದ ಸತ್ಯ, ರಜಸ್ ಮತ್ತು ತಮಸ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುವ ತ್ರಿಗುಣ ಮತ್ತು ದುರ್ಗಾ ಎಂಬ ಗುಣತ್ರಯಾಭಿಮಾನಿಯರು, ಇವರು ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ದೇಹ ಸಾಕವಾದರೂ ಬಂಧನವನ್ನು ಬಿಡದಿರುವ ಜೀವರ ಸಮೂಹವನ್ನು ಬಂಧಿಸುವರು. ಈ ಮೂರು ದೇವಿಯರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾಭಿಮಾನಿಯಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ದೇವತೆಗಳ ಬಂಧನವನ್ನು ಬಿಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಂಧಕ. ಇವರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾಭಿಮಾನಿಯಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ನಿರ್ಮಲವಾದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಧಿ ಮೊದಲಾದ ಉಪದ್ರವನಿವೃತ್ತವಾದುದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನೋಕ್ತಾದೃಶವಾದುದಾಗಿ ಸುಖದ ಸಂಗಡಿಂದ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಸಂಗಡಿಂದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದು. ರಜೋಭಿಮಾನಿಯಾದ ಭೂತತ್ವವು ರಾಜಸಾತ್ಮಕವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳದು. ಅದು ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದ ಮಾನುಷಜೀವನವನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದು. ತಮೋಭಿಮಾನಿಯಾದ ದುರ್ಗಾತ್ವವು ಸಮಸ್ತ ದೇಹಗಳಿಗೂ ಮುಕ್ತಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಅದು ಪ್ರಮಾದ, ಅಲಸ್ಯ, ನಿವ್ರ ಇವುಗಳಿಂದ ದೈತ್ಯರನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದು. ಸತ್ಯಾಭಿಮಾನಿಯಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಸುಖವಿನಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ರಜೋಭಿಮಾನಿಯಾದ ಭೂತತ್ವವು ಕರ್ಮವಿನಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ತಮೋಭಿಮಾನಿಯಾದ ದುರ್ಗಾತ್ವವು ಮನಸ್ಸಿನ ಕತ್ತಜ್ಞಾನವೆಳೆಸುವುದು. ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸಿ, ಅಧರ್ಮ, ಅಲಸ್ಯ ಮುಂತಾದುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಎಲ್ಲವೂ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದರೂ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಗುಣವು ಇತರ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದು. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ರಜೋಗುಣವು ಇತರ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದು. ದೈತ್ಯರಲ್ಲಿ ತಮೋಗುಣವು ಇತರ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದು.

ಈ ಕೋರದಲ್ಲಿ ಶ್ರೋತೃ ಮುಂತಾದ ಸಮಸ್ತ ದ್ವಾರಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಸುಖ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಅದು ಸತ್ಯಗುಣದ ಪ್ರಾಚುರ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿ. ಧನ ಮೊದಲಾದುದನ್ನು ಬಿಡಬಾರದೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಉದ್ಯೋಗ, ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಆರಂಭ, ಮನುಷ್ಯನ ಅಶಾಂತತೆ, ಶನಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಲ್ಲದುದನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಕಂಡು ಬಂದರೆ ಅದೇ ರಜೋಗುಣದ ಅಧಿವೃದ್ಧಿ. ಶ್ರೋತೃ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ ಎಂದರೆ ಮುಕ್ತಾಜ್ಞಾನ, ವ್ಯಾಪಾರ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ, ಮೊದಲ ಇವು ತಮೋಗುಣದ ಪ್ರಾಚುರ್ಯ. ಸತ್ಯಗುಣದ ವೃದ್ಧಿ ಇರುವಾಗ ಮರಣವಾದರೆ ಉತ್ತಮರೋಕ್ತವಾಗಿ, ಮತ್ತು ಸಾತ್ವಿಕರಲ್ಲಿ ಜನನ. ರಜೋಗುಣ ವೃದ್ಧಿಯಾದಾಗ ಮರಣವಾದರೆ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಮಾಡುವವರ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಜನನ. ತಮೋ

ಗುಣದ ವೃದ್ಧಿ ಇರುವಾಗ ಮರಣವಾದರೆ ಮೂಢಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ದೈತ್ಯರಲ್ಲಿ ಜನನ. ಸಾತ್ವಿಕಕುಲವೆಂದರೆ ವಿದ್ವತ್ಕುಲ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ಮಲವಾದ ಮತ್ತು ದುಖ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಸುಖವೇ-ಫಲ. ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರಿಗೆ ದುಖ ಮಿಶ್ರವಾದ ಸುಖವೇ ಫಲ. ತಾಮಸರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವೇ ಫಲ.

ಸತ್ಯವೃದ್ಧಿಯಿಂದ ಪರಾಪರತತ್ತ್ವವಿವೇಕವಾಗುವುದು. ರಜೋಗುಣದಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ತಮೋಗುಣದಿಂದ ಪ್ರಮಾದ, ಮೋಹ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇವು ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳು. ಈ ಫಲಗಳಿಗೂ ಫಲವಿರುವುದು. ಸಾತ್ವಿಕರು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉದ್ಧಾರೋಕ್ತಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ರಾಜಸರು ಮಧ್ಯಸ್ಥವಾದ ಸ್ವರ್ಗವೊಂದಿಲ್ಲದವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ತಾಮಸರು ನರಕವನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಆದರೆ ಈ ಗುಣಗಳೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರವರ್ತಕವಲ್ಲ. ಯಾವ ಜೀವನು ಇವು ಪರಕಂತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಎಂದರೆ ಈ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದವನು ಪರಮಾತ್ಮಾ, ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾನಂದಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಯಾವನು ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನೇ ತಿಳನಳಿಯುಳ್ಳವನು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅವನೇ ನರ ಎಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ. ಅವನೇ ಪುರುಷ. ಅವನೇ ಗುಣಗಳನ್ನು ದಾಟಿದವನು ಎಂದರೆ ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿದವನು. ಸತ್ಯಾದಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದಾಟಿದರೆ ಮುಕ್ತಿ.

ಗುಣಗಳನ್ನು ದಾಟಿದವನ ಲಕ್ಷಣವೇನೆಂದು ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಉತ್ತರ—“ಸತ್ಯಾದಿಗುಣಗಳು ಸ್ಥೂಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸ್ಥೂಲವಾದ ಸತ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಕಾಶ, ರಚಿಸಿದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ತಮಸ್ಸಿನಿಂದ ಮೋಹ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸತ್ಯದಿಂದ ಆಶ್ಚರವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನ, ರಚಿಸಿದಿಂದ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮ ಮುಂತಾದುದರ ಜ್ಞಾನ, ತಮಸ್ಸಿನಿಂದ ಮೋಹ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಯಾವನು ಗುಣಾತೀತನೋ ಅವನು ಉದಾಸೀನನಿಂತಿರುವನು. ಅವನಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಪರಮೇಶ್ವರೇಶ್ವರಿಯಿಂದ ಬಂದುವು ವ್ಯಾಪಾರ ಸಹಿತವಾದ ಸತ್ಯಾದಿಗುಣಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವನು. ಇವನಿಗೆ ವೈಷ್ಣವನೆಂದು ಹೆಸರು. ಅನ್ವೈಷ್ಣವಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅವನ ಅಚಾರ ವೈಷ್ಣವ ಅಚಾರ. ಅವನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಸಮ; ರೋಹಿತ ಸುನರ್ಣಗಳು ಸಮ; ಪ್ರಿಯತು ಅಪ್ರಿಯತು ಸಮ; ನಿಂದಾಸ್ತುತಿಗಳು ಸಮ; ಮಾನಾಪಮಾನ ಸಮ; ಮಿತ್ರರು ಅಂಗಿಗಳು ಸಮ; ಪ್ರಯೋಜನವಿದ್ದರೂ ಅನ್ವೈಷ್ಣವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅವನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏನೇ ಸನ್ನಿವೇಶದಿರಲಿ ಅವನಿಂದ ವೈಷ್ಣವಕರ್ಮದ ತ್ಯಾಗವಿಲ್ಲ. ಅವನು ನಿತ್ಯವೂ ಧೃತಿಯಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುವನು. ಚಿತ್ ಪ್ರಕೃತಿಯು ನನಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದಂತೆ ಅವನೂ ನನಗೆ ಪ್ರಿಯ. ಅವನು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ನನ್ನ ಪ್ರಿಯನಾದ

ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ನನ್ನನ್ನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಕಲ್ಯಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿದುದರಿಂದ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನೇ ಹೊಂದುವನು."

ಹೀಗೆ ೨೬ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಸಹಿತವಾದ ಸತ್ಯವೊದಲಾದ ಗುಣತ್ರಯದ ವಿಭಾಗವು ಉಕ್ತವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಗುಣತ್ರಯ ವಿಭಾಗವಾಗುವೆನಿಸಿತು.

೧೫ ಅಧ್ಯಾಯ : ಪುರಾಣಪುರುಷೋತ್ತಮನೆಯೋಗ

ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಬಂಧಜೀತುವಾದ ಜಗತ್ಪ್ರರೂಪವನನೇ ಮೋಚಕವಾದ ಭಗವತ್ಪ್ರರೂಪವನೂ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

"ಜಗತ್ತೆಂಬ ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಚಿದಚ್ಛಾಪ್ರಕೃತಿಗಳು ಊರ್ಧ್ವಭಾಗ. ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವೋತ್ತಮ. ಚಿತ್ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪರತಂತ್ರ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನ. ಅಚಿತ್ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನ. ಅನ್ಯಕ್ಕೆ ಮೊದಲಾದ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ವಗಳೇ ಜಗತ್ತು. ಇದು ನಿರಂತರ ವಿಕಾರ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದಾದುದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳದು. ಚಿದಚ್ಛಾಪ್ರಕೃತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಈ ವೃಕ್ಷ. ಲೋಕಸ್ಥವಾದ ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ಭೂಮಿಯೇ ಮೂಲ. ಆದರೆ ಅದು ಭೂಮಿಯ ವಿಕಾರ. ಜಗದ್ರಕ್ಪ್ರಕೃತದಾದ ವಿಷ್ಣು ಮೂಲವಾದರೂ ಅವನು ಜಗದ್ರೂಪನೂ. ಅಚಿತ್ಪ್ರಕೃತಿಯು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪರಿಣಾಮ ಯಾದ ಮೂಲ. ಚಿತ್ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮೂಲವೆನಿಸುವುದು. ಪಂಚಭೂತಸಹಿತವಾದ ಮಹತ್ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರ ಈ ಎಂಟು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅಭಿಮಾನಿಭೇದತಾಸಹಿತ ಈ ವೃಕ್ಷದ ಶಾಖೆಗಳು. ಇವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಮೂರು ಮೂಲಗಳಿಗಿಂತ ಅವರ ಎಂದರೆ ಕಮ್ಮಿ. ಈ ವೃಕ್ಷವು ಅದ್ವಯ, ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಇರುವುದು. ಈ ಜಗದ್ರಕ್ಪ್ರಕೃತಿ ಅಭಿಮಾನಿ ಸಹಿತವಾದ ವೇದಗಳು ಎಲೆಗಳು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವರು ವ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಈ ಎಲೆಗಳು ಕಾಮ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಎರಡು ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವವು. ಯಾವನು ಈ ಜಗದ್ರಕ್ಪ್ರಕೃತನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನೇ ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿದವನು. ಈ ವೃಕ್ಷದ ಶಾಖೆಗಳಾದ ಮಹತ್ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ ಎಂಬ ಎರಡು ರೂಪಗಳುಳ್ಳವು. ತಮಗಿಂತಲೂ ಅವರವಾದ ಶರೀರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತಮವಾದ ಅನ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಇವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವವು. ಇವು ಸತ್ಯಾದಿ ಗುಣಗಳಿಂದ ವೃದ್ಧಿಹೊಂದುವವು. ಶಬ್ದಾದಿವಿಷಯಗಳು ಇವುಗಳ ಚಿಗರು. ಊರ್ಧ್ವದಲ್ಲಿರುವವು ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಷ್ಣು, ಚಿದಚ್ಛಾಪ್ರಕೃತಿಗಳು

ಮತ್ತು ಸತ್ಯ, ರಜಸ್ ಮತ್ತು ತಮಸ್ ಎಂಬ ಗುಣಗಳು ಈ ವೃಕ್ಷದ ಅಧೋಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವವು. ಮುಷ್ಯರೋಕದಲ್ಲಿ ಅವೇ ಸ್ಥಿತ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಇವು ಕರ್ಮಾಫಲಬಂಧಿಗಳು ಎನಿಸುವವು. ಈ ಜಗದ್ರಕ್ಪ್ರಕೃತ ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮಸಂಹಾರಕಲ್ಯಾಣವಾದ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದ್ಯಂತನೆನಿಸಿದ ವಿಷ್ಣುವು ಇದನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದರೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಬಲವಾದ ವಿಷ್ಣು ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಸುವಿರೂಪವಾದ ಅತ್ಯಂತ ವೇದ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಜಗದ್ರಕ್ಪ್ರಕೃತನ್ನು ಸಂಗ್ರಾಹಿಸಿದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಬಿಜ್ಜೆದಿಂದ ಭೇದಿಸು. ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವು ಪ್ರಕೃತಿ ಮುಂತಾದ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ; ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರ, ತರತಮಭಾವವುಳ್ಳದು, ಪ್ರನಾಶರೂಪವಾಗಿ ಅವ್ಯಯ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿ.

ಇದಾದನಂತರ ಎಂದರೆ ಪರಾಪರತತ್ವಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅನಂತರ ಊರ್ಧ್ವ ಮೊದಲಾದ ಪದದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮನು ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣು ಹುಡುಕಲ್ಪಡಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಅವನು ಕಾಪ್ರಕೃತನೂ ಮೊದಲಾದುದಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕು. ಅವನನ್ನು ಜಗದ್ರೂಪನೊಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಹುಡುಕೋಣವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿರುವುದು. ಯಾವನನ್ನು ಹೊಂದಿದಮೇಲೆ ಪುನಃ ಗರ್ಭಯಾತನೆ ಇಲ್ಲವೋ ಅವನೇ ವಿಷ್ಣು. ಯಾವನಿಂದ ಈ ಅನಾದಿಯಾದ ಸಂಸಾರವೃತ್ತತ್ತಿಯೇ ಮೊದಲು ಅವನನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು. ಯಾರು ಮಾನ ಮೋಹಗಳಿಲ್ಲದವರೋ, ಅಹಂಕಾರಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾಪವಿಲ್ಲದವರೋ, ವಿಷಯಸಂಗವಿಲ್ಲದವರೋ ಭಗವತ್ಪ್ರವಣ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿ ನಿರತರೋ, ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಷಯತ್ವವೇ ಯಿಲ್ಲದವರೋ, ಸುಖದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದ ವಿನುಕ್ತರೋ ಅವರು ಭಗವತ್ಪ್ರರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವರು. ಆ ಭಗವತ್ಪ್ರರೂಪವನ್ನು ಸೂರ್ಯನು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಚಂದ್ರನೂ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅಗ್ನಿಯೂ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದಮೇಲೆ ಪುನಃ ಪ್ರತಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅದು ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪ. ನನ್ನ ಅಂಶವೇ ಜೀವ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಜೀವರ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರ ಪ್ರಕೃತಿ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಜೀವನಿಗೆ ಮರಣವಾದರೆ ಅದೇ ಅವರನ್ನು ಶರೀರದಿಂದ ಹೊರಹೊರಡಿಸುವುದು. ಈಶ್ವರನಾದ ನಾನು ಜೀವಶರೀರವನ್ನು ಹೊಂದಿದಾಗಲೇ ಆ ಜೀವನು ನಾನಾ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರಿತನಾಗುವನು. ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಈಶ್ವರನೇ ಸರ್ವಕಲ್ಯಾಣ ಪ್ರೇರಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ಯಾವ ಫಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪ್ರವರ್ತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಮಾಡಿ ಕೊಂಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುವನು. ಅವನು ಅತುಭಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು

ಶುಭಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಭೋಗಿಸುವನು. ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಸಾರ್ಥೋಕ್ತನಾದುದರಿಂದ ಅವನು ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿ ಸರ್ವದರಲ್ಲಿಯೂ ಆನಂದಮಯನಾಗಿರುವನು. ಇದೇ ಅವನ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ. ವಿಮೂಢರು ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಜ್ಞಾನೋಪಾಯವನ್ನು ಅಚರಣೆಗೆ ತಂದ ಯೋಗಿಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಇವನನ್ನು ನೋಡುವರು. ಜ್ಞಾನರಹಿತರು 'ಪ್ರಯತ್ನಶಾಲಿಗಳಾದರೂ ಅವರನ್ನು ನೋಡಲು ಸಮರ್ಥರಲ್ಲ.

ಸರ್ವಮೂಲ, ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ.—ಅದಿತ್ಯನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಯಾವುದೋ ಅದು ನನ್ನ ಅಧೀನ. ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಯಾವ ತೇಜೋವಿಶ್ವ, ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ತೇಜೋವಿಶ್ವ ಅವು ನನ್ನ ಅಧೀನ. ("ತಮೇವ ಭಾಂಕಂ" ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಎಂದರೆ ಮೂಲವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿ ಸೂರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಕಾಶಗಳಿರುವವು ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವವು.) ನಾನು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿ ನನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಭೂತಗಳನ್ನು ಧರಿಸುವೆನು. ಅಮೃತರಸಸ್ವರೂಪನಾದ ನಾನು ಸೌಮ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಸೋಮ ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳವನಾಗಿ ಸೋಮನಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಸಮಸ್ತ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ವರ್ಧಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವೆನು. ನಾನು ಸಮಸ್ತ ನರರ ಸಂಬಂಧಿಯಾದುದರಿಂದ ವೈಶ್ವನರನು. ಮನುಷ್ಯರ ಜಲರದಲ್ಲಿರುವ ವೈಶ್ವಾನರನು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಪಾಣಿಗಳ ದೇಹವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪಾಣಾಪಾನಗಳೆಂಬ ಮುಖ್ಯವ್ಯಾಧಿಗಳ ರೂಪಗಳಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತನಾಗಿ ಭಕ್ಷ್ಯ, ಭೋಜ್ಯ, ಲೇಹ್ಯ, ವೇಯ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ಆಹಾರವನ್ನು ಜೀರ್ಣವಾಗುತ್ತೇನೆ. ನಾನು ಸರ್ವರ ಜ್ವರಯದಲ್ಲಿರುವನು. ನನ್ನಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ತೃತಿ, ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಂತಿ. ನಾನೇ ಪರಮಮುಖ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಮಸ್ತ ವೇದಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವವನು. ನಾನೇ ವೇದಾರ್ಥವರ್ತಮಾನ ವೇದಾಂತವೆನಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃ. ನಾನೇ ವೇದದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನು. ಹೀಗೆ ನಾನು ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ.

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ತಾನು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ.—"ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರವಾಸಿಸಿದ್ದರಾದ ಪುರುಷರು ಎಂದರೆ ಚೇತನರು ಎಂದರೆ ವಿಧ. ಬ್ರಹ್ಮಾ ಮೊದಲಾದ ಜೀವರಾಶಿಯು ನಾಶಹೊಂದುವ ಶರೀರವುಳ್ಳವನಿಹಿತ. ಕ್ಷರ ಎನಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಅಕಾಶದಂತೆ ಕೂಟಿಸ್ತವಾಗಿರುವ ಚೇತನವು ಅಕ್ಷರವಾದ ದೇಹವಿರುವವನಿಹಿತ. ದಿಂದ ಅಕ್ಷರ ಎನಿಸುವ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ. ಈ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರಚೇತನರ ದೇಶಿಯಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣನಾಗಿ ಉತ್ತಮನಾದ ಪುರುಷನು ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದು ಎಂದರೆ ಪರಮಚೇತನನೆಂದು "ಚೇತನ ಚೇತನಾನಾಮ್" ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವನು. ಯಾವ ಕಾರಣದ ದೇಶಿಯಿಂದ ನಾನು ಭೂ, ಭುವಾ, ಸುವಾ ಎಂಬ ಲೋಕತ್ರಯವನ್ನು

ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಭಾರಣವೋಪಣಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆನೋ, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಉತ್ತಮನು ಎಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರಮಾಡುವೆನೆಂದರ್ಥ. ಲೋಕತ್ರಯವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮುಂತಾದುದನ್ನು ಒಟುಮಾಡುವುದು ಎಂಬ ಭಾವ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ನನಗೆ ಲೋಕನಾಶದಿಂದ ನಾಶವಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಾನು ಅಮೃತ. ಇದೇ ನನ್ನ ಅಚಂತ್ಯಶಕ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾನು ಈಶ್ವರನೆನಿಸುವೆನು. ನನಗಿಂತ ಉತ್ತಮರಲ್ಲ. ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಕ್ಷರವನ್ನು ಬಾಟಿರುವೆನೋ ಅಕ್ಷರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮನೋ ಅದೇ ಕಾರಣದ ದೇಶಿಯಿಂದ ಲೋಕ ಎಂದರೆ ಪೌರುಷೇಯಗಳಾದ ಸ್ತೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ವೇದ ಎಂದರೆ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದವನು ನಾನೇ.

ಪ್ರಾಸಿದ್ಧನಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇದು ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಈ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.—"ಯಾವ ಅಧಿಕಾರಿಯು ನನ್ನನ್ನು ಇಮನೆಗೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರೋತ್ತಮನೆಂದು ವೇದ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವೆನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ, 'ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವು ಮಿಥ್ಯೆ' ಎಂಬ ಮೋಹದಿಂದ ರಹಿತನಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅವನು ಅಸಮ್ಯಕ್ರೂಪ. ಅಂತಹವನು ಪುರುಷೋತ್ತಮನನ್ನು ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಪುರುಷರ ದೇಶಿಯಿಂದ ಉತ್ತಮನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಅವನು ಸರ್ವವಿತ್ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥಜ್ಞಾನಿಯು, ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಉತ್ತಮ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದಲೂ ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ."

ಇದನ್ನು ಅನಧಿಕಾರಿಗಳ ಹೇಳಬಾರದೆನ್ನುತ್ತಾನೆ.—"ಈ ಜಗದ್ವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ಷೇಪರಮಾತ್ಮನೇ ಮೂಲ. ಅವನೇ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಂದರೆ ಶಿಕ್ಷಣೀಯವಾದ ವಾಕ್ಯಸಮೂಹವು ಈಗ ನನ್ನಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಅತಿಗೋಪ್ಯವಾದುದು. ಈ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ತಿಳಿದವನು ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಿಯಾಗುವನು; ಕೃತಕೃತನೂ ಆಗುವನು."

ಹೀಗೆ ೨೦ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೫ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಅನಾದಿ, ಸರ್ವಮೂಲ, ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಪುರಾಣಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಪುರಾಣ ಪುರುಷೋತ್ತಮನೋಗವೆನಿಸಿರುವುದು.

೧೬ ಅಧ್ಯಾಯ: ದೇವಾಸುರಸಂವತ್ಸರಭಾಗಯೋಗ

ಪೂರ್ವಾಧ್ಯಾಯವು "ವಿವರ್ಣನಮೋಹ" ಎಂಬ ಮುಂತಾಗಿ ಎಂದರೆ ಮಾನ ಮೋಹರಹಿತರ ದೇವಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಜ್ಞಾನರಹಿತರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಫಲವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಸುರಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಿತು. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪುನಃ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಾದುದರ ಉಕ್ತಿಯು ಸಾಧನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು

ಮಾಡುವವನು 'ಜ್ಞಾನವಿದೋಧಿಯಾದವನು' ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬದಲಾಗಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು.

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಮೊದಲು ದೇವಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—“ಅಭಯ ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಂದ ಇತರಿಗೆ, ಇತರಿಂದ ತನಗೆ, ಭಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಸತ್ಯಸಂಪದ್ವಿ ಎಂದರೆ ಚಿತ್ತಸ್ಥಿತಿ. ಜ್ಞಾನಯೋಗವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನೋಪಾಯನಿಷ್ಠತೆ. ದಾಸ ಎಂದರೆ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯ ಮೊದಲಾದುದರ ತ್ಯಾಗ. ದಮ ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ. ಯಜ್ಞ ಎಂದರೆ ದೇವಯಜ್ಞ ಮತ್ತು ಪಿತೃಯಜ್ಞ. ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ವೇದಾಭ್ಯಾಸ. ತಪಸ್ಸು, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮೊದಲಾದುವು. ಆರ್ಜವ ಎಂದರೆ ಮನೋನಾಶ್ಯಮಗಳ ವಿಚರಣತತ್ವ. ಅಹಿಂಸಾ ಎಂದರೆ ಇತರರ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ವಿಯೋಜನೆ ಮಾಡದಿರುವುದು. ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥ ವಚನ. ಅಕ್ರೋಧ ಎಂದರೆ ಪರಪೀಡೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಿಚಾರದ ಅಭಾವ. ತ್ಯಾಗವೆಂದರೆ ದೀರ್ಘಾಯ. ಶಾಂತಿ ಎಂದರೆ ಭಗವನ್ನಿಷ್ಠತೆ. ಅಪೇಕ್ಷುಷ ಎಂದರೆ ರಾಜ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಪರೋಪದ್ರವ ಮಾಡಿದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದೋಷ ಬಂದಿಹೆಂದು ಹೇಳದಿರೋಣ. ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ದಯ ಎಂದರೆ ಪರಿಹಿತಕರವಾದ ಮನೋಧರ್ಮ. ಅರೋಗ್ಯವು ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸಹಿಸದಿರುವುದು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ರಾಗವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಮಾರ್ದವವೆಂದರೆ ಆತ್ಮಹಿಂಸಕರವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಅಥವಾ ಕ್ರೌರ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಹ್ರೀ ಎಂದರೆ ಆಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯ. ಅಜಾಪಲ ಎಂದರೆ ಸ್ಥೈರ್ಯ. ತೇಜಸ್ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲರಿಂದ ಸೋಲಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಕ್ಷಮಾ ಎಂದರೆ ಕ್ರೋಧವನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಅಪಕಾರ ಮಾಡದಿರಿಸಿ ಭೀತರವಕಾರ ಮಾಡದಿರುವುದು. ದ್ವೇಷ ಎಂದರೆ ಅಂತರಿಹಿತವಾಗಿರುವುದು. ಶಾಶ್ವತ ಎಂದರೆ ಮೃತ್ತಿಕೆ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯಶಾಶ್ವತ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಆಂತರಿಕಶಾಶ್ವತ. ಅದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಇತರರ ವೃತ್ತಿಗೆ ಭಂಗಿತರದಿರುವುದು. ನಾತಿಮಾನಾತಾ ಎಂದರೆ ಅಹಂಕಾರ ರಾಹಿತ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದೇ ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರೋಣವು ದೈವಗಂಪತ್ವವಿರುವುದು. ಈ ಗುಣಗಳು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಆಪೇಕ್ಷಿಸುವವನಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದವುಗಳು.”

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ತ್ಯಾಗಕ್ರೋಧರ ಅಸುರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—“ಅತ್ಯನ ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದು ಮಹತ್ವಪ್ರದರ್ಶನವು ಡಂಭ. ದರ್ಶ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ಭಯದ ಕಾರಣ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಮದದಿಂದ ಅದಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವುದು. ಅಭಿಮಾನವೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಾತಿಕ್ರಮ. ಕ್ರೋಧ ಎಂದರೆ ಪರಪೀಡೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಚಿತ್ತವಿಕಾರ. ಪಾರುಷ್ಯ ಎಂದರೆ ನಿಷ್ಕುರತ್ಯ. (ಈ ಗುಣಗಳು ಮೋಕ್ಷವಿರೋಧಿಗಳು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದೇ ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರೋಣವು ಅಸುರ ಸಂಪತ್ವವಿರುವುದು.)

ದೈವಗಂಪತ್ವ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಅಸುರಗಂಪತ್ವ ಬಂಧನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು. ಅರ್ಜುನ! ನೀನು ಭಯಪಡಬೇಡ. ನೀನು ದೈವ ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವನು.

ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಎರಡು ವಿಧ—ದೈವ, ಅಸುರ ಎಂದು. ದೈವವು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅಸುರವನ್ನು ಕೇಳು:—

ಅಸುರ ಜನರು ವಿಹಿತದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವರಲ್ಲ; ನಿಷಿದ್ಧದಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವರಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಶೌಚವಿಲ್ಲ; ಅಜಾರವಿಲ್ಲ; ಸತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಜಗತ್ತನ್ನು, ಜಗತ್ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿಷುವಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರಹಿತ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ಯ ಎನ್ನುವರು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಪ್ರತಿಷ್ಠ ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕನಾದ ವಿಷುವಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಿಶ್ಚರ ಎಂದರೆ ಸ್ವಾಮಿರಹಿತ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಅವರು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಮಾಡುವ ವಿಷುವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವರು ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಥವಾ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ. ಸಂಚಾರವಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುವರು. ಜಗತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ ಎಂದು ಅವರ ಭಾವ. ಜಗತ್ತು ಅನ್ಯ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಭೂತಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಅಸುರ ಸ್ವಭಾವದವರು ಇದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವರು. ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಅಪರಸ್ಪರ ಸಂಭೂತ ಎನ್ನುವರು. ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆ ಎನ್ನುವರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಅನಿಶ್ಚರ ಎನ್ನುವರು ಮತ್ತು ಸರ್ವೋತ್ಕರ್ಮನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವರು. ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಂತ್ರಣವಾದವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು. ಜಗತ್ತು ಸದಸಿದ್ಧ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದೆನ್ನುವರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅವರು ನಷ್ಟವಾದ ಆತ್ಮವುಳ್ಳವರಾಗಿ, ಎಂದರೆ ದುಷ್ಟಚಿತ್ತರಾಗಿ, ಅಲ್ಪಜ್ಞಾತ ವುಳ್ಳವರಾಗಿ, ಭೋರರ್ಮನುಭೂತರಾಗಿ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಹಿತರಾಗಿ ಎಂದರೆ ಶತ್ರುಗಳಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವಯಂಕ್ರೋಧರ ಮತ್ತು ಅನಿಷ್ಟಕ್ರೋಧರ ಕರಿಯಾಗಿ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವರು. ಅವರು ಯಾವಾಗಲೂ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದದ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಡಂಭ, ಮಾನ್ಯ, ಮದಗಲಿಂದ ಸಹಿತರಾಗಿ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವದವರಾಗಿ ಕುಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಿಪರೀತವಿಶ್ವವುಳ್ಳವರಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದವರಾಗಿ ಅತಿಚಿತ್ತವುಳ್ಳವರಾಗುವರು ಎಂದರೆ ಕ್ಷುದ್ರಭೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವರು. ಮರಣಾಂತವಾದ ಮತ್ತು ಪರಮಿತಿಯಿಲ್ಲದ ಚಿಂತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ವಿಷಯಭೋಗಿರತರಾಗಿ ಅದೇ ಪರಮವಿರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ಭಾವಿಸುವವರು ಆತಿಯೆಂಬ ಪಾಶಗಳಿಂದ ಬಂಧರಾಗಿ ಕಾಮಕ್ರೋಧರಗಳನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಕಾಮ್ಯವಿಷಯ

ಗಲನ್ನು ಅನುಭವವೆಂಬ ಅರ್ಥವೊಂದೇ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಅರ್ಥ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹವಾದುದು ಇದ್ದೆಯುಳ್ಳವರಾಗುವರು."

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಇವರ ಚಿಂತೆಯ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಈ ಧನವು ನನ್ನಿಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಅರ್ಥವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಈ ಮನೋರಥವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತೀನಿ. ಈ ಧನವು ನನಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಇದೆ. ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೊಂದುತ್ತೀನಿ. ಈ ಶತೃವು ಈಗ ನನ್ನಿಂದ ಹಿತವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇತರರನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಂಪರಿಸುತ್ತೀನಿ. ನಾನೇ ಈಶ್ವರ. ನಾನೇ ಭೂದೇವ. ನಾನೇ ಸಿದ್ಧ. ನಾನೇ ಬಲಿಷ್ಠ. ನಾನೇ ಸುಖ. ನಾನು ಆತ್ಮ, ಎಂದರೆ ಧನಾದಿ ಸಂಪನ್ನ. ನಾನು ಕುಲೀನ. ನನಗೆ ಸದ್ಭಕ್ತರು ಯಾರಿದ್ದಾರೆ? (ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ) ನಾನು ಯೋಗಾದಿಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೀನಿ. ಭೂದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೀನಿ. ಇತರರಿಗೆ ಸಂತೋಷವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತೀನಿ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಾನಂದದ ಮೂಲದಿಂದಲೂ ಅನುರಂಜಿತರು."

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅನುರಂಜಿತರಾದ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಅನುರಂಜಿತರಾದವರು ಅನೇಕ ಚಿಂತೆಯುಳ್ಳ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ಪುತ್ರ, ಮಕ್ಕ, ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮೋಹವೆಂಬ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ವಿಷಯಭೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಯಾದ ಅಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ಅತುಲಿಯಾದ ನರಕದಲ್ಲಿ ಬೀಳುವರು. ಅವರು ಯಾಗ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಿದರೂ, ಅವರನ್ನು ಅವರೇ ಬಹುಮಾನಿಸಿಕೊಂಡು, ಕಾವೇ ಪೂಜ್ಯರೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪರಾಗಿ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ, ಧನವಿರುವ ಸಮೀಪದಿಂದ ಗರ್ವದರ್ಪಗಳಿಂದ ಸಹಿತರಾಗಿ, ರೂಢಿಯಿಂದ ಎಂದರೆ ತಮ್ಮ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯವು ಮೊದಲಾದ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವರು. ಇದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಅವರು ಕೃತಾರ್ಥವಾಗಿಯಿಂದ ಎಂದರೆ ಕಾಮನಾಡಿರಹಿತರಾಗಿ ಯಾಗವನ್ನು ಆಚರಿಸುವವರಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರು ಯಜ್ಞಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ನರಕ ತಪ್ಪದೆಲ್ಲ."

ಅವರು, ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಪೂಜಿಸದವರು ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ:— ಅವರು ಆಹಂಕಾರ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು. ಬಲಶಾಲಿಗಳೆಂದು ತಿಳಿದವರು. ದರ್ಶನವುಳ್ಳವರು. ಕಾಮರೋಧಿಗಳೇ. ಅವರ ಜೀವನ. ಅವರು ತಮ್ಮ ದೇಹದಲ್ಲಿಯೂ, ಇತರರ ದೇಹದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರಹಾಮಕನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನಾದ ನನ್ನನ್ನು ದ್ವೇಷ ಮಾಡುವರು. ದ್ವೇಷವೆಂದರೆ 'ಒಂದು'ವೇಳೆ ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವವರ್ತಕನಾಗಿ ನನ್ನಲ್ಲಿರುವುದಾದರೆ ಈಗ ನಾನೊಂದೆನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ಎಲ್ಲಿ, ನನ್ನಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸಲಿ! ಈಗ ನಾನು ಇದನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ; ಎಲ್ಲಿ, ಬಿಡಿಸಲಿ! ಎಂದು. ಹೀಗೆ ಅವರು ಧರ್ಮದರ್ಶನ ಮಾಡುವರು. ಅವರು ಅಜ್ಞಾನಿಯೆಂದು ಎಂದರೆ

ನಿರ್ದೋಷವಾದ ನನ್ನಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳುವರು ಮತ್ತು ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ನನ್ನನ್ನು ಗುಣರಹಿತನೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇಂತಹವರು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಯಾಗ ಮಾಡಿದರೆ ಫಲವೇನು? ನರಕಾದ್ಯನರ್ಥವೇ ಫಲ. ಅವರು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಜ್ಞ. ಅವರು ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾನೇ ನಿತ್ಯನರಕವನ್ನು ಹೊಂದಿಸುತ್ತೇನೆ. ಆ ಅನುರಂಜಿತನಿಗೆಯುಳ್ಳ, ನನ್ನನ್ನು ದ್ವೇಷಮಾಡುವ ಈಶ್ವರನನ್ನು, ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅತುಲಭರಾದಿವಿಮುಕ್ತ ನರಾಧಮರನ್ನಿಂದ ಅವರನ್ನು ಅವರು ಇನ್ನೂ ಸಂಸಾರವನ್ನೆ ಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಪುನಃಪುನಃ ಅನುರಂಜಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ ಇದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಪುನಃ ಆ ಮೂಲದಿಂದ ತಾಮಸಸ್ವಭಾವದ ಅವರು ಜನ್ಮಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನುರಂಜಿತರಾದ ಯೋಗಿಯನ್ನೇ ಹೊಂದುವವರಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಹೊಂದಿದೆಯೇ ಅಧಮಗತಿ ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯನರಕವೆಂಬ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವರು.

ಉಕ್ತವಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಮೂರು ದೋಷಗಳಿರುವುವು—ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ, ಮದ ಎಂಬ. ಈ ಮೂರು ನರಕದ ಬಾಗಿಲುಗಳು. ಅವು ಅನರ್ಥವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆ ಮೂರನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾದುದು. ಆ ಮೂರನ್ನು ಬಿಟ್ಟವರಿಗೆ ನರಕಾದಿಗಳಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಿವೆ. ಆ ಮೂರನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನು ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಶಾಸ್ತ್ರೀಶ್ವರಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವೇಚ್ಛಾಮಾರ್ಗದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುತ್ತಾನೋ ಅವನಿಗೆ ಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅವನು ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಚ್ಯವನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಬಹಿಷ್ಕಾರವಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದು ಕಾರ್ಯ, ಇದು ಆಕಾರ್ಯ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೋ, ಅದನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿದರೆ ದೋಷವೋ, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ರೋಕದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರನಿರ್ದೋಷವಾದ ಕರ್ಮಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಿಗಮ ಅರ್ಥ."

[ಹಿಂದೆ "ಅಪಾರುಷೇಯವಾದ, ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಮಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗೀತೆಯು ಪ್ರಮಾಣ; ಪ್ರಮಾಣವಾದುದರಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ವಿಶ್ವಾಸ್ಯತೆ ಇರುವುದು" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೆ. ಈ ಪ್ರಕೃತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದುವರಿಗೆ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಬಿಟ್ಟು ಗೀತೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನನ ಮಾಡಿ ಆ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಗೀತೆಯ ವಿಶ್ವವಾಕ್ಯತೆಯೂ ವೇದವನ್ನು ಕೂಲಿಪ್ರಮಾಣ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಭಾವವನ್ನೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಇದರ

ಅಶಯ. ಮಧ್ಯಾಹ್ನಾಯುರ ಗೀತೆಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದು ಈ ಒಂದು ಅಶಯದ ಸಾರ್ಥಕತ್ವಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವು.]
ಹೀಗೆ ೨೪ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೭ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ದೈವಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಸುರಸಂಪತ್ತು ಇವುಗಳ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ದೇವಾಸುರಸಂಪದ್ವಿಭಾಗ ಯೋಗವನ್ನಿಡಿತು.

೧೭ ಅಧ್ಯಾಯ : ಶ್ರದ್ಧಾತ್ರಯವಿಭಾಗವೋಗ

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತವಾದ ಸತ್ಯಾದಿಗುಣಗಳಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಸದಸದ್ವಿಭಾಗವಾದ ಕರ್ಮಗಳ ಭೇದವು ಉಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅರ್ಜುನನು ಯಾರು ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಯಜನಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸತ್ಯವೇ, ರಾಜಸ್ವೇ, ತಮಸ್ವೇ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರ :- "ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಮೂರು ವಿಧ. ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸಿಕವೆಂದು. ಅದು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಯಾವನಿಗೆ ಸಾತ್ವಿಕವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆಯೋ ಅವನು ಸಾತ್ವಿಕ. ರಾಜಸಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವನು ರಾಜಸ. ತಾಮಸಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವನು ತಾಮಸ. ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು. ಅದರಿಂದ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವನವು ಶ್ರದ್ಧಾಸ್ವರೂಪ. ಸಾತ್ವಿಕಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವರು ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಾನವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ ಸಾತ್ವಿಕಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವರು. ಅವರು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವರು. ರಾಜಸ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವರು ಪ್ರೇತ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಯಾಗಮಾಡಿದರೂ ಅದರಿಂದ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಯಾಗಮಾಡಿದರೂ ಅಶಪ್ತನು ಆ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಹೊಂದಿದ ರಾಕ್ಷಸರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಅಪಹರಿಸುವರು. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸಿದರೆ ಮೋಕ್ಷವೇ ಫಲ. ರಾಜಸರಿಗೆ ಸಾಂಕಲ್ಪಿಕವಾದ ಸ್ವರ್ಗ ಎಂದರೆ ಸ್ವರ್ಗವು ತಿನ್ನಿಧಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ರೋಕವೇ ಫಲ. ಎಂದರೆ ಅವರದ್ದು ವ್ಯಥಾಸಂಕಲ್ಪ. ತಾಮಸರಿಗೆ ಶಿವಸಂಪರವಾರವಾದ ಭೂತ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಫಲ. ತಾಮಸರಾದವರು ದುರಾಗಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಘೋರವಾದ ಮಹಾಕಷ್ಟರೂಪವಾದ ತಪಸ್ಸುಳ್ಳವರು. ಹಂಫ, ಅಹಂಕಾರಗಳಿಂದ ಸಹಿತರಾದ ಕಾಮರಾಗ ಬಲಗಳುಳ್ಳ ತಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆಯಲ್ಲೇ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಆಗ್ರಹಯುಕ್ತರಾದ ಅವರು ತಮ್ಮ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಅವರು ಅವರ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಮುಂತಾದ ದೇವತಾಸಮುದಾಯವನ್ನೂ, ಅಂತರ್ನಿಲಾಸಮಕನಾದ ಧನೈರನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ಗುಣವುಳ್ಳವರನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯದ ಅವಿವೇಕಿಗಳು. ಫಲವನ್ನು ಅಸುರಸಂಬಂಧಿಯಾದ

ನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳವರನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿ. ಅವರು ದೈತ್ಯರು, ರಾಕ್ಷಸರು ಮತ್ತು ಪಿಶಾಚರು ಎಂದು ನಾನಾವಿಧ. ತಮ್ಮನಿಗೆ ಅರ್ಹರಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಅವರು ಈ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವರು.

ಈ ಮೂರು ವಿಧರಾದ ಜೀವನಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಆಹಾರ, ಯಜ್ಞ, ತಪಸ್ಸು ಮತ್ತು ದಾನ ಇವೂ ಮೂರು ವಿಧ. ಆಯುಷ್ಯ, ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಸಾಧುತನ, ಬಲ ಎಂದರೆ ಶಕ್ತಿ, ಸುಖ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸಲ ಊಟವಾದರೂ ಬಹಳ ಹೊತ್ತು ತೃಪ್ತಿ ಕೊಡುವ, ರಸಯುಕ್ತವಾದ, ಸ್ವೇತವುಳ್ಳ, ಸೇವನದಿಂದ ಬಹುಕಾಲ ಗುಣಕೊಡುವ, ಆಜ್ಞ ಮೊದಲಾದ, ಒಂದು ಸಲ ಅನುಭವಿಸಿದಮೇಲೆ ಅನೇಕವೇಳೆ ಅನುಭವಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಕೊಡುವ ಹೃದ್ಯವಾದ ಆಹಾರಗಳು ಸಾತ್ವಿಕರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದುವು. (ಮಿತವಾದ, ಅಮೃತ ಎಂದರೆ ಹುಳಿ ಮೊದಲಾದುದೂ ಸಾತ್ವಿಕ.) ಕಠಿಣವಾದ ಅಮೃತ, ಲವಣ, ಅತ್ಯುಷ್ಣ, ರೂಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಪ್ರೀತನ ಮುಂತಾದ ತಾಪಕಾರಿಗಳಾದ ಆಹಾರಗಳು ರಾಜಸರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದುವು. ದುಃಖ, ಶೋಕ, ದೌರ್ಮನಸ್ಯ, ರೋಗ ಇವುಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ, ಪಾಕ ಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಒಂದು ಯಾಮ ಕಾಲ ಕಳೆದ, ಮೊದಲು ಸ್ವಾದುವಾಗಿ ಆಮೇಲೆ ಸ್ವಾದುತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಎಂದರೆ ಗತರಸವಾದ, ಪೂತಿ ಎಂದರೆ ದುರ್ಗಂಧವಾದ, ಪರ್ಯುಷಿತ ಎಂದರೆ ತಂಗಳಾದ, ಉಚ್ಚಿಷ್ಠ ಎಂದರೆ ಇತರರು ತಿಂದಮೇಲೆ ಉಳಿದ, ಅನುರ್ದ್ಯ ಎಂದರೆ ಅಪವಿತ್ರವಾದ ಭೋಜನವು ತಾಮಸರಿಗೆ ಪ್ರಿಯ. ಫಲಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದವರಿಂದ ವಿಧವುಕ್ತವಾಗಿ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಯಜ್ಞವು ಸಾತ್ವಿಕ. ಫಲವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿ, ಹಂಫದಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಯಜ್ಞ ರಾಜಸ. ವಿಧಿಹೀನವಾದ, ಅನ್ಯದಾಸಹೀನವಾದ, ಮಂತ್ರಹೀನವಾದ, ದಕ್ಷಿಣೆ ಇಲ್ಲದ, ಶ್ರದ್ಧಾರಹಿತವಾದ ಯಜ್ಞವು ತಾಮಸ.

ದೇವ ದ್ವಿಜ ಗುರು ವ್ರಾಹ್ಮಣ ಇವರ ಪೂಜನ, ಶೌಚ, ಮುಖಪಾಸ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸಾ, ಇವು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ತಪಸ್ಸು. ಉದ್ದೇಗವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದ, ಸತ್ಯವಾದ, ಪ್ರಿಯವಾದ, ಹಿತವಾದ ವಾಕ್ಯ, ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿ ವೇದಾಧ್ಯಯನದ ಅಧ್ಯಾಸ ಇವು ವಾಗ್ವಿಭಾಗವಾದ ತಪಸ್ಸು. ಪ್ರಿಯವೆಂದರೆ ಶ್ರವಣ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪುನಃಪುನಃ ಕೇಳಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಹಿತವೆಂದರೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖ ಕೊಡುವುದು. ಮನಃಶ್ರದ್ಧೆ ಎಂದರೆ ವಿನಯಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಸೌಮ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ ಕ್ರೋಧಾವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಮಾನ ಎಂದರೆ ಮನನತೀತತೆ. ಅತ್ಯವಿಗ್ರಹ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಭಾವದ ಸಂತುಷ್ಟಿ. ಇದು ಮನೋರೂಪವಾದ ತಪಸ್ಸು.

ಮನುಷ್ಯರಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ತಪಸ್ಸು ಮೂರು ವಿಧ. ಫಲಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೆ ಭಗವದರ್ಪಣ ಮುಂತಾದ ಯೋಗದಿಂದ ಯುಕ್ತರಾದವರಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ತಪಸ್ಸು ಸಾತ್ವಿಕ. ಸತ್ಕಾರ ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಆದರ, ಮಾನ ಎಂದರೆ ವಾಕ್ ಇಂದ ಪ್ರಶಂಸೆ.

ಪೂಜೆ ಎಂದರೆ ಅರ್ಚನ. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ದೊಡ್ಡದಿಂದ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಯಾವ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದೋ ಅದು ರಾಜಸ. ಅದು ಅಭೋಗಿಕಿಗೆ ಹೇಳು ಮತ್ತು ಶ್ರಯಸ್ಸಿನ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದು. ಅವಿವೇಕ ಮತ್ತು ದುರಾಗ್ರವದಿಂದ ತನ್ನನ್ನೇ ಹಿಂಸಿಸಿ, ಅಥವಾ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ನಾಶಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ತಪಸ್ಸು ತಾಮಸ. ಕೊಡಬೇಕು ಎಂಬ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪುಣ್ಯದೀಪ ಪುಣ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಉಪಕಾರಿಯಲ್ಲದವನಿಗೆ, ಉಪಕಾರವನ್ನೇಗೊತ್ತದೆ, ಪಾತ್ರನಿಗೆ ದಾನಮಾಡಲು ಅರ್ಹನಾದವರಿಂದ ಪಾತ್ರನಲ್ಲಿ ಯಾವ ದಾನವು ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದೋ ಅದು ಸಾತ್ವಿಕ. ಪ್ರತ್ಯುಪಕಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ಒಂದು ಫಲವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಅನ್ಯಾಯಾರ್ಜಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ದಾನವು ರಾಜಸ. ಅಜುಟಿಯಾದ ದೀಪ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡಲಾದ ಸತ್ಕಾರರಹಿತವಾದ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅನಮಾನ ಮಾಡುವ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಅಪಾತ್ರನಿಗೆ ದಾನಕ್ಕನರ್ಹನಾದವರಿಂದ ಯಾವ ದಾನವು ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದೋ ಅದು ತಾಮಸ.

ಬ್ರಹ್ಮನ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿರ್ದೇಶವು ಮೂರು ವಿಧ. ಓಂ ತತ್ ಸತ್ ಎಂದು. ಓಂ ಎಂದರೆ ಗುಣಾರ್ಥ, ಸರ್ವಾಶ್ರಯ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ತತ್ ಎಂದರೆ ವೇದೈಕವೇದ್ಯವಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಪರೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪ. ಸತ್ ಎಂದರೆ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಸರ್ವಸುಭಗುಣಾರ್ಥ. ಇಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ವೇದಗಳು, ಯಜ್ಞಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಓಂ ಎಂಬುದು ಭಗವನ್ನಾಮ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಓಂ ಎಂಬುದನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಗಳ ಯಜ್ಞ ಮಾಡಲಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಿದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುವು. ಹೀಗೆ ಓಂಕಾರಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದು ಓಂ ಎಂದು ಉಚ್ಚರಿಸಿ ವಿದ್ಯುಕ್ತರೀತಿಯಂತೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಯಜ್ಞವು ಸಾತ್ವಿಕ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ವೇದೈಕವಿಷ್ಣುವಾದ ಪರೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಚಿಂತಿಸಿ ಅವನೇ ನನಗೆ ಆಶ್ರಯನಾಗಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸಿ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳು ನನಗಾಗಲಿ ಎಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಯಜ್ಞ, ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಶಾರೀರವಾದ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಲಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಾನಾವಿಧವಾದ ದಾನಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವರಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಡುವುವು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ವೇದೈಕವೇದ್ಯನಾದ ನಿಮಿತ್ತ ವೇದವದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ, ಇತರ ಫಲಗಳ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ಧರ್ಮಗಳು (ಯಜ್ಞ ಮುಂತಾದುದು) ಇವು ತಪಸ್ಸು ಸಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ತತ್ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಯಜ್ಞಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ತತ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅನತ್ತಾದುದಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸೋಣವೆಂಬ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಸಾಧುತ್ವ ಎಂಬ

ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಶುಭಕರ್ಮವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಎಂಬ ಪದವು ಯೋಗವಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧುಗುಣೋಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾದುದೆಂದೆ, ಸತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಅನುಷ್ಠಾನವು ಯಜ್ಞ ಮಾಡಲಾದುದಕ್ಕೆ ಸಾತ್ವಿಕತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸತ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಭಗವನ್ನಪ್ಪೆಯ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸತ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಲ್ಲದೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನವಾದ ಜೋಮ ಮಾಡಲಾದುದು ಅಸತ್ ಎಂದು ದೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದು ಐಹಿಕಾಮುಕ್ತಿ ಕ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಭಕ್ತಿ, ಇವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಯಜ್ಞಾದಿಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನವೇ ಐಹಿಕಾಮುಕ್ತಿ ಕ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಮೂಲಭೂತವಾದುದರಿಂದ ಶ್ರದ್ಧಾವಿಧಾಗವು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಲ್ಲದೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ೨೮ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೭ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧಾತ್ರಯದ ವಿಧಾಗವು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟು ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಶ್ರದ್ಧಾತ್ರಯವಿಭಾಗಯೋಗವೆನಿಸಿತು.

೧೮ ಅಧ್ಯಾಯ: ಸನ್ಯಾಸಯೋಗ

ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೇಳಿದ ಪುರುಷಾರ್ಥಜೇತುವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನ ವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥಭೇದಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸು ಕ್ಷೇತ್ರನೆ ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರವು:—“ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳು ಫಲದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾಮ್ಯಗಳ ತ್ಯಾಗವುಂಟಾಯಿತು. ಇದೇ ಸನ್ಯಾಸ. ತ್ಯಾಗವು ಮೂರು ವಿಧ—ಕರ್ಮಫಲದ ತ್ಯಾಗ, ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮನುಕೆಯ ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನದ ತ್ಯಾಗ ಎಂದು. ಯಜ್ಞ, ದಾನ, ತಪಸ್ಸು ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ, ವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ಅಭಯ ಇವುಗಳ ದಾನ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮುಂತಾದ ತಪಸ್ಸು ಇವು ಪವಿತ್ರತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುವು. ಇವು ಸರ್ವಥಾ ತ್ಯಾಗವಲ್ಲ. ಈ ಕರ್ಮಗಳು ಮನುಕಾ, ಅಭಿಮಾನ, ಈ ರೂಪವಾದ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯೇ ಸಂಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವರ್ಗ ಮಾಡಲಾದ ಫಲಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕಾದುವು ಎಂದು ನನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ವರ್ಣಾಶ್ರಮೋಚಿತವಾದ ಕರ್ಮದ ತ್ಯಾಗವು ಅಯುಕ್ತ. ಫಲಶ್ಚಾಗ್ರಿ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ಮವನ್ನೇ ತ್ಯಾಗಮಾಡುವುದು ತಾಮಸ. ದುಃಖಕಾರಣ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮತ್ತು ಕಾಯಶ್ಲೇಷದ ಭಯದಿಂದ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗಮಾಡುವುದು ರಾಜಸ. ಅದರಿಂದ ಭಗವತ್ಪ್ರೀತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮ ಅವಶ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯ, ಅದನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವುಂಟು ಎಂದು ತಿಳಿದು, ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವುಳ್ಳ ಕರ್ಮವಾದ ಎಂಬ ಸ್ವೇಚ್ಛವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಸ್ವಗಾರ್ಥ ಫಲದಲ್ಲಿಯೂ ಆಶೆಯಿಲ್ಲದೆ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮೋಚಿತವಾದ ಕರ್ಮವು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಆ ತ್ಯಾಗವು ಸಾತ್ವಿಕ. ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾಯಶ್ಲೇಷವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಯಾವನು ದ್ವೇಷಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವನು ಪೂರ್ವಾರ್ಜಿತ ಪುಣ್ಯಫಲದಿಂದ ಕುತಲವಾದ ಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಅವನು ಸತ್ಕರುಣದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತನಾಗಿ, ಭಗವತ್ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಸ್ವತಂತ್ರಪರತಂತ್ರ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೆ, ಫಲಶ್ಚಾಗ್ರದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಣಮಾಡಿ ಸಾತ್ವಿಕ ತ್ಯಾಗ ನೀಸುವನು.

ಬದುಕಿರುವ ಯಾವನೂ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಬಿಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಕರ್ಮಫಲಶ್ಚಾಗ್ರಕ್ಕೆ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವೆಂದರೆ ಕರ್ಮ ವನ್ನೇ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ; ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಬಿಡುವುದು. ಕರ್ಮದ ಫಲಗಳು ಮೂರುವಿಧ ಸಂಭವಿಸುವವು—ಅನಿಷ್ಟ, ಇಷ್ಟ ಮತ್ತು ಮಿಶ್ರ ಎಂದು. ಇಷ್ಟವೆಂದರೆ ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದುದು. ಈ ಫಲಗಳು ತ್ಯಾಗರಹಿತವಾಗಿ ಆಗುವವು. ಈ ಫಲಗಳು ಸನ್ಯಾಸ ವುಳ್ಳವನಿಗಿಲ್ಲ. ಸನ್ಯಾಸಿ ಎಂದರೆ ತ್ಯಾಗ ಎಂಬ ಅರ್ಥ. ತ್ಯಾಗವಿಲ್ಲದೆ ಸನ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ.

ಕರ್ಮದ ಕಾರಣಗಳು ಐದು—೧. ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಎಂದರೆ ದೇಹ, ಭೂಮಿ ಮುಂತಾದುದು. ೨. ಕರ್ತಾ ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣು. ೩. ಕರಣ ಎಂದರೆ ನಾನಾವಿಧ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುವು. ೪. ನಾನಾರೂಪವಾದ ಅವಾಂತರ ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ೫. ದೈವ ಎಂದರೆ ಅದೃಷ್ಟ. ಅದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವೇ. ಮನುಷ್ಯನು ಶರೀರ, ವಾಕ್ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಯಾವ ನ್ಯಾಯವಾದ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವನೋ ಅವಕ್ಕೆ ಈ ಐದು ಕಾರಣ. ಯಾವನು ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರಕರ್ತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನು ದುಷ್ಟನಾದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನು. ಯಾವನಿಗೆ ನನ್ನಿಂದ ಈ ಕರ್ಮವು ಈ ಪ್ರಯೋಜನ ಕೊಡಿಸ್ತರೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ಭಾವವು ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಭಿಮಾನ ಇಲ್ಲವೋ ಫಲಶ್ಲೇಷದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಕಲುಷಿತವಲ್ಲವೋ ಅವನು ಈ ಲೋಕವನ್ನೇ ಸಂತಾರಮಾಡಿದರೂ ದೋಷಿಯಲ್ಲ. ಆ ದೋಷದ ಫಲ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. (ಇಂತಹ ಮೊದಲನೆಯ ರುದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳದು.)

ಕರ್ಮತೋಷಣೆ ಎಂದರೆ ಕರ್ಮದ ವಿಧಿ. ಇದು ಮೂರು ವಿಧ—೧. ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ವಿಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ. ೨. ಕ್ಷೇತ್ರ ಎಂದರೆ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂಬ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ಮುಂತಾದುದು ಮತ್ತು ಪುರುಷಾರ್ಥಸ್ವರೂಪ. ೩. ಪರಿಜ್ಞಾ ತಾ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞ ಮತ್ತು ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ಈಶ್ವರನು ಸನ್ನಿಹಿತನಾದ ಜೀವರಾಶಿ. ಹೀಗೆ ಇಚ್ಛಾ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನವೆಂಬ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಜೀವನಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿಹಿತನಾದ ಈಶ್ವರನ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಜೀವನಿಗೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಉಂಟಾಗುವುದು. (ಜೀವನು ವಿಧಿವಿಷಯನಾದುದರಿಂದ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರಕರ್ತ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಸ್ವತಂತ್ರಕರ್ತವಾಗಿ ವಿಧಿಯೇ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ವಿಧಿ ಪರತಂತ್ರನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಪರತಂತ್ರನೆಂದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವರಹಿತನು. ಜೀವನ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವು "ನ ಬುಕ್ಕೇ ತ್ವಕ್ ಕ್ರಿಯತೇ ಕಿಂಚನಾದಿ" (ನನ್ನದು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವುದೂ ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.) ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಸಂಗ್ರಹವು ಕರಣ, ಕರ್ಮ, ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ ಎಂಬ ಮೂರು ವಿಧವುಳ್ಳುದು.

ಸತ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದುದೂ ಮೂರು ವಿಧ. ೧. ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದ ತಾರತಮ್ಯಸಹಿತವಾದ ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಇರುವ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಿಷಯವನ್ನು ಭೇದ ಹೀನನನ್ನಾಗಿ ಮತ್ತು ವಿಕಾರರಹಿತನನ್ನಾಗಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಿಸುವುದೋ ಅದು ಸಾತ್ವಿಕ. ೨. ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವಿಧ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಸ್ತನಾಗಿರುವುದೋ ಅದು ರಾಜಸ. ೩. ಜೀವನನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನಾಗಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಿಸುವುದೋ ಅದು ತಾಮಸ. ಯಾವ ಕರ್ಮವು ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪೂಜಾರೂಪವಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದೋ ಅದು ಸಾತ್ವಿಕ. ಯಾವ ಕರ್ಮವು ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ, ಅಹಂಕಾರದಿಂದ, ಬಹಳವಾದ ಆಯಾಸದಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದೋ ಅದು ರಾಜಸ. ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದುದರಿಂದ ಕೂಡಲೇ ಬಂಧವೋ, ನಾಶವೋ, ಹಿಂಸೆಯೋ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ನಾನೇ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಎಂಬ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಯಾವ ಕರ್ಮವು ಆಚರಿತವಾಗುವುದೋ ಅದು ತಾಮಸ.

ಫಲಶ್ಲೇಷವಿಲ್ಲದ, ಅಹಂಕಾರವಿಲ್ಲದ, ದ್ವೇಶ ಎಂದರೆ ಕರ್ಮಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರ್ಜನೀಯವಾದ ದುಃಖವನ್ನು ಸಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಕರ್ಮಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಉತ್ಸಾಹ ಇವುಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತನಾದ, ಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾರ ರಹಿತನಾದ ಕರ್ತೃ ಸಾತ್ವಿಕ. ಕೀರ್ತಿ ಮೊದಲಾದುದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ, ಕರ್ಮಫಲ ಕೊಡಿಸ್ತರೆ, ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ದ್ರವ್ಯತ್ಯಾಗಮಾಡದೆ, ಹಿಂಗಾಸಕ್ತಭಾವ

ಉಳ್ಳವನಾಗಿ, ಶುದ್ಧವಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸದೆ, ಫಲಿಸಿದ್ದಿಯಿಂದ ಹರ್ಷ, ಅದ್ವಿಧಿದ್ರಿಶಿ ತೋಳು, ಇವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಕರ್ತೃ ರಾಜನ. ಆಯುಕ್ತ ಎಂದರೆ ಭಗವದ್ಭಕ್ತನ ಮೊದಲಾದ ಯೋಗರಹಿತನು. ಪ್ರಾಕೃತ ಎಂದರೆ ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿ ರಹಿತನು. ಸ್ವಲ್ಪ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಸಂಭಾವನೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಕಿ ಇಲ್ಲದಿರುವನು. ಶಕ ಎಂದರೆ ಗೂಢದೈವದಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವನು, ಮತ್ತು ನೀಚವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವನು. ಅಲಸ ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನನು. ವಿಷಾದಿ ಎಂದರೆ ಯಾವ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಅನಕಾಶ ಕೊಡದ ಮನಸ್ಸಿನ ದೌರ್ಬಲ್ಯವಿರುವನು ಮತ್ತು ಕರ್ಮಕಾಲವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೂ ಅಮೇಲೆ ಮಾಡೋಣ ಎಂಬ ಮನೋಧರ್ಮವುಳ್ಳವನು. ಧೀರ್ಘಸೂತ್ರೀ ಎಂದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಮಾಡಿದ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಬಹುಕಾಲವಾದರೂ ಅನುಚಿಂತಿಸುವನು. ಇಂತಹ ಕರ್ತೃ ತಾಮಸ.

ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸಂಸಾರಜೀತುವನ್ನೂ, ಇನ್ನೆತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮವನ್ನೂ, ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನೂ, ಅಕರ್ತವ್ಯವನ್ನೂ, ಬಂಧವನ್ನೂ, ಮೋಕ್ಷವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವುದೋ ಅದು ಸಾತ್ವಿಕೀ. ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಯು ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಕಾರ್ಯ, ಅಕಾರ್ಯ, ಇದನ್ನು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೋ ಅದು ರಾಜಸೀ ಎಂದರೆ ಈ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರದೇಕೆಂಬ ನಿಯಮ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಧರ್ಮವನ್ನು ಧರ್ಮವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೋ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನವೆತನಾಗಿ ಸಮಸ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅದ್ವಿದಿಯವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದೋ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ಯವೆಂದೂ, ಈಶ್ವರರಹಿತವೆಂದೂ, ಅಪರಾಧೀನವೆಂದೂ, ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದೋ ಆ ಬುದ್ಧಿಯು ತಾಮಸೀ.

ಯಾವ ದೃಶ್ಯದಿಂದ ಮನಸ್ಸು, ಪ್ರಾಣ, ಇಂದ್ರಿಯ ಇವುಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಧರಿಸಲ್ಪಡುವುವೋ, ಯಾವ ದೃಶ್ಯದಿಂದ ವಿಹಿತವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದೋ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿಯೋಗದಿಂದ ಸಹಿತವಾದುದೋ ಅದು ಸಾತ್ವಿಕೀ. ಯಾವ ದೃಶ್ಯದಿಂದ ಧರ್ಮಾರ್ಥಶಾಮಗಳನ್ನು ಧರಿಸುವುದೋ, ನನ್ನದು ಎಂಬ ಸ್ವೀಕರಣವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಫಲಶಾಮನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೋ ಅದು ರಾಜಸೀ. ಯಾವ ದೃಶ್ಯದಿಂದ ದುಷ್ಟವಾದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನು ಸ್ವಪ್ನ, ನಿದ್ರೆ, ಭಯ, ತೋಳ, ಮುಖ, ವಿಷಾದ, ಮನೋದೌರ್ಬಲ್ಯ, ಮದ, ಜಾಗರಿಯ ಸಮಸ್ತ ನಿಸಿದವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಭಗವದ್ಭಕ್ತ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನೂ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ತಾಮಸೀ.

ಸುಖವು ಮೂರು ವಿಧ—ಯಾವ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಪುನಃಪುನಃ ರಮಿಸುವನೋ ದುಃಖನಾಶನನ್ನು ನೋಡುವನೋ, ಯಾವುದು ಮೊದಲು ವಿಷದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಅಮೃತವೆನುವೋ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣು ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ

ವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಿರುವುದೋ ಅದು ಸಾತ್ವಿಕ. ಯಾವ ಸುಖವು ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಮೊದಲು ಅಮೃತವಲ್ಲದವೋ, ಪರ್ಯವಸಾನ ದಲ್ಲಿ ವಿಷವದ್ಭವೋ ಆ ಸುಖವು ರಾಜಸ. ಯಾವ ಸುಖವು ಮೊದಲು ಮತ್ತು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮೋಹ ಎಂದರೆ ಪಾರವಶ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೋ, ನಿದ್ರೆ, ಆಲಸ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೋ, ಅಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದೋ ಅದು ತಾಮಸ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ನಿಮಿತ್ತ ತರತಮಭಾವ ರಹಿತರಾದ ಜೀವರೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸರೆಂದು ಜೀವರಲ್ಲಿ ಮೂರುವಿಧ. ಸಾತ್ವಿಕರು ಪುನಃ ಮೂರು ವಿಧ. ಓತ್ಸ, ಗಂಧರ್ವ ಮೊದಲಾದವರು ಸಾತ್ವಿಕತಾಮಸರು. ಮುನಿಗಳು ಸಾತ್ವಿಕರಾಜಸರು. ದೇವತೆಗಳು ಸಾತ್ವಿಕ ಸಾತ್ವಿಕರು. ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಮೊದಲಾದವರು ಸಾತ್ವಿಕಸಾತ್ವಿಕ ತಾಮಸರು. ಇಂದ್ರನು ಸಾತ್ವಿಕಸಾತ್ವಿಕ ರಾಜಸನು. ಚತುರ್ಮುಖ ಬೃಹಸ್ಪತಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ರುದ್ರನವರೆಗೆ ಸಾತ್ವಿಕಸಾತ್ವಿಕರಾಜಸರು. (ರಾಜಸರು ಮತ್ತು ತಾಮಸರ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ.)

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರರು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟರಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನಕರ್ಮವುಳ್ಳವರು. ಶಮ, ದಮ, ತಪಸ್ಸು, ಶಾಚ, ಛಾಂತಿ, ಅರ್ಹವ, ಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಇವು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮಗಳು. ತಾಯಿ, ತೇಜಸ್ಸು, ದೃತಿ, ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪರಾಯನ ಮಾಡಿರುವುದು, ದಾಣ, ಈಶ್ವರಭಾವ ಎಂದರೆ ದಂಚನ ಮೊದಲಾದವನನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಇವು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಧರ್ಮಗಳು. ಕೃಷಿ, ಗೋರಕ್ಷಣೆ, ವಾಣಿಜ್ಯ ಇವು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ವೈಶ್ಯಧರ್ಮಗಳು. ತ್ರೈಲೋಕನ ಸೇವೆಯು ಶೂದ್ರಧರ್ಮ. ತನ್ನತನ್ನ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಮನುಷ್ಯನು ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ವರ್ಣಧರ್ಮಗಳೂ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧನವಾದುವು. ಅವು ಲೌಕಿಕಜೀವನದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. (ಯಾವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೂ ಅನುಸರಿಸದಿದ್ದರೂ ಏನೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲೋಕಜೀವನ ಸಾಗುವುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ.)

ಯಾವ ಪರಮಾತ್ಮನ ದೇಶಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಚೇಷ್ಟೆಯುಂಟಾಗುವುದೋ, ಯಾವನಿಂದ ಈ ಚರಾಚರಜೀವಿ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವುದೋ ಆ ಭಗವಂತನನ್ನು ಶಮ, ದಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ತನ್ನತನ್ನ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಪೂಜಿಸುವನು ತನ್ನ ಧರ್ಮವನ್ನು ದೋಷವಿದ್ದರೂ ಬಿಡಬಾರದು. ದೋಷರಹಿತವಾದುದು ಜಗತ್ಪ್ರತಿ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವೇಚ್ಛವಿಲ್ಲದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನು

ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಕ್ಕಾಗದಿಂದ ಸರ್ವಕರ್ಮವನ್ನೂ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಣಮಾಡುವುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಣಮಾಡಿ ಬುದ್ಧಿಯೋಗವನ್ನು ಅಶ್ರಯಿಸಿ ನನ್ನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಚಿತ್ತವುಳ್ಳವನಾಗು. ಅಂತಹ ನೀನು ನನ್ನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಸಮಸ್ತ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನೂ ದಾಟುತ್ತಿ. ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ನನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳದಿದ್ದರೆ ನಾಶ ಹೊಂದುತ್ತಿ. ನೀನು ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳವನೇ ಆದರೆ ನಿನ್ನ ನಿಶ್ಚಯ ವ್ಯಥಾ. ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಯು ನಿನ್ನನ್ನು ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಬದ್ಧನಾಗಿ, ಕಾಂಕ್ಷೆಯೇನೆ! ಬಂಧುತ್ವದಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತೀಯೋ ಅದನ್ನೇ ನಿನ್ನ ಸ್ವಾಧೀನವಿಲ್ಲದೆ ಭಗವಂತನ ಇಚ್ಛಾಧೀನವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿ. ಈಶ್ವರನು ಶರೀರಾರೂಢನಾದ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಾನಾ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವವನಾಗಿ ಭೂತಗಳ ಜ್ಞೇಷ್ಠರಾದಿರುವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಶ್ವರನೇ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಜೀವನು ಅವನ ಅಧೀನ. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ಶರಣುಹೊಂದು. ಈಶ್ವರನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ನಿನ್ನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಭಗವನ್ನಿಷ್ಟತೆಯು ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದು.

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅತಿಗುಹ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯವು ನಿನಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದುವು. ಇದನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ವಿಚಾರಮಾಡು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದಂತರ ಅಗ ನಿನಗೆ ಯಾವ ಇಚ್ಛೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಅದನ್ನು ಮಾಡು. ನೀನು ನನಗೆ ಇಷ್ಟನೆಂಬ ಈ ಗುಹ್ಯತಮವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೀನಿ. ಅದನ್ನು ಕೇಳು ಎಂದರೆ ಕೇಳಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನಿಷ್ಠನಾಗು. ನನ್ನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗು. ನನ್ನ ಭಕ್ತನಾಗು. ನನ್ನನ್ನು ಯಜನು. ನನ್ನನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸು. ನನ್ನನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತಿ. ಹೀಗಿರುವ ನಾನು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಅನ್ಯಭಾಷಾವಿಲ್ಲ. ನನಗೆ ನೀನು ಪ್ರಿಯ. ಅನ್ಯ ಸಮಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಬಿಡು. ಸಮಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನೂ ಬಿಡು. ಅವೈಷ್ಣವ ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಬಿಡು. ನನ್ನನ್ನು ಶರಣುಹೊಂದು. ಅನಾದಿಶ್ವತ ಪಾಪಗಳಿಂದ ನಿನ್ನನ್ನು ಮುಕ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಸಂಸಾರದ ಭಯವನ್ನು ಬಿಡು.

ಇದು ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದು ತಪಸ್ಸಿಲ್ಲದವನಿಗೆ, ಭಕ್ತನಲ್ಲದವನಿಗೆ ಮತ್ತು ಗುರುಕುಲಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಾರ್ಗವನ್ನಾಗಿ ಮತ್ತು ನನ್ನನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುವವನಿಗೆ ಹೇಳಲ್ಪಡಲಾರದು. ಈ ಪರಮಗುಹ್ಯವನ್ನು ನನ್ನ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಯಾವನು ಉಪದೇಶದಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನೋ, ಅವನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೆ ನನ್ನನ್ನೇ ಹೊಂದುವನು. ಅವನಿಗಿಂತಲೂ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯರಾಗಿ

ಮುಂದೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವನು ಸರ್ವಾಧಾರನಾದ ನನ್ನ ಸಂಬಂಧಿಯಾದವಿಮಿಶ್ರ ಧರ್ಮ್ಯ ಎನಿಸುವ ನಮ್ಮಿಬ್ಬರ ಸಂವಾದರೂಪವಾದ ಈ ಶಾಶ್ವತವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವನೋ ಅವನಿಂದ ನಾನು ಜ್ಞಾನವಯಸ್ಕನಿಂದ ಪೂಜಿತನಾಗಿದ್ದೇನೆಂದು ನನ್ನ ಮತ. ಯಾವ ಮನುಷ್ಯನು ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ಅಸೂಯೆ ಮೊದಲಾದ ದೋಷರಹಿತನಾಗಿ ಈ ಸಂವಾದವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡುವನೋ ಅವನೂ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು. ಅದನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವವನಿಗೆ ಅಧಿಕ ತ್ರೇಯಸ್ಸೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇ ಇಲ್ಲ. ಪಾರ್ಥನೇ! ಇದು ನಿನ್ನಿಂದ ವಿರಾಗವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಶ್ರುತವಾಯಿತಷ್ಟೆ? ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಮ್ಮೋಹವು ದಪ್ಪವಾಯಿತಷ್ಟೆ?"

ಅರ್ಜುನನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—“ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೋಹವು ನಷ್ಟವಾಯಿತು. ನಿನ್ನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ನಾರಾಯಣನ ದೈಹಿಕಗಳ ಮತ್ತು ತದನುಬಂಧಿಗಳ ನಿಗ್ರಹ ಇದೇ ಪರಮಧರ್ಮ, ಇದೇ ಅಪ್ರತ್ಯಂಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಸ್ಫೂಟಿಯು ನನಗೆ ಲಬ್ಧವಾಯಿತು. ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದೇನೆ. ನೀನು ಹೇಳಿದುದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ” ಎಂದು. (ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಪದಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ.)

ಸಂಜಯನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—“ಹೀಗೆ ದೀರ್ಮಾಂಜಕರವಾದ ವಾಸುದೇವನ ಮತ್ತು ಮಹಾತ್ಮನಾದ ಪಾರ್ಥನ ಈ ಸಂವಾದವನ್ನು ನಾನು ಕೇಳಿದೆನು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಗುಹ್ಯ. ವ್ಯಾಸರ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಕೃಷ್ಣನಿಂದಲೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಯೋಗವನ್ನು ಕೇಳಿದೆನು. ಈ ಅನುತವಾದ ಸವಿಕೃತವಾದ, ಕೇಶವಾರ್ಜುನರ ಸಂವಾದವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿ ಸ್ಮರಿಸಿ ಪುನಃಪುನಃ ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತಿರುವನು. ಪರಮಾತ್ಮನ ಅದ್ವಿತೀಯವನ್ನು ಪುನಃಪುನಃ ಸ್ಮರಿಸಿ ನನಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಷ್ಣುವಾಗಿಯುವುದು. ಪುನಃಪುನಃ ಹರ್ಷಪಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ರಾಜನೇ! ಯಾರಿಗೆ ಜಯ ಎಂದು ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೆ, ಯಾವ ಸೇನೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋಪಾಯಸ್ಥಾನಿಯಾದ ಎಂದರೆ ಯೋಗೀಶ್ವರನಾದ ಕೃಷ್ಣನೋ, ಯಾವ ಸೇನೆಯಲ್ಲಿ ಧನುರ್ಧಾರನಾದ ಪಾರ್ಥನೋ, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರೀ ಎಂದರೆ ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿ, ವಿಜಯ, ಸಂಪತ್ತು, ನೀತಿ ಎಂದರೆ ನ್ಯಾಯ. ಇದು ನಿಶ್ಚಿತ ಎಂದು ನನ್ನ ನಿಶ್ಚಯ” ಎಂದು.

ಹೀಗೆ ೭೮ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ೧೮ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನಪರವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಉಕ್ತವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು “ಸನ್ಯಾಸಯೋಗ” ಎನಿಸಿತು.

ಹಿಂ ತತ್ವದಿತಿ ಪ್ರೀತಿದ್ವಂದ್ವೀತಾನು ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಯಾಂ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನಸಂವಾದೇ ಸನ್ಯಾಸಯೋಗೋ ನಾಮ ಅಷ್ಟಾದಶೋಧ್ಯಾಯಃ.

ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನವಿಡಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳು :- ಒಟ್ಟು ಗೀತಾ ಉಪದೇಶವೇ ಒಂದು ಯುದ್ಧ. ಇದು ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಾರ್ಗ ಯುದ್ಧ. ಅರ್ಜುನನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಧರ್ಮವಿಡೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಧರ್ಮ. ಅದರ ಕಾರ್ಯವೇ ಅವನ ವಿಷಾದ ಮುಂತಾದುದು. ಅವನು ಯುದ್ಧಮಾಡಬಾರದವನು ಧರ್ಮ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಅವನಿಗೆ ಯುದ್ಧವು ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವ ಹೋಗಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ತಾನು ಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೂ ವಿರೋಧ ಬಂದು ಯಾವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲದೆ ಅದರ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದನು.

ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಇದೇ ಸ್ವನಿಹಿತವಾದ ಭಗವತ್ಪ್ರಜ್ಞಾಪ್ರದಾನವಾದ ಕರ್ತವ್ಯಕಾಲನ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೆಂದೂ, ಪರತಂತ್ರವಾದುದು ಜಗತ್ತೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯ ಇರಬೇಕು. ಈ ನಿರ್ಣಯದಿಂದ ಕರ್ತವ್ಯತ್ವಾಗಮಾಡಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವ ಕರ್ತವ್ಯತಾಮಸಂಧಾನದಿಂದ ಅವಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬಂದ ಸ್ವನಿಹಿತಧರ್ಮವೇ ಅವನ ಪೂಜಾರೂಪ. ಇದಕ್ಕೇ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಜ್ಞಾನವೇ ಇದರ ಶರೀರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದೇ ಜ್ಞಾನಯೋಗ ಎಂದರೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಭಗವನ್ನಾತ್ಮಜ್ಞಾನ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವೇಹರೂಪ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಸ್ವೇಹರೂಪ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನಯೋಗವೇ ಭಕ್ತಿಯೋಗ.

ಹೀಗೆ ಕರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿದೂರವಾದ ಸಾಧನವುಂಟಾಗಲು ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದವೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ಪ್ರಸಾದವೇ ದೈವೀಸಂಪತ್ತು. ಇದುಳ್ಳವರ ಆಚಾರ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಫಲ. ಇದಕ್ಕನುಕೂಲವಲ್ಲದೇ ದುರಾಚಾರ, ಏಕಾಂತಮುಕ್ತಿ ಸಾಧನವೇ ದುರಾಚಾರದ ಫಲ. ಏಕಾಂತಮುಕ್ತಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೇ ಜ್ಞಾನದ ಫಲ. ಈ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ. ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮಪರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಸ್ತುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಅವಸ್ಥಾಭೇದದಿಂದ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಎನಿಸುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಗವದಪರೋಕ್ಷವೂ, ಅವನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಭಗವತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಮೋಕ್ಷವೂ ಲಭಿಸುವುದು.

ಇದೇ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನಯೋಗವೆಂಬ ೭ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನೂ ಪ್ರಕೃತಿಗುಣತ್ರಯವಿಭಾಗಯೋಗವೆಂಬ ೧೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನೂ ಪುನಃ ಪುನಃ ಮನನಮಾಡುವುದು ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಕರ.

ಶ್ರುತಿ ಎಂದರೆ ವೇದ. ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದರೆ ವೇದಾನುಸಾರವಾದ ಪೌರುಷೇಯ ಗ್ರಂಥ. ಶ್ರುತಿಯ ವಿಭಾಗಗಳು ಹಿಂದೆಯೇ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಗಿವೆ. ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಶಾಸ್ತ್ರಮರ್ಯಾದೆಯಲ್ಲಿ ಇವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಾದರಾಯಣರಿಂದ ರಚಿತವಾದುವು. ವೈದಿಕಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಇವು ಮತ್ಸ್ಯಪುರಾಣ ಮೊದಲಾದ ೧೪ ಪುರಾಣಗಳು, ಭಾರತ ರಾಮಾಯಣಗಳೆಂಬ ಇತಿಹಾಸಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಮುಂತಾದುವು. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಷ್ಣು ಪರ, ಕೆಲವು ಶಿವಪರ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಶಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಪರ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ಕರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ ಇವು ಕೆಲವೆಡೆ ಸಮುದಿತವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೂ ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಾತ್ವಿಕ, ಕೆಲವು ರಾಜಸ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ತಾಮಸ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥನಿರ್ಣಯಮಾಡಲು ಬಾದರಾಯಣರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿಗೂ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿ ಬಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯ.

ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಮನಶ್ಶಾಂತಿಗೋಸ್ಕರ. ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಬರುವುದು ಕಷ್ಟ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಪಡೇಕಾಯಿತು. ಲೋಕರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರು, ದೀವರನ್ನು ನೋಡಿದವರು ಎಂದು ಭಾವಿತರು ಮತ್ತು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಭಕ್ತರು ವಿಚಾರಶೀಲರ ಉತ್ತರವೃದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಮಾನ್ಯತೆಗೆ ದೂರವಾಗುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು. ವೇದಮುಖಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಇವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ದುರ್ಲಭ. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರಶೀಲರಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳೇ ಗತಿ. ಆದರೆ ಇವು ಆವಾತಕ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಯಿತು.

೧ ಈ ಯೋತ್ತಿನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಶೀಲರು ಮತ್ತು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು

ನಾನಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವೆವು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸಂಗತ ವಾಗಲಾರದೆಂದೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನಾಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅವರಲ್ಲಿಗೂ ಸಮ್ಯಕ್ತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ವಾದದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು; ಇದರಂತೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಿಗಲು ವಿಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇರುವುದು; ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಸ್ಪಷ್ಟಿಗಲೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇರುವುದು ಎಂಬುದೇ ಈ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ. ಈ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನಾಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ.

ಆದರೆ ಈ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಒಬ್ಬ ಒಬ್ಬ ಆಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂವಿಚಾರಕ್ಕೀಲರು ಯಾವ ಒಬ್ಬ ಆಚಾರ್ಯರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೂ ಇತರ ಆಚಾರ್ಯರ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ತಿಳಿದು ತುಲನಾತ್ಮಕದೃಷ್ಟಿ ಬರುವವರೆಗೆ ಒಬ್ಬರನ್ನೇ ಗೌರವಿಸಿದ ಸಂಭವವು ಮೊದಲುಮೊದಲು ಸವಿತೃವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಪರ್ಯುಪಾಸನದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿ ಯನ್ನೇ ನಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾರಿಗೂ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪವಿರಬಹುದೆಂಬ ಸಂಭಾವನೆಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ವಿರಾಮವಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಭಾವನೆ ಇರುವವರೆಗೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಶಾಂತಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ದೋಷವನ್ನು ದೂರಮಾಡುವುದು ತತ್ತ್ವದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಶಾಂತಿ. ಲೌಕಿಕಜೀವನದಲ್ಲಿಯೂ ಇದರ ಸತ್ಯಾಂಶವಿರುವುದು. ವಿರಾಮವಿಲ್ಲದ ವಿಚಾರವೇ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಒಂದೇ ಸಾಧನೆ.

ತತ್ತ್ವವು ಅತಿರಂಧ್ರಿಯ. ಅದು ವಿಚಾರ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅತಿರಂಧ್ರಿಯವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಅದು ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಗೋಚರವೆಂದರೆ ಉಪದೇಶವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಒಂದು ಬೇರು. ಆದರೆ ಮೂಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದರೆ ಅತಿರಂಧ್ರಿಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಾದುದು ಹೀಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಿಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದು ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವುಳ್ಳವರ ಮಹಿಮೆ ಎಂಬುದು ವಾಸ್ತವ ಮಾತ್ರ. ಅದು ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಾಯಕವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ತತ್ತ್ವಗ್ರಹಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ವಿಚಾರ ಒಂದರಿಂದಲೇ. ಈ ವಿಚಾರ ವಾದರೋ ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರಸ್ತುತಿಸಿದರೆ ಅಂತಹ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅತಿರಂಧ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಊಹಾಪೋಹಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ನಿರ್ಣಯ ಎಂಬುದೇ

ಒಂದು ಊಹೆ. ಅದನ್ನು ಯಾವ ಮಾತಿಂದ ವರ್ತಿಸಿದರೂ ಅದು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಅದು ನಮ್ಮ ತಪಸ್ಸಿಗೆ, ಶಾಂತಿಗೆ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತಿಭಟನೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಅಲ್ಲಿನ ಆತ್ಮಾ ಮುಖಾದ ಅತಿರಂಧ್ರಿಯವಿಷಯವಾದ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಲೋಕಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುವುದು. ಅವು ಅತಿರಂಧ್ರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ. ಲೋಕಾನುಭವದಿಂದ ಇಡೀ ಲೋಕವನ್ನೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ನಿರಂತರ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ನಾನಾಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತ ಇರುವ ಲೋಕವನ್ನು ಭೂತಕಾಲೀನವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅನುಭವದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಲೋಕದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ನಿರ್ಣಾಯಕವಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಅತಿರಂಧ್ರಿಯಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಚಾರಪರರಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಅತಿರಂಧ್ರಿಯವಸ್ತುವೊಂದಿ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಲೌಕಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ಚಿಂತಿಸಲು ಮೂಲ. ಈ ಮೂಲಭಾವನೆಯು ಹೇಗೆ ಬಂದಿತೆಂಬುದೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಅದು ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದಿದ ಹೊರತು ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಿದ್ದರಲ್ಲವೇ ಅವನ ಜೀವಿಸಿರಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರ ! ಹೀಗೆಯೇ ಅತಿರಂಧ್ರಿಯ ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ ಅದರ ವಿಶೇಷಾಂಶಗಳನ್ನು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವ ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರತಿಭಟನೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪರಿಣಿತವಲ್ಲ.

ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದಲೇ ಬಹುಪುರಾತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಪುರುಷನಿರ್ವಹಣೆಯಿಂದಲೇ ಅನೌಪಮೀಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದೆಂದು ಕೂಲಂಕಷವಾದ ಪೋಕ್ಷಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರು. ಆ ಅನೌಪಮೀಯಪ್ರಮಾಣ ಯಾವುದೆಂದು ಹುಡುಕಿ ಅದೇ ವೇದವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಾಕ್ಯಸಮೂಹವೆಂದು ಕಂಡುಹಿಡಿದರು. "ನಾವೇದವಿಷ್ಣುತೇದಂ ಬ್ರಹ್ಮಂತಂ" (ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯದವನು ಈ ಪೂರ್ಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರೆ) ಎಂಬ ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಅವರು ಗೌರವಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಗೌರವಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನನದನ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಸಾಧುತ್ವ, ಅಸಾಧುತ್ವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅವಧಿ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಾಂಶಗಳ ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ವೇದ ಒಂದೇ

ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗುವವು. ಇದೇ ಘಾತ ಭೂಮಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ವೇದಸಿದ್ಧಿಯ ಅನಂತರ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ವೇದವೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಆದರೂ ಅದನ್ನಾದರೂ ತಿಳಿಯಲು ಉಪಪಾದನೆ ಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಉಪಪಾದನೆಯೇ ಸ್ವಾತಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಸ್ವಾತಿಗಳು ಅಕ್ಷೇಶವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವ್ಯಾಖ್ಯೇಯಗಳಿಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇರಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದೂ ತಿಳಿದಿರುವುದು. ಆದರೂ ನಾವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನೂ ಧಾಷಾಪ್ಯಭಾವವನ್ನೂ ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಶ್ರುತಿ ಸ್ವಾತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಾನಾ ಭಾವಗಳು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದು ವ್ಯಥಾ ಕಾಲಹರಣವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸುಮಾಧಾನ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಲೋಕಜೀವನವೂ ಸುಗಮವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ತಿಳಿದ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಲೋಕಜೀವನಕ್ಕೆ ಅಸಂಗತವೂ ಮತ್ತು ಬಾಧಕವೂ ಆಗಬಹುದು.

ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ದ್ವೈತ್ಯರಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಅತಿಮಹತ್ವವಿರುವುದು. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಸಹಾಯಕರಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಎಷ್ಟೋ ಮಹಾತ್ಮರು ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಿರ್ಣಾಯಕರೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಅವರ ಭಾವಗಳು ಈ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶಗಳ ಏಕದೇಶಮಾತ್ರವಾಗುವುದೆಂದು ಪರಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಈ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದರೂ ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿರುವವು. ಇದು ಹೇಗೆ ಇರಲಿ, ವಿಚಾರಪರರು ಸಾಧ್ಯವಾದಮಟ್ಟಿಗೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಆಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಾಗ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವುದು.

೨ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಶ್ರುತಿ ಸ್ವಾತಿಗಳು

i ಶ್ರುತಿ ಸ್ವಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವುಳ್ಳ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರು. ಇದು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವ ಅಂಶ. ಅವರು ಕೆಲವು ವೇದಭಾಗಗಳು ಕರ್ಮಪರವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂನಿವೇಶವೆಂದೂ

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ಗುಣಪರವೆಂದೂ ಅದರಂತೆಯೇ ಸ್ವಾತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವಿರುವುದೆಂದೂ, ಸರ್ವಸ್ವಾತಿಗಳ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಸ್ತುತಿಸಿದ ಬಾದರಾಯಣರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿರೋಧಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದೂ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತಿ ಸ್ವಾತಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧರಾದ ನಾನಾ ದೇವತೆಗಳ ಪರವಾಗಿ ಸ್ತೋತ್ರಗಳೂ ಕರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಪರವಾದ ಸಾಧನಾನುಷ್ಠಾನವೂ ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು.

ಆದರೂ ಶ್ರುತಿ ಸ್ವಾತಿಗಳಿಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇರುವುದೆಂಬ ದಾರ್ಢ್ಯವು ಇವರಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಿರುವುದು. ಈ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ", "ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ" ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ನಾಲ್ಕು ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಆಧಾರಿತವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೆಂದೂ, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಈ ನಾಲ್ಕು ವಾಕ್ಯಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ತಿಳಿದರು. ಮಿಕ್ಕೆ ವೇದಭಾಗಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಇವರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಮಾಡುವುವೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಇವರು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಕರೆದಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿ ಸ್ವಾತಿಗಳಿಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಇರುವುದೆಂದು ಇವರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿಶೇಷಾಂಶಗಳು ಮುಂದೆ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವವು.

ii ಶ್ರುತಿ ಸ್ವಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು

ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ವೇದದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಎಂಬ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದರು. ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಕೈಂಕರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಅದು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಶೇಷ, ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯ ; ಜಗತ್ತು ಶೇಷ, ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಅದ್ರವ್ಯ ಎಂಬುದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಕೈಂಕರ್ಯವೆಂಬ ಕರ್ಮದಿಂದ ಶುಭವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಭಕ್ತಿಯು ಪ್ರಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದಿ ವೇದೋಕ್ತಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಸರ್ವ ಶ್ರುತಿ ಸ್ವಾತಿಗಳ ಒಟ್ಟು ಭಾವ ಎಂದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಅವರು ಸ್ವಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯಪರವಾದ ಸ್ವಾತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು ಮುಂದೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವವು.

iii ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು

ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕೋಪವಹಿಸಿರುವರು. ಹಿಂದಿನ ಇಬ್ಬರು ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವ ಭಾಷ್ಯವೇಯು ಪೈಂಗಿ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಇವರು ಹೇರಳವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವರು. ಇದರಂತೆಯೇ ಇವರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸೌಪ್ತಿಕವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಇತರರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವದ ಮೊದಲಾದ ಬಾದರಾಯಣಶ್ರುತವಾದ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವರು. ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ರಾಮಾಯಣವು ವಾಲ್ಮೀಕಿರಾಮಾಯಣವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ಬಾದರಾಯಣಶ್ರುತವಾದ ಮೂಲರಾಮಾಯಣವೆಂದೂ ಇವರು ಹೇಳಿರುವರು. ೧೫ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ ಮತ್ತು ತಾಮಸವೆಂಬ ಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿ ಬಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೊಳವಾಗಿ ವೇದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾಗಿರುವುದೆಂದು ತೋರಿಸಿರುವರು. ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಬಾದರಾಯಣರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಬಾದರಾಯಣರೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ನಾರಾಯಣನೆಂದು ಇವರ ನಿರ್ಣಯ. ಇದೇ ವೈದಿಕವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳ ನಿರ್ಣಯವೆಂದು ಇವರ ಭಾವ. ಬಾದರಾಯಣರು ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಇವರು ಸರ್ವೋತ್ತಮಗೌರವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ವಿಷುವಿನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ಯಾವ ಗ್ರಂಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದೋ ಅದು ತ್ರೈಕೃತ್ಯತಮವಾದ ಗ್ರಂಥ. ಇದೇ ಮಹಾಭಾರತವು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ವಿಷುವಿನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುದು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣು ಸಹಸ್ರನಾಮಗಳ ಭಾಗಗಳು ಸಾರರೂಪ ವಾದುವುಗಳು. ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ ಬರಲು ಶಬ್ದದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ಭಾರವತ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿದ ಇವರ ಉಪಪಾದನೆ. ಬಾದರಾಯಣರು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ನಾರಾಯಣ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಬಾದರಾಯಣರ ಭಾರತವಚನವೇ ಸಾಕ್ಷಿ. "ಕೋಹ್ಯೋಸ್ಯ ಪುಂಡರೀಕಾಕ್ಷಾತ್ ಮಹಾಭಾರತಕೃತ್ವೇತ್" (ಪುಂಡರೀಕಾಕ್ಷ ಎಂದರೆ ನಾರಾಯಣ. ಇವನಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಮಹಾಭಾರತಕೃತ್ವ ಹೇಗೆ ಆದಾನು ?) ಎಂದೂ... "ಪಂಚಮಂ ವೇದಂ ಮಹಾಭಾರತಂ ಪುಣ್ಯಂ" (ಮಹಾಭಾರತವೆಂದು ಹೆಸರುಳ್ಳುದು ಐದನೆಯ ವೇದ) ಎಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಇರುವರು. ನಾರಾಯಣ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮ, ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ವಿಷ್ಣು. ಮಹಾಭಾರತದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪ್ರಮೇಯವಿದು :—ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸರ್ವ ಜಗತ್ತಿನ ದೆಸೆಯಿಂದ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ, ಸರ್ವಜಗತ್ತಿಗೂ ಅವನ ಅಧೀನತ್ವ.

ಅನುಗಾಹದೋ ಅನ್ಯಾದೀನೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅವನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ, ಸರ್ವಗುಣ ಪೂರ್ಣತ್ವ, ಸಮಸ್ತಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಅವನ ಪರವಾಗಿದ್ದರೂ ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು.

ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಶ್ರುತಿಗೆ ಇದೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಧಿಯಾಮುಖವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಚಿತ್ತಾ ಸುವಿಗೆ ಕೊಡಲು ಪ್ರತ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವರು. "ಏತೋ ನಾರಾಯಣ ಆಸೀತ್ ನ ಬ್ರಹ್ಮಾ ನ ಚ ಶಂಕರಃ" (ಏಳ ಎಂದರೆ ಅನಾರಾಯಣತ್ವ ಮತ್ತು ಅನಾರಾಯಣಾರಯತ್ವವಾದ ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ನಾರಾಯಣನು ಮಾತ್ರ ಸ್ವಲ್ಪಿಗೆ ಮೊದಲು ಇದ್ದನು. ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಶಂಕರನಿಂದಲೂ), "ವಾಸುದೇವೋ ಇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್ ನ ಬ್ರಹ್ಮಾ ನ ಚ ಶಂಕರಃ" (ವಾಸುದೇವ ಎಂದರೆ ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸ್ವಲ್ಪಿಗಿಂತ ಮೊದಲಿದ್ದನು. ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಶಂಕರನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ), "ಯಂ ಯಂ ಕಾಮಯತಿ ವಿಷ್ಣುಃ ತಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಣಂ ಚ ಶಂಕರಂ | ಶಕ್ತಂ ಸೂರ್ಯಂ ಯಮಂ ಸ್ವಯಂ ಕುರ್ಯಾತ್ ಕರ್ತಾಸ್ಯ ನ ಕೃತಿತ್ ॥" (ವಿಷ್ಣುವು ಯಾವ ಯಾವನನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತಾನೋ ಅವನನ್ನು ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿಯೂ, ಶಂಕರನನ್ನಾಗಿಯೂ, ಶಕ್ತ, ಸೂರ್ಯ, ಯಮ, ಸ್ವಂದನನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡುವನು. ಇವನನ್ನು [ವಿಷ್ಣುವನ್ನು] ಮಾಡುವವನು ಯಾವನೂ ಇಲ್ಲ), "ಸರ್ವೋತ್ಕರ್ಷ ದೇವದೇವಸ್ಯ ವಿಷ್ಣೋಃ ಮಹಾಶಾಸ್ತ್ರರ್ಯಂ ಸೈವ ಚಾಸ್ತತ್ ಸತ್ಯಂ" (ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಅವರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವದಲ್ಲಿ ಮಹಾಶಾಸ್ತ್ರರ್ಯ; ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ) ಎಂದು.

ಇದನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತನಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವವೊಂದೇ ಸರ್ವಸತ್ಯಾನಿಯಾಮುಖವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಸರ್ವಶಬ್ದ ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನಂತರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡುವುದೊಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಉದ್ದೇಶವೆಂದೂ ಅವನ್ನು ಸರಕರವಾಗಿ ಸರಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ನ್ಯಾಯವಾದ ಅಧ್ಯಯನವು ಸುಗಮವೆಂದೂ ಇವರು ಪುನಃ ಪುನಃ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿರುವರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದರೂ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಸಂಜಕತ್ವ ಜ್ಞಾನತತ್ವಕ್ಕೂ ಅದು ಸಂಗತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸ್ವನ್ಯಾಜಿಕಿ ಮುಂತಾದ ದೋಷವುಳ್ಳದ್ದಾಗುವುದೆಂದೂ ಸದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ

ಉಪಪಾದಿಸಿರುವರು. ಇವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂದು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಭಾಷಾಮಯವಾಗುವುವು. ಶಾಸ್ತ್ರಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಸರ್ವಕರವಾಗಿ ತಿಳಿಯದೆ ಅವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರು ಅನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನವೆಂದು ಕರೆದಿರುವರು ಮತ್ತು ಅವರೇ ನ್ಯಾಯವಾದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ರಮವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿರುವರು. ಈ ಸಹಾಯ ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವವನಿಗೆ ಆ ಗ್ರಂಥಗಳ ವಾಕ್ಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಕರಣಗಳು ವಿಷ್ಣು ಪರ, ಶೈವ ಪರ, ಸ್ವಾಮಿ ಪರ ಎಂಬ ಮುಂತಾಗಿ ಮತ್ತು ಜಗದ್ವಿಧ್ಯಾತ್ಮ ಪರ, ಜಗತ್ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪರ ಎಂಬ ಮುಂತಾಗಿ ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲಿ, ಅವು ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅಬಾಧಿಕವಾಗಿ ಕೇವಲ ವಿಷ್ಣು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಪರ ಎಂದು ಪ್ರತಿಭಾತವಾಗುವುವು.

ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರು ಆಯಾ ಸ್ವೂತಿಗಳ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರುವರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ— ಭಾಗವತವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರು ತಿಳಿದಂತೆ ವಿಷ್ಣು ಪರವೇ ಹೌದು. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಸ್ಕಾರದಿರುವವರಿಗೆ 'ಈ ವಿಷ್ಣು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ವಿಷ್ಣುವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣನಲ್ಲ' ಎಂಬ ಭಾವವು ಪರದೇವತೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರುವುದು. ಆದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಅರ್ಥ ಅದಕ್ಕಾಗುವ ದೆತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ವಿಷ್ಣುವು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು 'ಆರ್ಥೋಯಂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾಣಾಂ ತ್ರಿಮದ್ಭಾಗವತಕಾಢಿಡ' (ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಅರ್ಥವೇ ಈ ತ್ರಿಮದ್ಭಾಗವತ ಎಂಬುದು) ಎಂದೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿನಿರಿಸಿರುವರು.

ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಣಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವಮರ್ತೆಯೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರು ಬಾದರಾಯಣರ "ಬ್ರಹ್ಮರ್ತ"ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಲಂಕಿತವಾಗಿ ವಿಚಾರಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಮಾಣಭಾಗವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವರು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಕೂಲಂಕಿತದ ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯವೂ, ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಸಾಕ್ಷಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸವೆಂದು ಸ್ವೂತಿಗ್ರಂಥಗಳ ವಿಭಾಗವು ಜೇಗೇ ಇರಲಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಇವರ ನಿರ್ಣಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ—ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ವಿಷ್ಣು ಶತ್ರು ಕೈ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವರು "ಶೈವೇ ಚ ಸ್ವಾಂದೇ | ಶೈವಜಾಡು ಕಷ್ಟಕ್ಕೆಂ ಬ್ರಹ್ಮೇಶಾನಾದಯಃ ಸುರಾಃ | ತದೈವಾಚ್ಯುತ

ಯಾಂತ್ಯೇದ ಯದೈವ ತ್ವಂ ಪರಾಚ್ಯುತಃ ||" (ತೀವರ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸ್ವಾಂದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾ, ಈಶ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳು ಯಾವಾಗ ನೀನು ಅವರಿಗೆ ವಿಮುಖನಾಗುತ್ತೀಯೋ ಆಗಲೇ ಶ್ರುತಪರಿಗಂಕಿತ ಜಟ್ಟು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಹೊಂದುವರು) ಎಂದೂ, "ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಬ್ರಹ್ಮವೈವರ್ತೇ | ನಾಶಂ ನ ಚ ತಿರ್ವೇದಸ್ತೇ ಚ ಯಜ್ಞಶ್ಚ ಕಾಂಶಭಾಗಃ | ಬಾಲಾ ತ್ರಿವೇದಸ್ತೇಃ ಯದ್ವತ್ ಕ್ರಿಡೇತೇಷಾಢ್ವಾಭಿರಚ್ಯುತಃ ಇತಿ ||" (ಜಮಮುಖಬ್ರಹ್ಮಪರವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೈವರ್ತದಲ್ಲಿ "ನಾನು [ಚತುರ್ಮುಖನು] ತೀವನು, ಮತ್ತಿತರರೂ ಅವನ [ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ] ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ವಿಕಾಂಶವನ್ನೂ ಹೊಂದಿಲ್ಲ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ನಾಶವೂ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅಚ್ಯುತನಾದ ಅವನು ಬಾಲಕರು ಆಟದ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕ್ರೀಡೆಯಾಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕ್ರೀಡೆಯಾಡುವವನು) ಎಂದೂ ಇರುವುದು. ಆದರೆ "ಶಚ ವೈಷ್ಣವೇತು ತಥಾ | (ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಪರ ವಾದ ಎಂದು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನಾದ ವಿಷ್ಣು ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ.) ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ "ವೇದೇ ರಾಮಾಯಣೇ ಚೈವ ಪುರಾಣ ಭಾರತ ತಥಾ | ಆದಾಂತೇ ಚ ಮಧ್ಯೇ ಚ ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವತ್ರ ಗೀಯತೇ ಇತಿ ಹಂವಂತೇಷು |" (ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ [ಮೂಲರಾಮಾಯಣ]ದಲ್ಲಿ, ಪುರಾಣ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಮೊದಲು ಕೊನೆ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷ್ಣು ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದು ಎಂದು ಹಂವಂತೆಗಳಲ್ಲಿರುವುದು) ಎಂದು ತೋರಿಸಿರುವರು. ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಕೇಶಾಂಶಗಳು ಮುಂದೆ ಬ್ರಹ್ಮಮಾಮಾಂಸಾ ಎಂಬ ದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗುವುವು.

ಇದೇ ರೀತಿಯಾದ ನ್ಯಾಯವನ್ನೆಸಗಿಸಿ ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರು ದ್ವೈತವರ್ಣಾತ್ಮಕ ವಾದ ಸಮಸ್ತ ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಸರ್ವಭಾಷೆಗಳ ಲೌಕಿಕ ಶಬ್ದಗಳು ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಹೇಳುವುವು; ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ತಪಸ್ಸು ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸಿ ಆನಂದಮಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿರೋಧ ಮುಂತಾದುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸರ್ವಮತಗಳು ಮುಂತಾದುದರ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದು ಧ್ವಾಂಕಿ ಎಂದೂ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೋದೇ ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನವೆಂದೂ ಅವರ ನಿರ್ಣಯ.

ಈ ಪಾಠೋಪವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದಂಥಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಪರರಾದ ಸರ್ವರನ್ನೂ ಪರಿಣಾಳಿಮುಖರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುವು. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರ ವೈಕಿಂಕಿಗ್ರಾಹ್ಯಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ವಿಷಯವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ. ಈ

ಮೂವರು ಅಚಾರ್ಯರು ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಸಂಯೋಜಿತವಾಗಿ ಬರುವುದು ಬಿಟ್ಟು ಸುಳಿ ತಪ್ಪಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಬರುವುದು ಉಪಕಾರವಾಗುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಶ್ರುತಿ ಮನುಷ್ಯನೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವ್ಯಾಧೀನನೂ ವರ್ತಿಸಬೇಕೆಂದು ವೇದಮುಖಗೌರವಾರಂಭಿಸಿದ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರ ಮುಖ್ಯ ಸಂದೇಶ.

೩. ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತೆ

ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗಿರುವುದಾದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಬೇಕು. ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡೆಯುವುದೇ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಾದವಿವಾದಗಳ ಕಾರಣ. ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳೇ ಪರತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಧರ್ಮೋಪನಿಷದ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸಂಪಾದನೆಯೇ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಸಂಪಾದನೆ. ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತೆ ಇಲ್ಲದ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಒಂದು ಹೊರೆ. ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಳಕಂಡ ಪಕ್ಷಗಳಿರುವುವು.

i ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಅಬಾಧಿತವಾದುದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಪ್ರಮೇಯ. ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಿತವಾಗುವಂತೆ ಮಿಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಭಾಗಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತೆ ಬರುವುದು ಎಂದು ತಂತ್ರಾಚಾರ್ಯರ ಪಕ್ಷ.

ii ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನಭಕ್ತಿಗಳು ಬೋಧಿತವಾಗಿರುವುವು ; ಅದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯಭೇದವಿಲ್ಲ ; ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನವು ಭಕ್ತಿಗೂ ಅಂಗವಾಗಿರುವುವು ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಅವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೂ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತೆ ಇರುವುದು ಎಂದು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಪಕ್ಷ.

iii ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪದವರ್ಣನೆಯಾದ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಇದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ ಎಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಪಕ್ಷ.

ಈ ವಿಚಾರವು ಶ್ರುತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಆವೇಶಿಸುವುದು. ಶ್ರುತಿಗೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ ಅದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತೆ ಸಾಧ್ಯ. ಇಂತಹ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದ ಸರ್ವಸ್ವವೂ ಅಡಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೆ. ಇದೇ ವೇದಾಂತದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೭

ದರ್ಶನಗಳು

೧ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ದರ್ಶನಗಳು

ದರ್ಶನ ಎಂಬುದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದ. ದರ್ಶನ ಎಂಬ ಪದದ ಲೌಕಿಕವಾದ ಅರ್ಥ ನೋಡುವಿಕೆ ಅಥವಾ ತಿಳಿಯುವಿಕೆ. ಇದರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಅರ್ಥ ತತ್ತ್ವವಿಷಯಕವಾದ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂದು. ಇದು ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಗಳ ಸಂಗತವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಸ್ವಯಂ ಪೂರ್ಣವಾದಂತೆ ತೋರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಯ ಎಂದೂ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಹೆಸರು.

ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅವುಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ನಿರ್ಧಾರವೂ ಲೋಕತತ್ತ್ವವಾಗಿ ಮಾದಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವುವು. ಇದನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ಸಾಧಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ವಿಚಾರವೇ ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕಾದುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೆ. ಅದರೂ ಭಾರತಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರವು ಆರಂಭಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ನುಸುಳುವಾಗ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವಾಗಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅವು ಪ್ರಮಾಣ ಅಥವಾ ಅನೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಘಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳೂ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಚಾರವಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸಿಗುವುದು ದುರ್ಲಭವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಕೇವಲ ಆಗಮವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದುವು. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಗಮವೆಂದರೆ ವಿಚಾರರಹಿತವಾದ ಅಥವಾ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಿಗದ ಉಪದೇಶ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಕಾಲಗತಿಯು ಹೀಗಿದ್ದ ರೂ ಭಾರತಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಪರಂಪರೆಯಿಲ್ಲ. ಅವರು ಆ ಕಾಲದ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾದರು. ಈ ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲದೆ ಜನಜೀವನವು ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾದುದೇ ಇದರ ಕಾರಣ. ವಿಚಾರಪರದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಕ್ಷೆಗಳು ಉಂಟಾದುವು. ಕೆಲವರು ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ವಿನಾಶಿಸಿ ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನಾರಂಭಿಸಿದರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಅವರವರಿಗೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಣನೆಗೆ ತಂದರು. ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ವಿನಾಶಿಸಿದವರನ್ನು

ಪಾಂಥಾಸಿಕವಾಗಿ ನಾಸ್ತಿಕರೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರನ್ನು ಅಸ್ತಿಕರೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಸಂಪ್ರದಾಯ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದ ನಿರಾಕರಣದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿದ ದರ್ಶನವಿಚಾರವು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ವೇದದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಅರಿತು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವೇದವೊಂದೇ ಪರತತ್ತ್ವವೆನಿಸಿದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ದರ್ಶನಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದರ ಅಧ್ಯಯನವು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಕಾರಣವನ್ನಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದು ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಗೆ ಹೊಸ ಹುರುಪನ್ನು ಕೊಡುವುದು.

೨ ದರ್ಶನಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜಾರ್ಯರು

i ದರ್ಶನಗಳು ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅಭೇದ, ನಿರ್ಗುಣ, ಚೈತನ್ಯ, ಅಖಂಡ ಎಂಬ ವೈದಿಕವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಭೇದವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದೂ ಸಗುಣವೆಂದೂ ಸವಿಷಯವೆಂದೂ ಸಖಂಡವೆಂದೂ ವಿದಿತವಾಗಿ, ವೇದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಬಂದು ಸೇಶ್ವರ ನಿರೀಶ್ವರ ಮುಂತಾದ ನಾನಾ ವಾದಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಅವು ಪಂಚತ್ವವಾಗಿ ನಾನಾ ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವುದು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗುವುದು. ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ ಮೊದಲಾದವು ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕೋಪ್ಪರ ವೇದಾಂತ ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಯೋಜನಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುವುವೆಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಸಮಯ ವಾದದ ಓಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವರು. ಇದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವೇದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಳಗಾದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ii ದರ್ಶನಗಳು ಮತ್ತು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು

ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ಥೂಲಚಿದಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗದ್ಭ್ರಮಾದಿ ಕಾರಣವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಗಳ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವು; ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಆಧಾರವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಮಂದಬುದ್ಧಿ ಯುಳ್ಳವನಿರೋಧಕರ ಸ್ಪಷ್ಟಪ್ರಕಟಮಾಡುವುದೇ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ಅವರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ 'ಸಮಯವಾದ'ದ ಓಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು

ಹೇಳಿರುವರು. ಮಂದಬುದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವದ ಅಗ್ರಹಣವೇ. ದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲ ಎಂದು ಅವರ ಭಾವ.

iii ದರ್ಶನಗಳು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು

ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ 'ಸಮಯವಾದ'ದ ಓಲೆಯಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವರು. ಅದರ ಸಂಗ್ರಹ ಹೀಗಿರುವುದು:-ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ತತ್ತ್ವದ ಅಜ್ಞಾನ ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಇದೇ ವೇದವು ವೇದೈಕವೇದ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧ ಬಂದರೂ ಅದು ಜ್ಞಾನವಿದ್ದು ವೇದವು ಹೇಗೆ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಬಂದುದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಬಂದುದು, ಆ ಅಜ್ಞಾನದ ಒಂದೊಂದು ಆಕಾರವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವ ದರ್ಶನ ಅಥವಾ ಸಮಯವೂ ಅನಾದಿಯಾದುದು. ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಆಯಾ ಸಮಯವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬರುವುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ನೊಡಲು ಪ್ರವರ್ತಕರಲ್ಲ.

"ಅನಾದಿಕಾಲತೋ ವೈತ್ಯಾಃ ಸಮಯಾ ಹಿ ಪ್ರವಾಹತಃ |

ಧ್ವಾಂತಿಮೂಲತ್ವಮೇತೇಷಾಂ ||"

(ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪ್ರವಾಹರೂಪವಾಗಿ ಸಮಯಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುವುವು. ಇವುಗಳ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ಧ್ವಾಂತಿ) ಎಂದೀ ಮುಂತಾಗಿ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಸಮಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಈರಿತು ಉಪಪಾದಿಸಿರುವರು :-

"ದೌರ್ಲಭ್ಯಾತ್ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧೀನಾಂ ಬಾಹುಲ್ಯದಲ್ಲವೇದಿನಾಂ |

ತಾಮಸತ್ವಾಚ್ಚ ಲೋಕಸ್ಯ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಪ್ರವೃತ್ತಿಃ |

ವಿದ್ವೇಷಾತ್ ಪರಮೇ ತತ್ತ್ವ ತತ್ತ್ವವೇದಿಮು ಜಾನಿಕಃ |

ಅನಾದಿವಾಸನಾಯೋಗಾತ್ ಅಸುರಾಣಾಂ ಬಹುತ್ವಃ |

ದುರಾಗ್ರಹಗೃಹತತ್ತ್ವಾತ್ ವರ್ತಂತ ಸಮಯಾಃ ಸದಾ ||"

(ವಿಕುಡ್ಧವಿಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವದವರು ದುರ್ಲಭ. ಅಲ್ಪವೇದಿಗಳು ಎಂದರೆ ಧ್ವಾಂತಿಯ ಅಧಿಷ್ಠಾನಪ್ರದೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದವರು ಬಹು ಮಂದಿ. ಲೋಕವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ತಾಮಸ. [ಅದು ರಾಜಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ನಿಗೃಹಿತವಾಗಿರುವುದು ಕಷ್ಟ.] ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಸಂದಿಕಂಡ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದ ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯ ಮಾಡಿರುವ ವಿಷಯದ ಪ್ರಚಾರ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪರತತ್ತ್ವವಿದ್ಯೇವಿಷಯ ಅದೇ ನಿಮಿತ್ತ ತತ್ತ್ವವೇತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವೈಷಮ್ಯ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದು. [ಈ ವೈಷಮ್ಯದಿಂದ ಅಗ್ರಹ ಹುಟ್ಟಿ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ

ಅನವನಿಗೆ ಯಾವುದು ರುಚಿಸುವುದೋ ಅದರದಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಯತ್ನ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವ ಬುದ್ಧಿ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅಧಿಮಾನ್ವಿಗಳಾದ ಅಸುರರ ವ್ಯಾಪಾರದ ಬಾಹುಳ್ಯದಿಂದ ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಬಿಡುವುದು ದುಸ್ಸಾಧ್ಯ. ಇದರಿಂದ ದುಷ್ಟವಾದ ಅಗ್ರಹವುಂಟಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಸಮಯಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುವು ಎಂದು.

ಇವರು ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :-

“ತಥಾಪಿ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧೀನಾಂ ಈಶಾನುಗ್ರಹಯೋಗಿನಾಂ |
ಸುಯುಕ್ತಯಃ ತಮೋಹವನ್ಯಃ ಆಗಮಾನುಗತಾಃ ಸದಾ |
ಇತಿ ವಿದ್ಯಾಪತಿಃ ಸಮ್ಯಕ್ ಸಮಯಾನಾಂ ನಿರಾಕೃತಿಂ |
ಚಕಾರ ನಿಜಭಕ್ತಾನಾಂ ಬುದ್ಧಿಶಾಣತ್ಯಸಿದ್ಧಯಃ ||”

(ಅದರೂ ಈಶಾನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ವಾತ್ಸರಾದ ವಿಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಭಾವದವರಿಗೆ ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದ ನಿರೋಪವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವುವು. ಈ ಭಾವದಿಂದ ವಿದ್ಯಾಪತಿಗಳಾದ ಬಾದರಾಯಣರು ತಮ್ಮ ಭಕ್ತರ ಬುದ್ಧಿಯ ನಿತಿತತ್ವ ಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಸಮಯಗಳ ನಿರಾಕರಣವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವರು) ಎಂದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸರಿಯಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಹಿಂದೆ ಸಾಧನ ಎಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಅಶಯ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕುವು ದರ್ಶನಗಳು ಅಥವಾ ಸಮಯಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು.

ಈ ಮೂವರ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುವಿಗೆ ಪಕ್ಷಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳ ವಿನೇಕವೂ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೋಷದರ್ಶನವಾಗಿ ಅದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಎಂದರೆ ದೋಷವುಳ್ಳ ಪಕ್ಷ. ಸ್ವಪಕ್ಷವೆಂದರೆ ದೋಷರಹಿತವಾದ ಪಕ್ಷ. ಇವುಗಳ ವಿನೇಕವು ಜ್ಞಾನದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಗವೆಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದೇ ವೈದಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು “ವಿದ್ಯಾಂ ಚ ಅವಿದ್ಯಾಂ ಚ ಯಸ್ತದ್ವೇದ ಉಭಯಂ ಸಹ | ಅವಿದ್ಯಯಾ ಮೃತ್ಯುಂ ತೀರ್ತ್ಯಾ ವಿದ್ಯಯಾ ಅಮೃತಮಶ್ನುತಿ ||” (ಯಾವ ಅಧಿಕಾರಿಯು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಸಹಿಸುವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ದೋಷದರ್ಶನವಾಗಿ ಅದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದರಿಂದ ಮೃತ್ಯುರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವನ್ನು ದಾಟಿ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಎಂದರೆ ವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು ಎಂದರೆ ವೋಕ್ಲವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ) ಎಂದೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವರು. ಹೀಗೆ ವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾ ಇವುಗಳ ವಿಭಾಗವೇ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಫಲ.

೩ ದರ್ಶನಗಳು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಶೀಲರು

ಇದುವರೆಗೆ ಶ್ರುತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತವಾದ ಅನೇಕ ಭಾವಗಳು ಇನ್ನೂ ಅಧುನಿಕ ವಿಚಾರಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೂತನ ವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿರುವುವು. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರಪರರು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವರು. ಅದರೂ ಇವರ ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತ್ವವು ಅರ್ಥಾತ್ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ವಿಚಾರಶೀಲರು ಗಮನಿಸ ಬಹುದು. ಶ್ರುತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ತರುವಾಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದುವು ಎಂಬುದು ವಿಚಾರಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬರುವ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಧುನಿಕರ ಪರಿಹಾರವಿದು :-

ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಸುಮಾರು ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸಲಾರಂಭಿಸಿದುವು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಗಳಿಗೆ ವೇದಮಂತ್ರಗಳಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರವು ಕಡಮೆಯಾಯಿತು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಹೆಚ್ಚಿತು. ಕೆಲವರು ತಮಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಉಂಟೆಂದು ತಿಳಿದರು. ಅವರಿಗೆ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗೌರವವು ಕಡಮೆಯಾಯಿತು. ಜನರು ವಿಚಾರಾಸಕ್ತರಾದುದರಿಂದ ಯೋಗ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದರ ಬದಲು ವಿಚಾರದಿಂದ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಇವರು ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅಂತರಂಗ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಸಂದೇಹ ಪಡಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಈ ಸಂದೇಹವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದುದಲ್ಲ. ಮೃಗೇದಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೇ “ಅಂಹಂ ದೇವನೊಬ್ಬ ನಿರುವನೊ ಇವನೋ?” ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಗುಣವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಅಶಯ ಜನರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಾದರೋ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಕಂಡುಬಂದ ವಿಚಾರಪರತೆಯ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಲವು ರಾಜಕೀಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗಿದ್ದ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದುವು. ಇದೊಂದಿಗೆ ಜನರ ನಡವಳಿಕೆಯೂ ಬದಲಾಯಿಸಿತು. ಈ ಶ್ರರನ್ನಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯೂ ನಾಶವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಫಲವಾಗಿ ಜನರು ಪ್ರಪಂಚದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋರಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕರು ಪ್ರಪಂಚವು ಜಡರೂಪವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಾರಿದರು. ಬೌದ್ಧರು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಕೆಲವು

ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರು; ಮತ್ತು ಜನರಿಗೆ ಉತ್ತಮವಾದ
ನೀತಿಬೋಧೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಜೈನರು ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನೇ ಬೇರೆ ವಿಧವಾಗಿ
ವರ್ಣಿಸಿದರು. ಆದರೂ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ
ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಟ್ಟಿದ್ದರು.

ಅನಂತರ ವೇದವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ದರ್ಶನಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ
ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಮೇಯವೂ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿರುವುದು. ದರ್ಶನ
ಕಾರರು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಆದರ ತೋರಿಸಲು ಚಾರ್ವಾಕ, ಟೌದ್ರ ಮತ್ತು ಜೈನರು
ಆರಂಭಿಸಿದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೇ ಕಾರಣ. ಈ ಮೂವರೂ ವೇದವನ್ನು ನಿಂದಿಸಿದರು.
ವೈದಿಕಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ನಂಬಿದ
ಮತ್ತು ವೈದಿಕಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳ ಜನರು ಚಾರ್ವಾಕ ವೇದವಲಾದವರನ್ನು
ಖಂಡನೆಮಾಡಿ ತಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಪದಿಸಲು
ಉದ್ದುಕ್ತರಾದರು. ಚಾರ್ವಾಕ ವೇದವಲಾದ ವಾದಿಗಳು ಯುಕ್ತಿಜಾಲನೆಯಿಂದ ತಮ
ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಾದಿಗಳು
ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ಅವರನ್ನು ದೂರಿಸಿ ಸ್ವದುತನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪನೆಮಾಡಬೇಕಾದ
ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಹುಟ್ಟಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕರಾದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವಾದಿಯೂ
ಇವು ಪ್ರಮಾಣ, ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಲು ತನ್ನ ಸಮುತ್ತವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು
ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡನು. ಹೀಗೆ ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವುಂಟಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಂದ
ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವುಂಟಾಗಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ
ದರ್ಶನಗಳು ಅನೇಕವಾದುವು.

ಈ ವಾದಿಗಳು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಆರಂಭಿಸಿ
ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಅವರು ವೇದವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂಬ
ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳವರಾದರೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು
ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಹೊಳೆ ದರ್ಶನಗಳು ಅನೇಕವೇಳೆ
ಪೂರ್ವಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗುಣವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ
ಸರ್ವಾಂಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧನೆ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.
ಆದರೂ ಈ ದರ್ಶನಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರಿಸಿದ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಂದ
ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ನಿರ್ಣಯಪಟ್ಟುಬಿಟ್ಟವೆಂಬುದೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ
ನಂಬಿಕೆ. ಇದೇ ಇವುಗಳಿಗೆ ದರ್ಶನಗಳೆಂಬ ಹೆಸರು ಬರಲೂ ಕಾರಣ.
ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನವೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವಾಪರೋಕ್ಷವೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಆ
ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರ.

ಈ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಆರು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದುವು. ಇವು ಗೌತಮರ
ನ್ಯಾಯ, ಕರ್ಣಾದರ ವೈಶೇಷಿಕ, ಕಸೀಲರ ಸಾಂಖ್ಯ, ಪತಂಜಲಿಗಳ ಯೋಗ,
ಜೈನರಿಗಳ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಬಾದರಾಯಣರ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ
ಅಥವಾ ವೇದಾಂತ ಎಂಬುವು. ಇವೆಲ್ಲ ವೈದಿಕದರ್ಶನಗಳು. ಇವು ವೇದವನ್ನು
ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಂಬುವವರಾದರೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದರ್ಶನಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟುವು.
ಯುಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು
ಬಲಪಡಿಸಲು ತತ್ತ್ವದರ್ಶಿಗಳಾದ ವೇದರ್ಶಿಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ
ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮುಖ್ಯವಾದ
ಉದ್ದೇಶ. ಆದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದರ್ಶನವೂ ವೇದವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ
ನಂಬಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಇದ್ದಾ ನೆಂಬುದೇ
ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೇದವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ
ವೇದದ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಶೇಷಿಕರು ಮತ್ತು
ನ್ಯಾಯಾಯಿಕರು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಈಶ್ವರನಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಸಾಂಖ್ಯರು
ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಯೋಗಿಗಳು ವೇದದ ಸಂಬಂಧವೇ
ಇಲ್ಲದೆ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ಪೂರ್ವೋಕ್ತರ
ಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನಗಳು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ವೇದಕ್ಕನುಗುಣವಾದುವುಗಳು. ಆದರೂ
ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯು ಈಶ್ವರನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆವಾಗಿರುವುದು. ಉತ್ತರ
ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದ ಸಹಾಯವುಳ್ಳ ಯುಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಅಥವಾ
ಕೇವಲ ಶ್ರುತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಈಶ್ವರನಿರುವನೆನ್ನುವುದು.

ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ದರ್ಶನಕರ್ತೃಗಳಿಗೆ
ವಿಚಾರದ ಆಸಕ್ತಿಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ, ವಿಚಾರದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವು
ಕಡಮೆಯಾಯಿತೆಂದಾಗಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ದರ್ಶನಕಾರರು ವೇದವನ್ನು
ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೊಪ್ಪಿದುದರಿಂದ ತಮ್ಮ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಪುರಾತನ ಗ್ರಂಥಗಳ
ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪುರಾತನಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮುಖ್ಯವಾದ
ಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಬೇಕು. ಆದರೂ ಈ ವಿಧವಾದ ಮಾಗುವು
ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ವೇದದ ಅರ್ಥವು ಅದ್ವೈತ, ಇವೇ ಎಂದು ವಿವಾದಮಾಡಲು ಅವಕಾಶ
ಕೊಟ್ಟಿತು. ವೇದಾಂತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದ್ವೈತ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮತೆ,
ದ್ವೈತವೆಂಬ ಪ್ರಭೇದಗಳಿರುವುವು. ಇವಕ್ಕೆ ಅವರವರ ಯುಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಅವರವರ
ಉಪನಿಷತ್ತು ಮುಂತಾದುವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಕಾರಣಗಳು. ಪ್ರತಿದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೂ
ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೆಲ್ಲದೆ ಯುಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರವೂ, ಮನೆಶಾಸ್ತ್ರವೂ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕಶಾಸ್ತ್ರವೂ,
ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯಗಳೂ ಆಡಗಿರುವುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರಸ್ಪರ
ಸಹಾಯಕವಾದುವುಗಳು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ದರ್ಶನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿಧಿವಿಧಾನದಿಂದ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳುಂಟು. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ವೇದವೇ ಮೂಲಾಧಾರವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಯುಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದವು. ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ದರ್ಶನಗಳೂ ಬೋಧಕರು ಪ್ರಪಂಚವು ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲವೆಂದೂ ಸತ್ಯವಾದುದೆಂದೂ ಖಂಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಪಂಚವು ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲವೆಂದೂ ಸತ್ಯವಾದುದೆಂದೂ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಕೆಲವು ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಜಡಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವು ಅಣುರೂಪವಾದುದೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದೂ ಮಾಯೆಯೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಮೋಕ್ಷವೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ. ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಡೆಯುವ ಮನುಷ್ಯನು ಈ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮುಕ್ತನಾಗುವುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ಜೀವಾತ್ಮನು ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯನೆಂದೂ ಅನಿಗ್ನ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳುಂಟೆಂದೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುವು. ಜೀವಿಗೆ ಮರಣವೇ ಕಡೆಯ ಅವಧಿಯೆಂಬುದು ಯಾವ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮರಣವು ಹೊಸ ಜೀವನದ ಆರಂಭವೆಂಬುದೇ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವೂ ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮೂಲಮಯವಾದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕಾರವೇ ಬಂಧನೋಪಶಮವೆಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಯಾವ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಪರೋಕ್ಷವಾದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವಸಾಧನ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಪರೋಕ್ಷವಾದ ವಿಚಾರವು ಅಪರೋಕ್ಷವಾದ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಜೀವಿಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ಪ್ರಮೇಯ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವಾಗಲಿ ಅದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಲಿ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅನಧಿಕಾರಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ದರ್ಶನಗಳ ಹೃದಯ. ಪ್ರಾಣಿಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದಯೆವಾಡುವುದು, ಸ್ವಪ್ರಯೋಜನದ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಏಕತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದು, ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದು ಇವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವುಗಳುಳ್ಳವನೇ ಅಧಿಕಾರಿ.

೪ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಪದಗಳು

ಮುಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಓದುವವರು ಇದರಿಂದ ವಿವರಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದರ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪದಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭವೂ ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿರುವುದು.

ಈ ಪದಗಳೂ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳೂ ವಿವಿಧ ದರ್ಶನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವುದು ಗ್ರಂಥಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ. ದರ್ಶನಾಸ್ತದ್ವೈ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಪ್ರತಿಪದವೂ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ. ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ಮಾರ್ಗದೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷಾ, ಕೋಶ, ವ್ಯಾಕರಣ ಮೊದಲಾದ ಮಾರ್ಗಾದಿಯಿಂದ ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು ಭಾಷಾಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದರೂ ಅದು ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದರ್ಶನಗಳ ಭಾಷೆಯ ಅಸಾಧಾರಣಗತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

೧. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ :- ಮನುವು ಇರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾ, ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದವು ಸರ್ವಾರ್ಥಗಳು.

೨. ಪ್ರಮಾಣ :- ಪ್ರಮಾ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. ಇದನ್ನುಳ್ಳವನು ಪ್ರಮಾಣ.

೩. ಪ್ರಮೇಯ :- ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು. ಜ್ಞೇಯ, ವಸ್ತು, ಪದಾರ್ಥ ಮುಂತಾದವು ಇದರ ಸರ್ವಾರ್ಥಗಳು.

೪. ಅನಾದಿ :- ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತವಾದುದು. ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅದಿಯಾಗಿ ಉಳ್ಳುದು. ಇದರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಭೇದವಿರುವುದು.

೫. ನಿತ್ಯ :- ನಾಶರಹಿತವಾದುದು. ನಿತ್ಯವಿಕಾರವುಳ್ಳುದು. ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ನಿತ್ಯಸ್ಥಿತ್ಯುಳ್ಳುದು.

೬. ಕಾರ್ಯ :- ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತು. ಕರ್ತವ್ಯ.

೭. ಕಾರಣ :- ಒಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಈ ಕಾರ್ಯವು ಯಾವುದರಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿವಾಯಿತು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಪರೋಕ್ಷದಿಂದ ಅದು ಇಂತಹ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಹೊಂದಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಕಾರ್ಯದ ಕಾರಣಗಳೆನಿಸುವುವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಘಟವೆಂಬ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಕಾರ್ಯವು ಮಣ್ಣು, ಕುಂಬಾರ, ಚಿತ್ರ, ಕೋಲು ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದರಿಂದ ಘಟವೆಂಬ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಣ್ಣು ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳೆನಿಸುವುವು.

ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣವೆಂದೂ ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು ನಿರಯವಾಗಿ ಒಂದು, ಕಾರಣ ಅನೇಕವಾಗುವುದು ವಾರತಂತ್ರದ ಲಕ್ಷಣ. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಸಹಾಯವನ್ನು ಆವೇಶಿಸುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ.

೮. ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ :- ಘಟವೆಂಬ ಕಾರ್ಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣು ತಾನೇ ಕಾರ್ಯದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಈ ರೀತಿಯಾದ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಮಣ್ಣು ಕಾರಣವೆಂಬ ಸಾಧಾರಣ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಇತರ ಕಾರಣಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಅದು ಇತರ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಿಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು.

ಉಪಾದಾನವು ಎರಡು ವಿಧ-ನಿರ್ವಿಕಾರೋಪಾದಾನ, ವಿಕಾರಿಯಾದ ಉಪಾದಾನ ಎಂದು.

೯. ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ :- ಘಟವೆಂಬ ಕಾರ್ಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನವಲ್ಲದ ಕುಂಬಾರ ಮುಂತಾದೂ ಕಾರಣಗಳು. ಇವು ಕಾರ್ಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುವುವು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವುವು.

ನಿಮಿತ್ತ ಎಂಬುದು ಕಾರಣ ಎಂಬುದರ ಪರ್ಯಾಯ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾರಣ ಎಂದೂ ಇದರ ಅರ್ಥ.

ಉಪಾದಾನಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಘಟವು ಹುಟ್ಟಲು ಆ ಮಣ್ಣು ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವು ಮಾತ್ರ ಕಾರ್ಯವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಘಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಕುಂಬಾರನು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ. ಅವನು ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವನು. ಹೀಗೆಯೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾರಣವೂ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾರಣವು ನಿರ್ವಿಕಾರೋಪಾದಾನವೂ ಆಗುವುದು.

೧೦. ಸಾಧಾರಣಕಾರಣ :- ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಕಾರಣಗಳಾದ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವುವು. ಇವಕ್ಕೆ ಸಾಧಾರಣಕಾರಣಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾಹರಣೆ-ಕಾಲ, ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳು. ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ. ಅದುದರಿಂದ ಇವಕ್ಕೆ ಸಾಧಾರಣಕಾರಣಗಳೆಂದು ಹೆಸರು.

ಸಾಧಾರಣಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಕಾರಣವೆಂದೂ ಹೆಸರು.

೧೧. ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣ :- ಸಾಧಾರಣಕಾರಣವಲ್ಲದ ಕಾರಣವು ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣ. ಉದಾಹರಣೆ - ಘಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೋಲು ಮೊದಲಾದುವು.

ಕೋಲು ಮುಂತಾದುವು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ತಮ್ಮಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣಗಳೆನಿಸುವುವು. ಕೋಲು ಮುಂತಾದುವು ಘಟ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲು ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳವಾಗಬೇಕು.

ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾರಣವು ಸರ್ವಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವುದು. ಅದು ಅಸಹಾಯ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕಾರಿಯುತ್ಪ.

೧೨. ಕರಣ :- ಕೋಲು ಮುಂತಾದುವು ನಿರ್ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿ ಬಿದ್ದರೆ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರವು. ಅದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿ ಆಗಲು ಅವು ವ್ಯಾಪಾರ ಉಳ್ಳವಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸವ್ಯಾಪಾರವಾದ ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕರಣವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾರಣವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸವ್ಯಾಪಾರ. ಅದುದರಿಂದ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಕರಣ.

೧೩. ಪ್ರಮಾಣ :- ಪ್ರಮಾಣವು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ರೂಪದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇತರ ಕಾರಣಗಳಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ರೂಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಭವಿಸುವ ರೂಪದ ಸಂಬಂಧವು ವ್ಯಾಪಾರ. ಹೀಗೆ ರೂಪದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ರೂಪ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಕರಣವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ರೂಪಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವುದು.

೧೪. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ :- ಅಕ್ಷನಿಂದಲೇ ಇಂದ್ರಿಯ. ತನ್ನ ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. (ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯವೆಂದರ್ಥ.) ತನ್ನ ವಿಷಯ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು.

೧೫. ಅನುಮಾನ :- ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಅಡಿಗೆಮನೆ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಧೂಮವನ್ನೂ ಅಗ್ನಿಯನ್ನೂ ಅನೇಕಾನೇಕ ಒಟ್ಟಿಗೆ ನೋಡುವನು ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿಯಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವನು. ಇದರಿಂದ ಧೂಮವಿರುವಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇವನೇ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ದೂರದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾದ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಮೇಲ್ದಾಗಿದಲ್ಲಿ ಧೂಮಮಾಹುತಿಯವುದನ್ನು ನೋಡುವನು. ಇದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದ ಧೂಮವಿರುವಲ್ಲಿ

ಅಗ್ನಿಯಿರುವುದು ಎಂಬ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಸ್ವರಣೆಗೆ ಬರುವುದು. ಅನಂತರ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಧೂಮವು ಅಗ್ನಿಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಆ ಧೂಮವಿರುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯಿರುವುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಹೀಗೆ ಕಾಣದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧಕವಾದ ಅಗ್ನಿಯ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಧೂಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನವೆಂದು ಹೆಸರು.

೧೬. ಹೇತು :- ಧೂಮಜ್ಞಾನವು ಏನೊಂದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವನ್ನಿನ್ನಿಸಿದಾಗ ಧೂಮಕ್ಕೆ ಹೇತುವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಾಧನ, ಲಿಂಗ, ಉಪಪತ್ತಿ ಮುಂತಾದುವು ಇದರ ಪರ್ಯಾಯಗಳು.

೧೭. ಸಾಧ್ಯ :- ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಧೂಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುವುದು.

೧೮. ಪಕ್ಷ :- ಸಾಧ್ಯವುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಪಕ್ಷವೆನಿಸುವುದು. ಪರ್ವತವು ವಸ್ತು ಉಳ್ಳುದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಸಾಧ್ಯ; ಈ ಸಾಧ್ಯವುಳ್ಳ ಪರ್ವತವು ಪಕ್ಷ.

೧೯. ದೃಷ್ಟಾಂತ :- ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಗೃಹೀತವಾಗುವ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಇರುವುದು ಎಂಬ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅದಿಗನುನೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಪಕ್ಷ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರ.

೨೦. ವಿಪಕ್ಷ :- ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ವಿಪಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ವಸ್ತುಯು ಸಾಧ್ಯವೆನಿಸಿದಾಗ ನೀರಿನ ಮುಖ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತು ಇರುವುದಕ್ಕಾಗದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವಿಪಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು.

೨೧. ಆಭಾವ :- ವಸ್ತುವಿನ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ, ಪ್ರಭುಗೃಹಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತೀತವಾದ ವಸ್ತು.

೨೨. ವ್ಯಾಪ್ತಿ :- ಧೂಮವಿರುವ ಕಡೆ ವಸ್ತು ಇರುವುದೆಂದೂ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದಕಡೆ ಧೂಮವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿದರೆ ಧೂಮವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ನಿಯತವಾದ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಈ ನಿಯತಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

೨೩. ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ :- "ಧೂಮವಿರುವಕಡೆ ವಸ್ತುಯಿರುವುದು" ಎಂದು ಹೇತುವಿನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

೨೪. ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ :- "ವಸ್ತುಯಿಲ್ಲದ ಕಡೆ ಧೂಮವಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಹೇತುವಿನ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

೨೫. ವ್ಯಾಪ್ತ :- ಸ್ವಲ್ಪ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇತು ವ್ಯಾಪ್ಯವಾಗಿರುವುದು.

೨೬. ವ್ಯಾಪಕ :- ಅಧಿಕ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವ್ಯಾಪಕವೆಂದು ಹೆಸರು. ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವುದು. ಅಥವಾ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಹೊತೆಯಲ್ಲಿರುವುದು, ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತಾನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಅಂತಹ ವಸ್ತುವು ವ್ಯಾಪ್ಯವೆನಿಸುವುದು; ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಾಪಕವೆನಿಸುವುದು.

೨೭. ಉಪಾಧಿ :- ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಉಪಾಧಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾಹರಣೆ :- ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣವು ಧೂಮ ಉಳ್ಳುದು, ವಸ್ತುಯುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ, ಎಂಬಲ್ಲಿ ಧೂಮವು ಸಾಧ್ಯ, ವಸ್ತುಯು ಸಾಧನ. ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಟ್ಟಿಗೆಯ ಸಂಬಂಧವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯು ಸಂಬಂಧಿಸುವುದು. ಈ ಉಪಾಧಿಯು ಧೂಮವಿರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಾದುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಧೂಮಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ವಸ್ತುಯಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಸಾಧನವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾದಕಬ್ಬಿಣವೇ ದೃಷ್ಟಾಂತ. ಕಾದಕಬ್ಬಿಣದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಸಾಧನವಿರುವುದು. ಅದರ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೋಗಟ್ಟಿಗೆಯ ಸಂಬಂಧವೆಂಬ ಉಪಾಧಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉಕ್ತವಾದ ಉಪಾಧಿಯು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಸಾಧನಾ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇದು ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾದುದರಿಂದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಇದು ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದುದರಿಂದ ತಾನಿಲ್ಲದಿರುವಕಡೆ ತನಗೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಸಾಧ್ಯವಿರಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಉಕ್ತವಾದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿ ಸಂಭವಿಸಲು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಉಪಾಧಿ ಇರುವಾಗ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಧನವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿರುವುದು. ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದಲ್ಲಿ ಹೋಗಟ್ಟಿಗೆಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ; ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಧೂಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಬ್ಬಿಣದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಯು ಧೂಮವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಉಪಾಧಿ ಎಂಬುದು ಅನುಮಾನ ದೋಷವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು.

ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ದೋಷಗಳಿರುವುವು. ಇವು ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವುವು.

ಸಮನ್ವಯದೃಷ್ಟಿ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೇದಾಂತಪ್ರವರ್ತಕರು ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸುವಾಗ ಆಯಾ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪದಕ್ಕೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಸೂಚಿಸಿ ಯುಕ್ತವಲ್ಲದ ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆನ್ನುವರು. ಇದು ಒಂದು ಸಹಾನುಭೂತಿಯ ದೃಷ್ಟಿ, ಸರ್ವತ್ರ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ ತತ್ತ್ವಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಇದರ ಪೂರ್ಣತೆಯಿಂದ ಸರ್ವತ್ರ ಅವಿರೋಧದರ್ಶನ. ಇದೇ ಸರ್ವಸಮನ್ವಯ ರೀತಿ. ಇಂತಹ ಉದಾತ್ತವಾದ ದೈವ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ಉಪಸಂಹಾರಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ದರ್ಶನದಿಂದ ಸಾಧಿತವಾದ ಉಪಾಡೇಯವಾದ ಪ್ರಮೇಯವಿಶೇಷವು ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವುದು.

ಇದನ್ನು ಮನನಮಾಡುವುದರಿಂದ ಆಯಾ ದರ್ಶನದಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪರವಾದ ಉಪಕಾರವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅಷ್ಟೇ ಒಂದೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೈವತಗಳಿಗೆಯ ವಿಭಿನ್ನಹಂತಗಳೆಂದು ವಿದಿತವಾಗಿ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಯುಕ್ತವಾದ ರೀತಿಯ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆಯೂ ರೂಪಿತವಾಗುವುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೭

ಚಾರ್ವಾಕಮತ

೧ ಈ ಮತದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಕ್ರಮ

ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಶರೀರನಾಶವೇ ಅತ್ಯಂತವೆಂಬ ಚಾರ್ವಾಕರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉದ್ಘೋಷಿಸುವನು. ಬೌದ್ಧರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕಮತದ ದೂಷಣೆಯ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಈ ಮತವು ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಮತಕ್ಕೆ ತಳಹದಿಯಾದ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳು ಮುಗ್ಧರದಲ್ಲೆಯೇ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಮುಗ್ಧರದಲ್ಲಿದ್ದ ೧೦-೧೨ "ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಯಾರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರು ಬಲ್ಲರು? ಯಾರು ಹೇಳುವರು?" ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದೇ ಮುಂದೆ ಬರುವ ನಾಸ್ತಿಕಮತಗಳಿಗೆ ಬೀಜವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಎಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೂ ನಾಶವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಸ್ವಭಾವವೇ ಕಾರಣವೆಂಬುದಾಗಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ

ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದೇ ಚಾರ್ವಾಕಮತದ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವ. ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಆಹಾರಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದುದೆಂದು ಭಾಂದೀಗ್ರೀಕ್ಸನಿಷ್ಪತ್ತಿನ ಅರಣ್ಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಚಾರ್ವಾಕರು ಜಡಭೂತಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜೈತನ್ಯವೆಂಬ ಒಂದು ಮತ್ತು ಇಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಶನಿಷ್ಪತ್ತಿ ೩-೪-೧೩ "ಮನುಷ್ಯನ ಶರೀರನಾಶದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜೈತನ್ಯವೂ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು" ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನಾಸ್ತಿಕವಾದವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ವಿಷ್ಣು ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ೩-೧೭-೨೫ "ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟ ಪಶುವಿನ ದೇಹಿಯಿಂದ ಸ್ವರ್ಗವಾಸ್ತವ ಅಗುವುದಾದರೆ ಯಜ್ಞಮಾಡುವವನಿಂದ ತನ್ನ ಕಂದೆಯು ಏಕೆ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ?" ಎಂದೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ೩-೧೭-೨೬ "ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಮಾಂಸವನ್ನು ಹಿಂಗೆಯು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು; ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಸುಡಲ್ಪಟ್ಟ ಹವನ್ನು ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಲಾರದು" ಎಂದೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಚಾರ್ವಾಕಮತವು ಯಜ್ಞವೊಂದಿಲ್ಲದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರಾಸಿಸುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಹಳಕಾಲದ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ಈ ಮತಾಚಾರ್ಯನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿನಾಸಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

೨ ಈ ಮತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಈ ಮತಕ್ಕೆ ಮೂಲಪ್ರಮಾಣವಾದ ಗ್ರಂಥವು ಯಾವುದೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತಾಂತರಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಈ ಮತಕ್ಕೆ "ಬೃಹದ್ರತಿಸೂತ್ರ" ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಇದು ನಾಶಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಈ ಮತದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಮತವನ್ನು ದೂಷಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅದನ್ನು ಉದ್ಘೋಷಿಸುವ ಅನ್ಯಮತಗ್ರಂಥಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಇಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ "ನ್ಯಾಯಮಂಡಿರ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವೂ ವೀಮಾನಾದರ್ಶನದ "ತೀರ್ಥಕವಾಕ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವೂ ಈ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುವು. ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ರಚಿತವಾದ "ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವು ಈ ಮತವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದು.

೩ ಈ ಮತದ ಉದ್ದೇಶ

ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶಾಖೆಗಳೇ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳು. ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ ದರ್ಶನಾಂಕುರವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ದ್ರವ್ಯಸಂಗ್ರಹವೆಂದೂ ಉಮೇವೆಂದರೆ ವಿಷಯೋಪಭೋಗವೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುದು. ಅತ್ಯಮುಖ್ಯ ಬೇಡ

ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಮಾಡುವುದೇ ದ್ರವ್ಯಸಂಗ್ರಹದ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ವಿಷಯೋಪಭೋಗವೆಂಬುದರ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಮತವು ಪರಲೋಕವನ್ನಾಗಲಿ, ಅಂತಹ ಲೋಕವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನಾಗಲಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಲೋಕವ ಸುಖವನ್ನೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವ ಈ ಮತವು ಹೆಚ್ಚು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದ ಸಾಮಾನ್ಯಜನಗಳಿಗೆ ಬಹು ಮನೋಹರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಈ ಮತಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಚಾರ್ವಾಕನೆಂದು ಹೆಸರು. ಚಾರ್ವಾಕ ಎಂದರೆ ಮನೋಹರವಾದ ವಾಕ್ಯಾಲಂಕೃತನೆಂದು ಅರ್ಥ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜನಗಳು ಈ ಮತವನ್ನನುಸರಿಸುವರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಚಾರ್ವಾಕನಿಗೆ ಲೋಕಾಯತನೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರಿದ್ದು, ಲೋಕಾಯತ ಎಂದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಿಸುವವನೆಂದರ್ಥ. ಈ ಮತಾಚಾರ್ಯನು ತಾನು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವನು.

ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಸುಶಿಕ್ಷಿತಚಾರ್ವಾಕ, ಚಾರ್ವಾಕಧೂರ್ತ ಎಂಬ ಭೇದಗಳು ಇರುವುವು. ಸುಶಿಕ್ಷಿತಚಾರ್ವಾಕವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು. ಚಾರ್ವಾಕಧೂರ್ತವು ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು.

೪ ಪ್ರಮಾಣ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲು ಅರ್ಹವಾದುದು. ಇತರ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಅನುಮಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರವು. ಅವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

i ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ

ಹೇತುವಿಗೂ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಹೇತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಧ್ಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೇತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯದ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಧೂಮಕ್ಕೂ ವಜ್ರಗೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದೆಂದು ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದ್ದರೆ ನಮಗುಂಟಾದ ಧೂಮಜ್ಞಾನವು ವಜ್ರದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಆ ನಿಶ್ಚಯವು ನಮಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಧೂಮಜ್ಞಾನವಾದರೂ ವಜ್ರಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಧೂಮಕ್ಕೂ ವಜ್ರಗೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದು ನಿಶ್ಚಯವು ನಮಗೆ ಆ ವ್ಯಾಪ್ತಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವವರೆಗೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವುದು ಮಾತ್ರ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸುತ್ತ ಬಂದರೆ

ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಒಂದು ಉಪಾಧಿಯು ಕಂಡುಬರಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ಧೂಮದಿಂದ ವಜ್ರಯನ್ನು ಸಾಧನೆಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಕಂಡುಬರದೆ ಇರಬಹುದು. ಇಷ್ಟಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯು ಕಂಡುಬರದಿದ್ದರೂ ಎಂಥಾದರೂ ಅದು ಕಂಡುಬರಬಹುದೆಂಬ ಸಂದೇಹವು ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವವರೆಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವವರೆಗೂ ಅನುಮಾನವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದರೆ ಹೇತುವಿರುವುದು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೇತುವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಅನೇಕವೇಳೆ ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದೆಂದು ಕಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭೂತಭವವ್ಯಕ್ತತಮಾನ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಕಾಣದ ಅನೇಕ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳು ಇರಬಹುದು. ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡುವುದು ನಮ್ಮಿಂದ ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ನಾವು ಎಷ್ಟು ಪರಿಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಕೆಲವು ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡಬಹುದು. ಇಷ್ಟಮಾತ್ರದಿಂದ ಎಲ್ಲ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆಯೆಂಬುದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಾದ ಹೊರತು ತತ್ಕಾಲದ ಹೇತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಾಧ್ಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು.

ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ದೋಷಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ತಾರ್ಕಿಕರು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯ ಆಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವರು—'ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ ಎಂದರೆ ಹೇತುಸಾಧ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದೆಂದಿಲ್ಲ. ಹೇತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಹೇತುಸಾಧ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದು ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಧೂಮಗಳಲ್ಲಿರುವ ಧೂಮವೃತ್ತವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಅಗ್ನಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಗ್ನಿವೃತ್ತವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮ, ಇವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಈ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಒಂದೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಧೂಮವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಧೂಮವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದರೂ, ಆ ಎರಡು ಧೂಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಧೂಮವೃತ್ತವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಧೂಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ

ಧೂಮಪಾನವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದೇಶಗಳು ಅಗ್ನಿವೈಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಗ್ನಿವೈಶ್ಯವೆಂಬ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮವಿರುವುದು. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರತಿ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ವೈಶ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಕಂಡುಬರುವವು. ಇದರಿಂದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವಾಗ ಧೂಮಾಗ್ನಿವೈಶ್ಯಗಳಿಂದ ಸಹಿತಗಳಾದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದು. ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳು ಕೆಲವು ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಧೂಮಾಗ್ನಿವೈಶ್ಯಗಳು ಸಮಸ್ತ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವುಗಳಾದುದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಈ ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಬಳಿಕ ತತ್ಕಾಲದ ಧೂಮಪಾನದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು' ಎಂದು.

ಇದು ಯುಕ್ತವಾದುದು. ಧೂಮವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಧೂಮವೈಶ್ಯ ಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಧೂಮವೈಶ್ಯವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮವನ್ನಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡುವುದು ನೋಡಿದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಧೂಮವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಧೂಮವೈಶ್ಯವಾದ ಧೂಮವೆಂದಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಕಾರಣದ ಧೂಮಾಗ್ನಿವೈಶ್ಯಗಳಿಂದ ಸಹಿತಗಳಾದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವವಿರುವುದು. ಆದಕಾರಣ 'ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದು' ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಶಕ್ತವಾದುದು.

ಒಂದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಮಾಡಬಹುದೆಂಬುದಾಗಿ ಹೀಗೆ ಶಂಕಿಸಬಹುದು:— ನಿಮಿಲ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ 'ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು' ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಹೀಗೆಂದರೆ—'ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಇರುವುದು' ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅಸಾಧುವಾಗಿದ್ದರೆ ವಸ್ತುವು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಧೂಮವು ಕಂಡುಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಅಸುಭವದಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಧೂಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನಾವು ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಇರುವುದೆಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಾಧುವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು; ಮತ್ತು ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಸಾಧುವಾದುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿ ಸಾಧಿಸಬಹುದು—'ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಇದೆ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಾಧುವಾದುದು. ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದಿರುವೆಡೆ ಧೂಮವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು.

ಈ ವಿಧವಾದ ಶಂಕೆಯು ಯುಕ್ತವಾದುದು. ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯವು 'ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದೇಡೆ ಧೂಮವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ 'ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದಿರುವೆಡೆ ಧೂಮವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜೀವಿಗೂ ಮತ್ತು 'ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದು' ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ನಿಶ್ಚಯವು ನಮಗಾಗಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಅನುಭವವು ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯವು ನಮಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಅನುಮಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆಗುವುದೆಂದರೆ ಈ ಮೂರನೆಯ ಅನುಮಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯವು ಹೇಗೆ ಆಗುವುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡಲೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದು ಪುನಃ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ, ಅದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನದ ಸಹಾಯ ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ಪರಂಪರೆಗೆ ಪರ್ಯವಸಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಮೊದಲು ಆರಂಭವಾದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯವು ಎಂದಿಗೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಉಪಾಯವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯದ ಅಧೀನವಾದ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಧೂಮಪಾನದಿಂದ ಅಗ್ನಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಬಹುದು, ಅನೇಕವೇಳೆ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮಪಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಗ್ನಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅಗ್ನಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದುದೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳು ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದೆಂಬುದು ಅನೇಕಸಲ ಇಬ್ಬರು ಸ್ನೇಹಿತರು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮವಾದುದು. ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬಂದವರಿಂದ ಇಬ್ಬರು ಸ್ನೇಹಿತರಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.

ii ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ

ಆಪ್ತವಾದವರಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಶಬ್ದವು ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ಇತರ ದರ್ಶನಕಾರರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಆಪ್ತನೆಂದರೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮೊದಲು ತಾನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದು ಅದಕ್ಕೆ ಭೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದವನ್ನು

ಉಚ್ಚಾರಮಾಡುವನೆಂದರ್ಥ. ಇಂತಹ ಆಪ್ತನು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರನ್ನು ಆಪ್ತರೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು ಭ್ರಾಂತಿ ಮೂಲಕವಾದುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನು ಆಪ್ತನೆಂದು ಕಂಡುಬರುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದುದು.

ಶಬ್ದವು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಸಂಯಾಮದಲ್ಲಿ. ಏಕೆಂದರೆ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲೇ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಮೊದಲು ಇಂತಹ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ತಿಳಿಯಲು ವೃದ್ಧರಾದವರ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಕಾರಣ. ವೃದ್ಧರ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆಂದರೆ—ಶಬ್ದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಒಬ್ಬ ವೃದ್ಧನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ 'ಘಟವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಎರಡನೆಯ ವೃದ್ಧನು ಘಟವನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಇವೆರವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ ಬಾಲಕನೊಬ್ಬನು 'ಘಟವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇದು ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ವೃದ್ಧರ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದ ಬಾಲಕನಿಗೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದರೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡುವ ವ್ಯವಹಾರವು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಇದೂ ಸಂಯಮಾನದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದಾಯಿತು. ಭೂಮಿಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಗೆ ನಾವು ಹೇಳಬಹುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯವಹಾರಜ್ಞಾನವು ಶಬ್ದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವ್ಯವಹಾರಜ್ಞಾನವು ಶಬ್ದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂಬುದು ಇವೆರವರೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾದ ಹೊರತು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯವು. ಅಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದಾಗಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಪ್ನಪಡಿಸುವುವು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಧರವಾಗುವುದು.

ಕೆಲವರು ಎಂದರೆ ವೈದಿಕರು ವೇದವೆಂಬುದೊಂದು ಶಬ್ದ ರಾಶಿಯು ಪುರುಷನಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದವೆಂದೂ, ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸಂಯಮ. ಜನಗಳಿಗೆ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲದ ಆವೇಶ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಜೀವಿಸಬೇಕೆಂಬಾತಿಯಿಂದ ಕೆಲವರು ವೇದವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವ ಆವೇಶ ದೋಷಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು.

ವೇದವು ಅನ್ಯತವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. "ದರ್ಭಾಯೇ! ಇವನನ್ನು ಕಾಣಾಡು. (ಉಪಧೇ ತ್ರಾಯಸ್ತೈನಂ)" ಶ್ಲೋ. ಸಂ. ೧-೨-೧; "ಕೃಷ್ಣರಕ್ತಮವೇ! ಇವನಿಗೆ ಹಿಂಗಿಕೊಡಬೇಡು. (ಸ್ವಧಿಕೇ ಮೈನಂ ಹಿಂಗೀ)" ಶ್ಲೋ. ಸಂ. ೧-೨-೧; ಮತ್ತು "ತಿಲಗೇ! ಕೇಳಿ (ಶ್ರೇಣೀತ ಗ್ರಾವಾಣ)" ೧-೨-೧. ಶ್ಲೋ. ಸಂ. ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ದರ್ಭ, ಕೃಷ್ಣರಕ್ತಮ, ಕಲ್ಲು ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸುವಂತೆ ಸಂಬೋಧಿಸುವುದು ಅಸಂಗತ; ಮತ್ತು ದರ್ಭ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣಾಡುವೆಂಬುದು ಅನ್ಯತ.

ವೇದವಚನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವುಳ್ಳವುಗಳು. "ರುದ್ರನೊಬ್ಬನೇ; ಎರಡನೆಯವನಿಲ್ಲ. (ಏಕೋ ರುದ್ರೋ ನ ದ್ವಿತೀಯೋವತಸ್ತು) ಶ್ಲೋ. ಸಂ. ೧-೨-೨೧ ಎಂಬುದೂ "ರುದ್ರರು ಅನೇಕರು. (ಸಹಸ್ರಾಣಿ ಸಹಸ್ರಶೋ ಯೇ ರುದ್ರಾಃ ೪೫-೧೧-೨. ಸಂ.)" ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ವಿರುದ್ಧವಾದುವುಗಳು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಹಿಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

೫ ಪ್ರಮೇಯ

ಹಿಂದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಹಿಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪ್ರಮೇಯ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು—ಪ್ರಪಂಚವು ವೈದಿಕವೇ, ಉದಕ, ತೇಜಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಾಯುಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದು. ಇವು ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಅನುಭವಿಸಿದವಿಲ್ಲ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳೂ ಸೇರಿ ಶರೀರವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು.

೧ ಶರೀರಾತಿಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಚೈತನ್ಯವಿಲ್ಲ

ಶರೀರಕಾರಣಗಳಾದ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳ ಪರಿಣಾಮವೇನೆಂದ ಚೈತನ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಒಂದು ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಚೈತನ್ಯವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ. ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ, ರಹಿತಗಳಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಹೇಗಾಗುವುದೆಂದು ಅಶ್ವರ್ಯ ಪಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಭೂತಪರಿಣಾಮದ ಸ್ವಭಾವ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಮಧ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಮರದಲ್ಲಿ ಮದಕತ್ತಿ ಏನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಆ ಮದಕತ್ತಿಯು ಆ ಮರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದೂ ಶರೀರದಿಂದ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಾದಂತೆ ವಿಚಿತ್ರಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಸರಿ. ಅದೇ ಮಧ್ಯವು ಆ ಮರದ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಆದುದರಿಂದ ವಿರೋಧವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಭೂತಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಮರಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅದೃಶ್ಯವಾಗುವುದು. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ii ಆತ್ಮನು

ಭೃತವ್ಯವಿಹಿಷ್ಣವಾದ ದೇಹಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೆಸರು. ದೇಹಾತಿರಿಕ್ತನಾದ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿರುವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅಂತಹ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ.

ಅಲ್ಲದೆ ನಾನು ಸದ್ವಿಲ್ಲ ನಾನು ಕೃತ ಮುಂತಾದ ಆತ್ಮೀಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ದೇಹಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವವು. ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ "ನನ್ನ ಶರೀರ" ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ವ್ಯವಹಾರಗಳು ನನ್ನ ಸಂಬಂಧವಾದ ಶರೀರ ಎಂಬ ವೇದಬಾಹ್ಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಶರೀರವೆಂಬುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿಸುವವು. ಇದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವು ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳು "ರಾಹುವಿನ ಶಿರ" ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ ಭೇದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವವು. ರಾಹುವೇ ಶಿರ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ 'ನನ್ನ ಶರೀರ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನಾನೇ ಶರೀರ' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿರುವುದು.

೩ ಪುರುಷಾರ್ಥ

ವಿಷಯಭೇದಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಸೌಖ್ಯವೇ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಈ ಸುಖವು ದುಃಖಮಿಶ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸುಖದ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನ ಕೊಡತೆ ಇಲ್ಲ. ದುಃಖವು ಸುಖಮಿಶ್ರವಾದದ್ದೆ ಇರುವ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಗಣನೆಗೇ ತರಬಾರದು. ಧಾನ್ಯ ಬೇಕಾದವನು ಧಾನ್ಯವು ಹುಲ್ಲಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿದ್ದೆಯೆಂದು ಅದನ್ನು ಬಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮನು ಬೇಕಾದವನು ಮಾನಿನಲ್ಲಿ ತಿನ್ನಲನರ್ಹವಾದ ಪದಾರ್ಥವಿದೆಯೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸಿಕ್ಕಿದ ಮಾನನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಲ್ಲನ್ನು ಹೊರಗೆ ತೆಗೆದು ಧಾನ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಮಾಡಬೇಕು. ಭೋಜನಾನರ್ಹವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾನಿನಿಂದ ಆತ ತೆಗೆದು ಮಾನನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕು. ಇದರಂತೆ ದುಃಖವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕು.

ಅಲ್ಲದೆ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ದುಃಖಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಅನುಕೂಲವಾದ ಸುಖವನ್ನು ಉಪಾಸನ ಮಾಡಬಾರದು. ಮೃಗವಿದೆಯೆಂದು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಪೈರು ಬಿಳಿಯುವುದನ್ನು ಬಿಡಬಾರದು. ಭಿಕ್ಷುಕರ ಕಾಟವೆಂದು ಆಹಾರಸೌಖ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸದೆ ಇರಬಾರದು. ದುಃಖವಿದೆಯೆಂಬ ಭಯದಿಂದ ಸುಖವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವವನು ಪಶುವೇ ಮೂರ್ಖನೋ ಆಗಬೇಕು.

ಯಜ್ಞ ದಾನಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲವಾದುವುಗಳು. ಇವು ಕೆಲವರ ಜೀವನೋಪಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಜನಗಳನ್ನು ಮೋಸವಾಸಿ ಸ್ವಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿವಿಧ ಉಪಾಯಗಳು. ಈ ಕರ್ಮಗಳು ವಿಹಿತವೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಶ್ರುತಿಯು ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಪುರೋಹಿತರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ, ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಂತೆ ವೇಷವನ್ನು ಧರಿಸುವುದೂ ಬುದ್ಧಿವಂತರೂ ಹೀನರಾದವರು ಶ್ರಮವಿಲ್ಲದೆ ಜೀವನಮಾಡುವುದಕ್ಕೇ ಸ್ವರ.

i ಪುಣ್ಯವಾಸಗಳೆಂಬುವು ನಿಜವಲ್ಲ

ಪುರುಷನ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪುಣ್ಯವಾಸಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಅವು ಭವಿಷ್ಯತ್ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಚ್ಚರ ಪ್ರಲಾಪ. ಪುಣ್ಯವಾಸಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರಗಳಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಗಳಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನು ಸುಖಿಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ದುಃಖಿಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಸಂಜದ ಸ್ವಭಾವವೇ ಕಾರಣ; ಪುಣ್ಯವಾಸಗಳಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ವಶ್ಯರ್ಥ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಬಹುದು. ಕೆಲವರಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಕೆಲವರಿಗೆ ಔಷಧ ಸೇವನೆಯಿಂದ ರೋಗವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದು. ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಅಗ್ನಿಯು ಉತ್ಪನ್ನ; ಜಲವು ಶೀತ; ವಾಯುವು ಸಮಸ್ತಶಕ್ತಿಯು. ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದವರಾರು? ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಸ್ವಭಾವವೇ ನಿಯಾಮಕ.

ii ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲ

ಎಲ್ಲ ಪ್ರಪಂಚಕಾರ್ಯವೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಜಗತ್ಪ್ರಕೃತಿಯೊಬ್ಬನಿರಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂಥವನೊಬ್ಬನಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಲು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನಿದ್ದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತ್ತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಈಶ್ವರ ಎಂಬುವನಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರವಾಪ್ತಿಯೇ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಎಂಬ ವೈದಿಕವಾದವು ಅಧಾರವಿಲ್ಲದ ಕಲ್ಪನೆ.

iii ಪರಲೋಕಗಳಿಲ್ಲ

ಪುಣ್ಯವಾಸವೆಂಬ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲದಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗನರಕಗಳೆಂಬ ಪರಲೋಕಗಳು ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಅಲ್ಲದೆ ದೇಹಾತ್ಮವಾದದಲ್ಲಿ ದೇಹನಾಶವೇ ಅತ್ಯಂತವಾದಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗನರಕಗಳು ಯಾರಿಗೆ? ಅದಕಾರಣ ಸುಖವೇ ಸ್ವರ್ಗ; ದುಃಖವೇ ನರಕ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪವೇ ಈಶ್ವರ. ಇವು ಬೇರೆ ಇರುವವೆಂಬ ಪ್ರಾಂತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಬಾರದು. ಶ್ರುತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತಾನು ಇರುವವರೆಗೂ ತನ್ನಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸುಖವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು.

"ಯಾವಜ್ಞವಂ ಸುಖಂ ಜೀವೇತ್ | ಮಣಿಂ ಕೃತ್ವಾ ಪೃಥಂ ಪಿಬೇತ್ |

ಭಿಕ್ಷೋಭೂತಸ್ಯ ದೇಹಸ್ಯ | ಪುನರಾಗಮನಂ ಕುತಃ ||"

i ಬಾರ್ವಾಕನುತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರ

೧ ಪ್ರಕೃತ್ಯವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಹೇಳು ಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರಂತೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಬೇಕು. ಹೇಳುವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಯಿತು. ಉಪದೇಶಮಾಡಿದರೆ ಆಗುವು ಪ್ರಮಾಣವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅಗಮ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಹೇಳು ಮತ್ತು ಉಪದೇಶ ಅವಶ್ಯಕ. ಇದು ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅಗಮ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತೋರಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಮಾನಾಗಮಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತ.

೨ ಪ್ರಕೃತ್ಯವೂ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅಗಮ ಬೇಕು. ಹೀಗೆಯೇ ಅನುಮಾನಾಗಮಗಳಿಂದ ಇತರ ಪ್ರಮೇಯಗಳೂ ಸಿದ್ಧಿಸಬಹುದು. ಬಾರ್ವಾಕತತ್ವವನ್ನು ದೋಷಿಸುವುದಕ್ಕಾದರೂ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅಗಮ ಇವುಗಳ ಅಂಗೀಕಾರವು ಅನಿವಾರ್ಯ.

೩ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸುಖ ಬೇಕೆಂಬ ಆಶೇಕ್ಷೆಯು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನಗೆ ಪ್ರಕೃತ್ಯವಲ್ಲದೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಆಶೇಕ್ಷೆಯೂ ಇರುವುದು. ಆದರೆ ಸುಖದ ಆಶೇಕ್ಷೆ ಅನಿತ್ಯ. ಇಂದ್ರಿಯವಾಟಿನ ಕಡಮೆಯಾದರೆ ಸುಖದ ಆಶೇಕ್ಷೆಯೂ ಕಡಮೆಯಾಗುವುದು. ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಆಶೇಕ್ಷೆಯಾದರೋ ಸುಖದ ಆಶೇಕ್ಷೆ ಕಡಮೆಯಾದದ್ದಾಗಿದ್ದ ವೃದ್ಧಿಹೊಂದುವುದು. ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನ ಅಭಿರುಚಿಯಂತೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವನು ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಂಬುವನು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಲೌಕಿಕಸುಖವೇ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಎನ್ನುವ ಬಾರ್ವಾಕಮತವು ಮನುಷ್ಯಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆನುಗುಣವಲ್ಲ.

೪ ಬಾರ್ವಾಕನಾಗ ಮನುಷ್ಯ ಬದುಕುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸುಖ ಎಂಬುದು ಆಪಾತರನುಣೀಯ. ಒಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸುಖವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಆ ಸುಖದ ಮುಖ್ಯಭಾಗವು ಇತರರ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಆಡಗಿರುವುದು. ಆದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಅತ್ಯನ್ವಿತ ಬೇಕು. ಅತ್ಯನ್ವಿತವೆಂದರೆ ಸುಖದ ತ್ಯಾಗ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸುಖದಂತೆ ತ್ಯಾಗವೂ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗಿರುವುದು.

ii ಬಾರ್ವಾಕನುತದಲ್ಲಿನ ಊರ್ಜಿತಭಾವ

೧ ಪ್ರಕೃತ್ಯ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಬಾರ್ವಾಕವಾದದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಕೆಲವು ಊರ್ಜಿತಭಾವಗಳುಂಟು. ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತ್ಯವು ಒಂದಾದುದು. ಅದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದರೇ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ

ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರಮಾಣಪದವಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರದ ವಿಷಯವನ್ನು ವಾದಿಸುವುದು ವೈರ್ಯವಾದ ಆಯಾಸ.

೨ ಯುಕ್ತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲೋಕಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಪ್ರಸಂಕ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಯೋಗ್ಯವಾದ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಗ.

iii ಬಾರ್ವಾಕರು ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಛರು

ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೋಫಿಸಂ (Sophism) ಎಂಬ ವಾದ ಮತ್ತು ಅಧುನಿಕಕಾಲದ ಮಟೀರಿಯಲಿಸಂ (Materialism) ಎಂಬ ವಾದ ಇವು ಬಾರ್ವಾಕನನ್ನೇ ಹೋಲುವುವು.

iv ಬಾರ್ವಾಕಾನಂತರ ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರದ ಅವಶ್ಯಕತೆ

ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಬಾರ್ವಾಕವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತ್ಯ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ವಾದವಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಪ್ರಕೃತ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿರಲಿ, ಅದರ ವಿಶೇಷಾಂಶ ಗಳಾಗಿರಲಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವಿಚಾರವಾಗಿರಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಾನವಾಗಿರಲಿ, ಪರೀಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಿಚಾರಿತವಾಗಿರಲಿ. ಇವು ವಿಚಾರಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಚಾರವೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪ್ರಮೇಯವೂ ಪ್ರಕೃತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ನ್ಯೂನತೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದಕ್ಕಾದರೂ ವಿಚಾರ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕಾಗಿ ಬಂದು ಮುಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೮

ಬೌದ್ಧಮತ

೧ ಬುದ್ಧ : ಆತನ ಉಪದೇಶ : ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ

i ಬುದ್ಧನ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆ

ಗೌತಮಬುದ್ಧನು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಸುಮಾರು ೫೬೦ ನೆಯ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ನೇಪಾಳ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕಟಿಲವನ್ನು ನೆಂಬ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದನು. ಈತನ ತಂದೆಯು ಶುದ್ಧೋದನನೆಂಬ ಶಾಲ್ಯರಾಜನು. ಈತನ ತಾಯಿಗೆ ಮಹಾಮಾಯೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಈತನು ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯಂತ ವೃದ್ಧನನ್ನೂ, ದೋಗಾತನನ್ನೂ ಮೃತರೊಲವನ್ನೂ, ಸನ್ಯಾಸಿಯನ್ನೂ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಈತನು ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗುವನು ಎಂಬ ಭವಿಷ್ಯವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಶುದ್ಧೋದನನು ಈತನಿಗೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ನಮ್ಮಗಳು ಕಾಣದಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈತನನ್ನು ಇಟ್ಟಿದ್ದನು. ಈತನು ಒಂದು ದಿನ

ಅಕ್ಕಿಕ್ಕವಾಗಿ ಅ ನಾಲ್ಕು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ಪ್ರಸಂಜವೆಲ್ಲಾ ದುಃಖಮಯ ಎಂದು ತಿಳಿದು, ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬ ನೈಫೇಷಟ್ಟು, ದುಃಖನಿವಾರಣೆಗೆ ತಕ್ಕ ಉಪಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಸನ್ಯಾಸನನ್ನು ತಾಳಿದನು. ಆಗ ಇವನಿಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂಬತ್ತು ವರ್ಷ. ಅನಂತರ ಇವನು ರಾಜಗಂಗೂ, ಉರುವೇಳವೆಂಬ ಸ್ಥಳಕ್ಕೂ ಹೋಗಿ ಇತರ ಐದು ಮಂದಿ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳೊಡನೆ ಬಹು ಬಲವಾದ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿ ಕಡೆಗೆ ಅರು ವರ್ಷಗಳ ತರುವಾಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಸನ್ಯಾಸನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅನಂತರ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಇತರ ಜನರಿಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದನು. ತರುವಾಯ ನಲವತ್ತು ವರ್ಷಗಳು ಜನರಿಗೆ ತನ್ನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನಪದೇಶಿಸುತ್ತಾ ಸ್ವಕದಿಂದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸಂಚರಿಸಿದನು. ಎಂಬತ್ತು ವರ್ಷಗಳಾದನಂತರ ತನ್ನ ಕೊನೆಗಾಲ ಸಮಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ತಿಳಿದು ಧ್ಯಾನಮಾಡಿ ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದನು.

ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶವು ಈತನ ಶಿಷ್ಯರುಗಳಿಂದ ನಾನಾರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟು ಜಾರ್ವಾಕವಾದದಿಂದ ಅವನಿಗಿಗೆ ತರಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಭರತಖಂಡದ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳನ್ನೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ವೃದ್ಧಿಗೆ ತಂದಿತು. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ರಚಿತವಾದುವುಗಳು ಕೆಲವು. ಇವುಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅನಂತರ ರಚಿತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕೆಲವು.

ಮೊದಲು ರಚಿತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪಾಳಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟವೆ. ಅವು 'ಸುತ್ತು', 'ವಿನಯ' ಮತ್ತು 'ಅಭಿಧಮ್ಮ' ಎಂದು ಮೂರು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಳ್ಳುವು. ಸುತ್ತುವು ಬೌದ್ಧತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದು. ವಿನಯವು ಬೌದ್ಧಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಧರ್ಮವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದು. ಅಭಿಧಮ್ಮವು ಬೌದ್ಧತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರ ದಿಂದ ಸ್ಥಿರಪಡಿಸುವುದು. ಇವುಗಳ ರಚನೆಯು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೨೫೦ ಕ್ಕೆ ಮುಗಿದಿರಬಹುದು. ಬುದ್ಧಘೋಷನು ಸುತ್ತುದ ವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಿಯು ಫಲವೆಂದೂ, ಅಭಿಧಮ್ಮದ ವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಸಂಪತ್ತು ಫಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವನು.

ಸುತ್ತುದಲ್ಲಿ ಐದು ಭಾಗಗಳಿರುವುವು. ಈ ಭಾಗಗಳಿಗೆ 'ನಿಕಾಯ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವು ದೀಘನಿಕಾಯ, ಮಜ್ಜಿಮನಿಕಾಯ, ಸಂಯುಕ್ತನಿಕಾಯ, ಅಂಗುತ್ತರನಿಕಾಯ, ಖುದ್ಧಕನಿಕಾಯ ಎಂಬುವು. ಅಭಿಧಮ್ಮಗಳು ಪತ್ತ್ಯಾಸ, ಧಮ್ಮಸಂಗಹಿ, ಧಾತುಕಥಾ, ಪುಗ್ಗಲಪ್ಪತ್ತಿ, ವಿಭಂಗ, ಯಮಕ ಮತ್ತು ಕಥಾನಪ್ಪು ಎಂಬುವುಗಳು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಮತವು 'ಸ್ವವಿರವಾದ' ಅಥವಾ 'ತೀರವಾದ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ತೀರವಾದವೆಂದರೆ ಮಹಾತ್ಮರ ಉಪದೇಶವೆಂದರ್ಥ. ಕೆಲವುಕಾಲಾನಂತರ ಈ ತೀರವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು

ವಾದಿಗಳು 'ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದಿ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟರು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಮತದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದದಿಂದ ವೈಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕವೆಂಬ ವಿಭಾಗಗಳೂ ಯೋಗಾಚಾರ ಮತ್ತು ಮೂಢ್ಯಮಿಕವೆಂಬ ಇತರ ವಾದಗಳೂ ಏರ್ಪಟ್ಟುವು. ಈ ವಾದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧನು ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ರೂಪವಾಗಿರುವುವು. ಈ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ವೈಭಾಷಿಕಸೌತ್ರಾಂತಿಕಗಳು 'ಹೀನಯಾನ' ಎಂದೂ ಯೋಗಾಚಾರಮಾಢ್ಯಮಿಕಗಳು 'ಮಹಾಯಾನ' ಎಂದೂ ಪ್ರಸಾರವಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಇರುವುವು. ಹೀನಯಾನ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಸಂಕೋಚವೂ, ಮಹಾಯಾನ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಸ್ವೇಕಾಲ್ಪವೂ ಸೂಚಿತವಾಗುವುವು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬುದ್ಧನು ತತ್ತ್ವವು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈತನು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಸರ್ವವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದೂ, ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣವೆಂದೂ, ದುಃಖವೆಂದೂ, ಶೂನ್ಯವೆಂದೂ ನಾಲ್ಕು ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಈತನು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಈ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದನೋ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲ. ಈತನ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ವೈಭಾಷಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ತಮತಮಗೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರಿದಂತೆ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿ ಒಬ್ಬ ಗುರುವಿನ ಮತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದರೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗಡವರಾದರು.

ಬುದ್ಧನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಭಾರತಭೂಮಿಗೆ ನವೀನವಲ್ಲ. ವೇದವು ಇದನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸತ್ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ "ತದ್ವೈಕ ಆಹುಃ ಅಸದೇವೇದಮಗ್ರಅಸೀತ್... ಕಥಮಸತಃ ಸತ್ಯಾಯತ." (ಕೆಲವರು ಹೇಳುತಾರೆ— ಅಸತ್ತೇ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲಿದ್ದಿತೆಂದು...ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಸತ್, ಶೂನ್ಯ ಮುಂತಾದುವು ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳು.

ii ಬೌದ್ಧಮತಸಂಗ್ರಹ

ಬುದ್ಧೋಕ್ತವಾದ ಸರ್ವಶೂನ್ಯವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರೊಟ್ಟಿಗೆರ ಬೌದ್ಧರು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನೊಪ್ಪಬೇಕಾಯಿತು. ಇವರು ಜಾರ್ವಾಕನ ವಾದದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಸಾಧಿಸಿ, ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಬಲದಿಂದ ಸರ್ವವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವರು.

ವಿಭಿನ್ನವಾದಿಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿದುದರಿಂದ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಭೇದಗಳುಂಟಾದುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವೈಭಾಷಿಕರು ಅಂತರ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವರು. ಇವರಂತೆ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ವಿಷಯ, ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅದುದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿದೆಯೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಈ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನು ವಿದಿ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ತಿಳಿಯುವರು. ಇವರು ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಾನುಮೇಯವಾದಿಗಳು, ವಸ್ತುವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಅಸಂಭಾವಿಕ; ಅದುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೆಂದೂ ಅಂತರವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರುವುದೆಂದೂ ಯೋಗಾಚಾರರು ಹೇಳುವರು. ಈ ಜ್ಞಾನವೂ ದುರ್ವಿರೂಪವಾಗಿರುವುದಾದರೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಅಂತರಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಮಾಧ್ವಮಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಇವರು ಸರ್ವವನ್ನೂ ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುವರು. ಶೂನ್ಯವೆಂದರೆ ದುರ್ವಿರೂಪವೆಂದರ್ಥ.

ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಅರ್ಥಯಾಕಾರಿಯಾದುದೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವರು. ಮಾಧ್ವಮಿಕರು ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಅನಾದಿನಿತ್ಯವಸ್ತುವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವಿಷಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವರು.

೨ ಚೌದ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಭಾವಗಳನ್ನು

i ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣ

ಚಾರ್ವಾಕನಿಂದ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಮಾತ್ರವಾದರೆ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಿದ್ಧಿಸಲಾರದು. ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗುವುದು. ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏಕಾದರೂ ಸಾಧನವನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಧನವೇ ಅನುಮಾನರೂಪವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವು ಇಂತಹ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಚಾರ್ವಾಕನ ಉಪದೇಶವೂ, ಅನನು 'ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮತಾಂತರದವರು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿದಿರಾರೆ' ಎಂದು ಮತಾಂತರದ ಅನುವಾದಮಾಡುವುದೂ ಸಹ ವಚನರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಶಬ್ದವೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂಬ ಚಾರ್ವಾಕನು ತಾನು ಉಪದೇಶಮಾಡುವುದಾಗಲೀ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡುವುದಾಗಲೀ

ಸ್ವವ್ಯಾಹತ, ಚಾರ್ವಾಕನು ಅನೇಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು. ಅವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ತಿರಸ್ಕಾರಮಾಡುವನು. ಇದು ಅವನು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸದಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. 'ಈಶ್ವರನೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವಿಲ್ಲ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬುದು ಅನುಮಾನವೇ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಚಾರ್ವಾಕಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಂತೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು.

ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣಕ್ರಮ :- ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣದ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆಂದು ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಯೋಚನೆಮಾಡಿದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಚಾರ್ವಾಕನು ಉದಾಹರಿಸಿದಂತೆ, 'ಎಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದು' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಭೂತಭವವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧದ ವಿಚಾರವು ನಮಗೆ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವುದೇನೋ ನಿಜ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣದ ಕ್ರಮವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಮನುಷ್ಯ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವಸಂಬಂಧವಿರುವುದೋ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವಾಗುವುದೋ ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಕಾರಣಾಧೀನವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳದು. ಅದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಕೆಂತುಬಂದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಿದ್ದೇ ತೀರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿರುವುದು. ಧೂಮಗಾಸುಮಾನವನ್ನೇ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಧೂಮವಿದ್ದರೂ ವಹ್ನಿಯಿಲ್ಲದಿರಲಿ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಧೂಮವಿರಲಿ ಎಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು. ಅಲ್ಲದೆ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರವಧಿಕವಾಗಿ ಸಂದೇಹಪಡುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸಂದೇಹವು ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಾಗಿ ತಾನೇ ನಾಕವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟಲಿ ಎಂಬುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಅದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣಸಂಬಂಧವಿರುವುದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವು ಸಾಧನಸ್ವಭಾವವಾಗುವುದೋ ಅಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಚೂತವೆಂಬುದು ವೃಕ್ಷಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದು. ಇದು

ತಿಳಿದವನೇ ಚೂತತ್ವಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತತ್ವಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಬಾಧಕವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿಯೂ ಚೂತವು ವ್ಯಕ್ತವಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಚೂತತ್ವವೇ ಸಂಭವಿಸಲಾರದೆಂಬ ತರ್ಕಬಾಧವು ಬರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಚೂತತ್ವದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತತ್ವಸಾಧನವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುಸಾಧ್ಯಗಳು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವುಗಳಾದರೂ ಸ್ವಭಾವಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವುಗಳಾದರೂ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಹೇಳುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಸ್ವಭಾವಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಚೂತವ್ಯಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುಸಾಧ್ಯಗಳು ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಭಾವಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವುಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದು. ಚೂತವ್ಯಕ್ತವೆಂದರೆ ಚೂತರೂಪವಾದ ವ್ಯಕ್ತವೆಂದರ್ಥ. 'ಚೂತರೂಪವಾದ' ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವೆಂಬುದರ ವಿಶೇಷಣ. ಚೂತತ್ವವೂ ವ್ಯಕ್ತತ್ವವೂ ಏಕವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಅದುದರಿಂದ ಚೂತವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಲ್ಲದಿರಲಾರದು. ಆದಕಾರಣ ದಿಂದಲೇ ಚೂತವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದು.

ಹೇಳು ಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವಸಂಬಂಧವಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆಂದರೆ—ಕಾರ್ಯವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗದಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ದೃಷ್ಟವಾಗದಿರುವುದು; ಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುವುದು; ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು; ಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನೋಡದಿರುವುದು ಎಂಬ ಈ ಪಂಚಕಾರಣಸಮೂಹದಿಂದ ಇದು ಕಾರಣ, ಇದು ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗುವುದು. ಧೂಮಾನುಮಾನವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಧೂಮವು ತನ್ನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮೊದಲು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವಹ್ನಿ ದರ್ಶನವಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ಧೂಮವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅನಂತರ ವಹ್ನಿಯು ಅದರ್ಶನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದಾದನಂತರ ಧೂಮವು ಅದರಂತೆಯೇ ಅದರ್ಶನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಧೂಮವುಳ್ಳವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದೂ ಧೂಮವು ವಹ್ನಿ ಸಾಧನವೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ii ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯ

(೧) ಸರ್ವವೂ ಜ್ಞೇತ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳೆರಡೂ ಸರ್ವವೂ ಜ್ಞೇತವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು. ಗ್ರಹಣಸೌಕರ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮೊದಲು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು.

i ಜ್ಞೇತವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ

ಅನುಮಾನದಿಂದ ಜ್ಞೇತವಸ್ತುನಿರ್ಣಯವು ಹೇಗೆಂದರೆ—ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇವೆ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ಅವು ಜ್ಞೇತಗಳೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪದಾರ್ಥಗಳಿವೆ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗಳುಳ್ಳವುಗಳೆಂದರ್ಥ. ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯೇ ಪದಾರ್ಥವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ವಸ್ತು. ಮನೆಯನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದರಿಂದ. ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನ ಕಾರಿಯೂ ಅಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ನೇತ್ರದೋಷದಿಂದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮನೆಯಂತೆ ತೋರುವ ವಿಸ್ತಾರ ಒಂದು ಆಕಾಶವನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುವುವು. ಪುತ್ರನು ಪ್ರಯೋಜಕನಾಗಿದ್ದರೆ ಕಂದೆಯು ಪುತ್ರನಂತೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅವನು ಅಪ್ರಯೋಜಕನಾದರೆ ಅಪುತ್ರನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸರ್ವಜನಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗಳುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥವೇ 'ಇದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದು.

ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂಬುದು ಅದು ಜ್ಞೇತವನ್ನು ಸ್ವಮೇಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕವೆಂದು ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡಲು ವಸ್ತುವೇ ಕಾರಣ. ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ಆ ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅದು ಜ್ಞೇತವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಮಾಣ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವು ಮುಳುಗುವುದು. ಇದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂಶಯವು ಮುಳುಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಇಂತಹುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ರಿಯನ್ನು ರಚಕವೆಂದು ಸಂದೇಹಪಡುವುದು ಅಥವಾ ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಶುಕ್ರಿಯೆಂಬ ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವುದು? ಏನು ಗುಣವುಳ್ಳದು? ಎಂಬ ವಿಶೇಷಾಂಶದ ತಿಳಿವಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದೇ ಹೊರತು ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಶುಕ್ರಿಯೆಂಬ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ ಇದೆ ಎಂಬ ಶುಕ್ರಿಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವುದು ಶಕ್ತವಲ್ಲ. ನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ತತ್ತ್ವಾನ್ವಿತವಾಗಲೀ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾಗಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ಕ್ರಮ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಕ್ರಮವಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ

ಅಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥನೆ? ಅಥವಾ ಅಸಮರ್ಥನೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಸಮರ್ಥನೆಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾಗುವುದೆಂಬುದು ವಿರುದ್ಧ. ಅಸಮರ್ಥನೆಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಅದು ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಸಮರ್ಥನಾದರೂ ಸಹಾಯಕಸಾಮಗ್ರಿ ಸಹಿತವಾದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಇದೇ ದೋಷ ಬರುವುದು. ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ಸಮರ್ಥನಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಹಕಾರಿಯೆಂದೇನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಅಲ್ಲದೆ ಸಹಕಾರಿಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವು ತಾನು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವುದೇ? ಅಥವಾ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ಪ್ರಥಮಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಸಹಕಾರಿಸಹಾಯಕದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ವಿಷಯ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ದ್ವಿತೀಯಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ವಸ್ತುವು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದು ವಸ್ತುವು ಕೃತಕವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು.

ಸಹಕಾರಿಕಾರಣದ ನಿರ್ವಚನವೂ ದುಸ್ಪಾಠ್ಯವಾಗುವುದು. ಅದು ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಸಮರ್ಥನಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡಬೇಕಾದುದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸಮರ್ಥನಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅದರ ಉಪಕಾರವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಸಹಕಾರಿಕಾರಣದಿಂದ ಉಪಕಾರವು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೋ ಅದು ಆ ಉಪಕಾರದಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ? ಅಥವಾ ಅಭಿನ್ನವೇ? ಭಿನ್ನವೆಂದರೆ, ಮೊದಲಿನಂತಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಉಪಕಾರವಾದ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಅಭಿನ್ನವಾದರೆ, ಸಹಕಾರಿಕಾರಣದ ಉಪಕಾರವು ಆ ವಸ್ತುವಿಗಿಂತೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಉಪಕಾರವೆಂಬುದು ಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಎಂದರೆ, ಉಪಕಾರವು ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ? ಅಥವಾ ಅಭಿನ್ನವೇ? ಭಿನ್ನವಾದರೆ, ಪ್ರಕೃತಕಾರ್ಯಕ್ಕೆನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲವೆಂತಾಗುವುದು. ಅಭಿನ್ನವೆಂದರೆ, ಉಪಕಾರದಿಂದಲೇ ಪೂರ್ಣ ಕಾರ್ಯವಾಗುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಉಪಕಾರಮಾಡಿದ ಪದಾರ್ಥವು ಸಹಕಾರಿಕಾರಣಮಾತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ?

ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರಿಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವೇಕಿಸುವುದು ಕಾರ್ಯದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಕಾರಣದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಕಾರ್ಯಸ್ವಭಾವಾಧೀನವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ಪಕ್ಷವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅಪಹಾರಮಾಡುವುದರಿಂದ ಕಾರಣವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು. ಕಾರಣವು ಸ್ವಯಂ ಸಮರ್ಥವೆಂದೊಪ್ಪಿ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಕಾರಣಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಅದು ಕಾರಣವೆಂದು ಸಮರ್ಥನ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಸಮರ್ಥನಾದ ಕಾರಣವು ಕೆಲವು ಕಾಲ

ಕಾರ್ಯೋತ್ಪಾದನಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಪ್ರರಾಜ್ಞೆ; ಮತ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದು ಕಾರ್ಯೋತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ. ಇದರಿಂದ, ಕೆಲವು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡದಿರುವಂತೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡದಿರುವುದೇ ಕಾರಣದ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ದೋಷಗಳು, ವಸ್ತುವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವವು. ಅದರಿಂದ ಈ ವಿಧವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಿತ್ವವೇ ವಸ್ತುವಿಗಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ಕಾರಣವು ತಾನಿರುವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಉತ್ಪಾದನಮಾಡುವುದೆಂಬ ದ್ವಿತೀಯಕಲ್ಪವನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸೋಣ—ಕಾರಣವು ಪ್ರಥಮಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಇದು ಸತ್ಯವೆಂದೊಪ್ಪಿದರೂ ದ್ವಿತೀಯಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ? ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ದ್ವಿತೀಯಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವಲ್ಲಿ, ಈ ಕಾರ್ಯವು ಮೊದಲು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು. ಅಭಿನ್ನವಾದರೆ, ದ್ವಿತೀಯಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೇನು? ಭಿನ್ನವಾದರೆ, ಪ್ರಥಮಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಕಾರಣವು ದ್ವಿತೀಯಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಪ್ರಥಮಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಾಹಾರವಾಗಿದಂತಾಯಿತು. ಇದು ಕ್ರಮಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ದೋಷಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾದ ವಸ್ತುವು ಸ್ವಾಯಂಯಾಗಲಾರದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವವು. ಇದರಿಂದಲೇ ವಸ್ತುವಿರುವುದೆಂಬುದು ಅದು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಇರುವುದು ಎಂಬುದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ. ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯು ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಾಗಲಾರದು. ಅದರಿಂದ ಇರುವುದೆಂಬುದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ 'ಯಾವ ವಸ್ತುವಿರುವುದೋ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು.

ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದಲೂ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ—ಪೂರ್ವೋಕ್ತವಾದ ಸ್ವಾಯಂಭವದ ಸತ್ಯವಾದ (ಇರುವ) ವಸ್ತುವು ನಿತ್ಯವಾಗಲಾರದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುಗಳಿರುವುದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಅವು ನಿತ್ಯವಸ್ತುವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಅವು ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಾದುದರಿಂದಲೇ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವವು. ವಸ್ತುವು ತೀತವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಉಷ್ಣ ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ವೈವಿಧ್ಯಗಳು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸುವವು.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವು ನಮಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಷೇಧಬುದ್ಧಿಯು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ವಸ್ತುವು ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವಾದುದರಿಂದ ಬಾಧಕವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದಲೇ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ವಸ್ತುವು ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವುದು ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ವಿಷಯ. ತೋತ್ತಿಯರು ವಸ್ತುವಿಗೆ ವ್ಯಾಪಾರಶಕ್ತಿಯು ಬರುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಸ್ವಯಾಯಿಕರು ಸಹಕಾರಕಾರಣಗಳೇ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನ ಬಿಡದಾಗ ವಸ್ತುವು ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇವರ ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದಾಗಲೂ ವಸ್ತುವು ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವುದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ವಸ್ತು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಈ ಗಾಮುರ್ತ್ಯವು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರತು ಇತರ ಕಾಲದಲ್ಲಲ್ಲ. ಇತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅದರ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದೇ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ವಸ್ತುವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ವಾದಿಗಳೂ ಸಹ ತಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವರು. ಇದನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ತಿಳಿಸುವುದು ಅರ್ಥಾತ್ ಸರ್ವಜನಸಮ್ಮತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ.

ವಸ್ತುವು ತನ್ನ ನಾಶಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ. ಇರತಕ್ಕ ವಸ್ತುವು ಸ್ವಯಂ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದಾಗಿರಬೇಕು, ಅಥವಾ ನಾಶಹೊಂದುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದಾಗಿರಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂ ನಾಶವಾಗುವ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾಶಕಾರಣದ ಪರಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ ? ಎರಡನೆಯ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗದಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಾಶಕಾರಣ ಯಾವುದೆಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಏನಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ?

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕ್ಷಣಿಕಗಳೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಿಚಾರರಹಿತವಾದವನಿಗೆ ಸ್ವಾಯಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂತತಿಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲೂ ಈ ಘಟನೆಯೆಂದರೆ ನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಘಟನೆಯ ಸಂಕಾಸವಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಹೊಣೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಘಟನಾಶಾಗುತ್ತದೆಂದು ವ್ಯವಹಾರವೇ ಹೊರತು ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ.

1 ಅಂತಹ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಘಟಿಸಂಕಾಸವು ಮುಗಿಯಿತು, ಅದರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಂಕಾಸ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಯಿತು ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಕೆಲವರು 'ವಸ್ತುವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಅದು ನಷ್ಟವಾದರೆ ಅದರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅದರ ಭಾವವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ವಸ್ತುವು ಭಾವಾತ್ಮಕವಲ್ಲ. ಅದು ಭಾವಾತ್ಮಕವಾದರೆ ಸರ್ವಥಾ ಭಾವವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಆ ಭಾವಾತ್ಮಕವಾದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಆ ಭಾವಾತ್ಮಕವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದೂ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಭಾವರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವು ಯಾವುದೋ ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ನಷ್ಟವಾಗಿ ಅಭಾವವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದಂತೆಯೇ ಆ ಕಾರಣಾಂತರವು ಸಮರ್ಥವೇ? ಅಸಮರ್ಥವೇ? ಭಿನ್ನವೇ? ಅಭಿನ್ನವೇ? ಅದರ ಉಪಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವು ಏತೆಂದು ? ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ನಾಶ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಭಾವರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವು ಕೆಲವು ಕಾಲವಿದ್ದು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಗಾಢವಲ್ಲ. ಒಂದೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಂತೆ ಈಗಲೂ ಅದು ಕೆಲವು ಕಾಲ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದೆಂದೂ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುವುದಾದರೆ ಇತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತವೆಂದೂ ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಬಹುದು.

ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವಿನಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಬೇರೆ ಕಾರಣ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ನಾಶಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ವಸ್ತುವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುವು, ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿದೆಯಾದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದುದೆಂಬ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸುವುವು.

ii ಕ್ಷಣಿಕವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ವಿರೋಧಪರಿಹಾರ

'ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ ವಸ್ತುವೇ ಇದು' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ವಸ್ತುವಿನ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಬಾಧಿಸಬಹುದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಶಂಕೆಯು ಅವಿಚಾರಿತರಮಣೀಯ. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಲು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ವಿರೋಧವೆಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು ? ಅಲ್ಲದೆ ಸಪ್ರಮಾಣವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬಾಧಿಸಿ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಡಿಸುವುದು.

ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷುಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ದುರ್ವಿಧವು. 'ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ವಸ್ತುವೇ ಇದು' ಎಂಬುದೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷುಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಇದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನಾಕಾರವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯುಂಟು. ಇದು ಸಂಯುಕ್ತ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ 'ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ವಸ್ತು' ಮತ್ತು 'ಇದು' ಎಂಬೀ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯವು 'ಇದು' ಎಂಬಂತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದುದು ಎಂಬಂತವನ್ನಲ್ಲ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದುದು ಎಂಬ ಭಾಗವು ಪೂರ್ವಾರ್ಥವೆಂದಾದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಂಟಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವು 'ಇದು' ಎಂಬ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷುಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಎರಡು ಭಾಗಗಳು ಭಿನ್ನಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವವು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷುಯೆಂಬುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನಾಕಾರಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಹೇಳುವುದೇ ಉಚಿತ. ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಾಕಾರಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗದು. 'ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ' ಎಂಬ ಭಾಗವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನಾಗಿಯೂ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷುಯ ವಿಷಯವೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸಂಯುಕ್ತ. ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಹಿತವಾದುದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವೆಂಬುದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ.

ಸ್ವಾಯಿಯಾದ ವಸ್ತುವೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷುಯ ವಿಷಯವೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಇದು ಅಯುಕ್ತವಾದುದು. ವಸ್ತುವೆಂಬುದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿವಿನಾಶವುಳ್ಳದೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷುಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ 'ಇದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷುಯು ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಾಯಿತ್ವವನ್ನಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಕ್ಷಣಿಕವರ್ತಮಾನದ ನಷ್ಟವಾದ ಕೇಶವಳು ಅವನವದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಕೇಶವು ಉತ್ಪನ್ನವಾದರೆ "ಅದೇ ಕೇಶವೇ ಇದು" ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷುಗೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಆದರೆ ಇದು ಪೂರ್ವದ ಕೇಶವು ವರ್ತಮಾನಕೇಶವಲ್ಲ. ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಉಕ್ತರೀತಿಯಿಂದ ಈ ಅಭೇದವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಭೇದಕ್ಕೆ ಸಾದೃಶ್ಯವೆಂದರ್ಥ. ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವದ ಕೇಶವೇ ಇದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷುಗೆ ಈ ಕೇಶವು ಪೂರ್ವದ ಕೇಶಕ್ಕೆ ಸದೃಶವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ತಾತ್ಪರ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅಭಿನ್ನವೆಂದಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷುಯೂ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷುಯ ವಸ್ತುವಿನ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವಕ್ಕೆ ವಿನೋದಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕಸಂತಾನದಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಸಹಜವಾದುದು.

iii ಕ್ಷಣಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವ್ಯವಾಹ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೂ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ ಕಾಲಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧ ಪಡುವುದು. ಭೂತಕಾಲದಿಂದ ವಸ್ತು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ವರ್ತಮಾನವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಿಂದ ವಸ್ತು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವರ್ತಮಾನವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭವಿಷ್ಯದವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಭೂತ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುವುವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವಾಯಿತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಲಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ. ಕಾಲಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವೆಂದರೆ ವರ್ತಮಾನವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದರ್ಥ.

ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ಪರಿಮಾಣವು ಒಂದು ಕ್ಷಣಮಾತ್ರ. ಭೂತಕಾಲವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಕ್ಷಣ. ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲವೆಂದರೆ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಕ್ಷಣ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ 'ಪಾಕಮಾಡುತ್ತಾನೆ' ಅಥವಾ 'ಓದುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವು ಅನೇಕಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನಕಾಲವು ಅನೇಕಕ್ಷಣಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದೆಂಬುದು ವಿರುದ್ಧ ಭಾಷಣ.*

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ತನ್ನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೂ ಉತ್ತರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಅದುದರಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತುವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಶಂಕೆಸುಖವು. ಇಂತಹ ಶಂಕೆಯು ನಿರಾಧಾರವಾದುದು. ಉತ್ತರ ಕ್ಷಣವೆಂಬ ಪ್ರಯೋಗವೇ ಪೂರ್ವಕ್ಷಣವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದರ ತೊಡೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ತಿಳಿದುಬರುವುದು.

ಅಲ್ಲದೆ ಈ ದಿನ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ನಾಳೆಯೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂಬಾಗಲು ಈ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳೂ ಒಂದೇ ಸ್ವಾಯಿಯಾದ

* ಬಾಧ್ಯಮತದಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾತ್ರ.

ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಈ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿಡೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ವಸ್ತುವು ಸ್ಥಿರವಾದುದೆಂಬ ಭ್ರಮವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಯಾವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯವೋ ಅದು ಇದೆಯೆಂದೂ, ಯಾವುದಲ್ಲವೋ ಅದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯವಾದುದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(೨) ಸಾಮಾನ್ಯ* ಖಂಡನ

† ತಾರ್ಕಿಕರು, "ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂಬುದು 'ಸತ್ತಾ' ಎಂಬ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಶ್ರಯವಾದ ಪದಾರ್ಥ; ಸತ್ತಾ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಜಾತಿ; ಇದು ತಾನು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕುವಾಗುವುದು," ಎಂದು ಹೇಳುವರು.

ಇಂತಹ ಇರುವುದೆನ್ನುವ ಪದಾರ್ಥದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ದೂಷಿಸಬಹುದು. ಈ ನಿರೂಪಣೆಯು ಮೊದಲು ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವುದು. ಅವರ ಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ (ಸತ್ತಾ ಶ್ರಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳು ಮಾತ್ರ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಇರುವುದೆಂಬ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಇರುವುವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ, ಸಮವಾಯು, ವಿಕೀರ್ಣಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಮೂರೂ ಸತ್ತಾಕ್ಕೆ ಅಶ್ರಯಗಳಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಬುದರ ಪ್ರಭೇದ ಜಾತಿ. ಅವರು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಜಾತಿಯು ಸತ್ತಾ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದೆಂದು

* ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂದರೆ ಅನೇಕ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ಒಂದು ಧರ್ಮ. ಇದರ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಜಾತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು. ಇದು ನಿತ್ಯವಾದ ಧರ್ಮ. ಇದು ತಾನೇ ಸ್ವಾಯಮಾಗುವ ಪದಾರ್ಥವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಸ್ವಾಯಮನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ವಸ್ತು ಸ್ವಾಯ ಎಂಬ ಸಾಧಿಸಲು ತಾರ್ಕಿಕರು ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವರು. ತಾರ್ಕಿಕರಿಂದಲೇ ಸ್ವಾಯವ್ಯತೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಲಾಭ್ಯಮತದಂತೆ ಕ್ಷಣಿಕವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣ, ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಹೇಳುವ ಬಾಧೆಯ ತರ್ಕಮತವನ್ನು ಖಂಡಿತವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

† ತರ್ಕಮತವು ಜೈನಮತಾನಂತರ ಇರಬಹುದಾದುದು. ಆದರೂ ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಜಾತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತ ಮತ್ತು ತರ್ಕಮತಕ್ಕೆ ಇರುವ ವಿದೋಧವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಅಸ್ಯ ಮತಗಳ ಖಂಡಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಎಲ್ಲ ಸಮಯಗಳೂ ಪ್ರವಾಹತ ಆಸಾದ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು.

ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ಸಂಕೀರ್ಣ. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ, ಸಮವಾಯು ಮತ್ತು ವಿಕೀರ್ಣ ಈ ಮೂರೂ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಾದರೂ, ಸತ್ತಾ ಜಾತ್ಯಾಶ್ರಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಜಾತಿಗೆ ಅಧಾರವಾಗಿರುವುದೇ ಇರುವುದೆಂಬ ಪದಾರ್ಥದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ವಿದೋಧಿಸುವುದು. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಸ್ಥಾಯವಿದೋಧವು ಕಂಡುಬರುವುದು.

ತಾರ್ಕಿಕರು ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಜಾತಿಗೆ ಅಶ್ರಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯು* ಎಂಬ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಕಂಡುಬರುವ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿ ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಕೀರ್ಣಗಳು ಸತ್ತಾ ಇರುವ ದ್ರವ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯುಸಂಬಂಧದಿಂದ ಕಂಡುಬರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ನಿಮಿತ್ತವಾಡಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳು ಇರುವುದು ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು.

ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತಗಳು ಅನೇಕವೆಂದು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೇ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವುದು ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು, ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಇರುವುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ತಾನೇ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೆಲ್ಲ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಅನರ್ಹವಾದುದು. ಇದರಿಂದ ಇರುವುದೆಂಬ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಇರುವ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಲಕ್ಷಣವು ಶಕ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವುದು. ಕ್ಷಣಿಕವಾದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಇದು ತಪ್ಪೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೀಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ತಾರ್ಕಿಕಮತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಸ್ಥಾಯವಿದೋಧವಿರುವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು.

(೩) ತರ್ಕನ.ತತ್ತ್ವ ಯುಕ್ತಿವಿದೋಧ

ತರ್ಕಮತವು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂಬ ವಸ್ತುಗಳು ಸರ್ವಸಮಗೋಚರರೂಪವಾಗಿ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಈ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಒಂದು ಜಾತಿಯಿದ್ದರೆ ಅದು ಅನೇಕ ಮುತ್ತುಗಳನ್ನು ಘೋಷಿಸುವ ಸೂತ್ರದಂತೆಯೇ ಅಥವಾ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ರೂಪಾದಿಗುಣಗಳಂತೆಯೇ ಕಂಡುಬರಬೇಕು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಯಾರೂ

* ತಾರ್ಕಿಕರು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಕೀರ್ಣ ಮತ್ತು ಸಮವಾಯುಗಳೆಂಬ ಅರು ಛಾಪಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವುದೆನ್ನುವರು. ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಕೀರ್ಣಗಳು ಸಮವಾಯುವೆಂಬ ಸಂಬಂಧದಿಂದಿರುವುದೆಂದು ಅವರ ಸಂಕೀರ್ಣ.

ಸರ್ವಪ, ಮಹೇಶ್ವರ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಜಾತಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ವಾಗಿರುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಸತ್ತಾ ಮೊದಲಾದ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಸರ್ವಗತವಾಗಿರುವುದೇ? ಅಥವಾ ತನ್ನಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ಸರ್ವವನ್ನು ಗಳಿಸುವುದೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಅದು ಸರ್ವಗತವೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕನು ಹೇಳುವುದು ಅವನ ಮತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಅದು ಸರ್ವ ಗತವಾದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ತರ್ಕಮತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದೇ ಅನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಶಸ್ತವಾದನೆಂಬ ಗ್ರಂಥಕಾರನು ಸಾಮಾನ್ಯವು ತನ್ನ ಆಶ್ರಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಉದಾ :- ಘಟತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಎಲ್ಲ ಘಟಗಳಲ್ಲಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಘಟೀತರಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈಗ ಸಾಮಾನ್ಯವು ತನ್ನ ಆಶ್ರಯಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಸಾಮಾನ್ಯವು ಸರ್ವಗತವಲ್ಲದಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಘಟತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಘಟದಲ್ಲಿಯೇ ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಘಟವು ಉತ್ಪನ್ನವಾದರೆ ಆ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ಘಟವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ತಾರ್ಕಿಕಮತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಆ ಮತದಲ್ಲಿ ಹೋಗುವುದು, ಬರುವುದು ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದುದು ದ್ರವ್ಯವೋ ಹೊರತು ಸಾಮಾನ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶಕ್ಕೆ ಬರುವುದೆಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು. ಈ ದೋಷವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ, ಸಾಮಾನ್ಯವು ದೇಶಾಂತರದಿಂದ ಘಟೀತರವಾದ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಘಟದಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ?

ಘಟವು ಘಟತ್ವಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಘಟವು ನಾಶವಾದ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಅತ್ತಿ ತವಾಗಿರುವ ಘಟತ್ವಸಾಮಾನ್ಯವು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯೇ? ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ? ಅಥವಾ ಘಟವಿರುವ ದೇಶಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವೆವು. ಸಾಮಾನ್ಯವು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದೆಂದರೆ ಅದು ನಿರಾಧಾರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತಾಣ; ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆಂದರೆ ಅದು ನಿಷ್ಕವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪಾಗುವುದು; ಘಟವಿರುವ ದೇಶಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಕ್ರಿಯಾಶ್ರಯವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಇದೂ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಸಾಮಾನ್ಯವು ಕ್ರಿಯಾಶ್ರಯ ವಾಯಿತೆಂದರೆ ಅದು ದ್ರವ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು.

ಒಂದು ಘಟದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಇರಿಸದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಘಟ ಹುಟ್ಟಲು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಅಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವು

ಆ ಸ್ಥಳವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸದಂತೆ ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಾದಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಅಯುಕ್ತ. ಘಟತ್ವವು ಮುಂದೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಘಟವನ್ನು ಸೇರಲು ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಭೂತಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೇರದೆ ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಘಟವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಹಸ. ಘಟತ್ವವು ದೇಶದಿಂದ ದೇಶಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಮುಖ್ಯ ಇರುವ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವದ್ವಿಯಿಲ್ಲ. ನಾಶವಿಲ್ಲ. ಎಂದೇ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆಯುಕ್ತ ಪರಂಪರೆಗಳೇ ಹೊರತು ವಸ್ತು ಸಾಧಕವಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಬುದೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೆಂದೂ, ಅದು ವಸ್ತು ದಿಲ್ಲದಿದ್ದು ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಇದೆ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆ. ಅದು ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥವು 'ಪದಾರ್ಥವು ಕ್ಷಣಿಕ' ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು.

ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಛಿನ್ನವಾದ ಜಾತಿ ಇಲ್ಲ.

ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಮತಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದುವುಗಳು. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಮುಂದೆ ಕಂಡುಬರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದ ಬೌದ್ಧರು ವಿಭಿನ್ನಮತಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು.

೩ ಬೌದ್ಧ ಪ್ರಭೇದಗಳು

(೧) ಮಾಧ್ಯಮಿಕ

ಬುದ್ಧೋಕ್ತವಾದ ಭಾವನಾಚತುಷ್ಪಯಗಳನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಅರಿಯಿರಿ ಅರ್ಥಮಾಡುವರು. ಸರ್ವವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ದುಃಖವೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಸ್ವಪ್ರಾರ್ಥಕವಾದುದು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಕಾರರೆಲ್ಲರೂ ಸಂಸಾರವು ದುಃಖಮಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಯ ಉಪಾಯವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೋಧಿಸುವುವೆನ್ನುವರು. ಅದುದರಿಂದ ಸಂಸಾರವು ದುಃಖಮಯವೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಕ್ಕೇಶವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವವೂ ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣಪದಾರ್ಥಗಳೆಂಬುದು ಅವು ಕ್ಷಣಿಕಪದಾರ್ಥಗಳು. ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿರುವುದರಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಕ್ಷಣಿಕ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣವನ್ನುವೂ ತನ್ನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು; ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಕ್ಷಣಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

ಪದಾರ್ಥಗಳು ಕೃತಕಗಳೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ. ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನಗಳಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದು ಹೆಸರು.

ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಶುಕ್ತಿ ರಜತ * ವೊದಲಾದ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು ಭ್ರಮ ಪರಿಹಾರವಾದಮೇಲೆ ತಾನು ರಜತಾದಿಗಳನ್ನು ನೋಡಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ನೋಡಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿರ್ಜ್ಞಾನದ ಹಾರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಸಹಿತವಾದ ದರ್ಶನನಿರ್ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತವಾದುದು. ನೋಡಲಿಲ್ಲವನ್ನು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ, 'ಇದು' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ರಜತತ್ವವೂ ಮತ್ತು ಅದು 'ಇದು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ, ಎಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಯಾವ ವಾದಿಯೂ ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಕೆಲವು ಅಸತ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು ಗರ್ಭಣಿಯಾದ ಕುಳ್ಳುಬಿದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಭಾಗವನ್ನು ಪಾಕಕ್ಕೊಪಯೋಗಿಸಿ, ಮಿಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಭಾಗವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿ ರಜತವೆಂಬ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಗಳಾದ ಆರೋಪಿತಪದಾರ್ಥವಾದ ರಜತವೂ, ಆರೋಪಿತಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ 'ಇದು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವೂ, ಆರೋಪಿತ ಮತ್ತು ಅಧಿಷ್ಠಾನಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ, 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ, ಈ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಪುರುಷನೂ, ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದುಬಂದರೆ, ಎಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ವಿಹಿತವಾದುದು. ಇದೇ ಬುದ್ಧಿ ಉಪದೇಶ.

ಹೀಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರವು ನಮಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದರೆ ಸ್ಥಾಯಿಯಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದು ದುಃಖವೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಅದು ಅನುಕೂಲವಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ಒಂದು ಧರ್ಮವಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಶುಕ್ತಿ ರಜತಭ್ರಮದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಭಿಕ್ಷುವಾದಪ್ರಸರಣಶಾಸ್ತ್ರಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು.

* ಶುಕ್ತಿ = ಕಪ್ಪುಚಿಪ್ಪು. ರಜತ = ಬೆಳ್ಳಿ. ಶುಕ್ತಿ ರಜತಭ್ರಮವೆಂದರೆ ಕಪ್ಪುಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬಿಳಿಯನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ. ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶುಕ್ತಿ ರಜತಭ್ರಮವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವರು. ಇದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ಶುಕ್ತಿ ರಜತಭ್ರಮವೇ ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಶೂನ್ಯವೆಂದರೆ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದಾದ ನಾಲ್ಕು ಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದಿರುವುದು. ಘಟವೆಂಬ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಘಟವು 'ಸತ್' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಸತ್' ಎಂಬ ವಸ್ತು ಇರುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕೈದಾಗಿರಬೇಕು. ಅದು ಅಂತಹ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಕಾರಣಕಲಾಪಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಘಟವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತು (ಅಸತ್) ಯಾವಾಗಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲವಾದ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದಾಗಿರಬೇಕು. ಘಟವೆಂಬುದು ಅಂತಹ ವಸ್ತುವೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟಿಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಪೂರ್ವೋಕ್ತವಾದ ವಿರೋಧವೇ ಬರುವುದು. ಆಕಾಶಾದಿಗಳಂತೆ ಇಂತಹ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೇಳ್ಳೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಗಗನಾರವಿಂದದಂತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೇಳ್ಳೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಇರುವುದೆಂದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಇರುವುದು-ಇಲ್ಲದಿರುವುದು' (ಸದಸತ್) ಎಂದು ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವುದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅದು ಇರುವುದು-ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಎಂಬುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು (ಸದಸದನುಭಯಾತ್ಮಕ) ಎಂದು ವರ್ಣನೆಮಾಡುವುದಾಗಲೀ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವರ್ಣನೆಮಾಡುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾದುದು.*

ಹೀಗೆ ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ವಚನಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಚನಾರ್ಹವೆಂದೂ ಇದರಿಂದಲೇ ಸ್ವಭಾವಹೀನ ವಾದುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವಾದಮೇಲೆ 'ಅದು ಇರುವುದು' ಎಂಬ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗೆ ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ವಸ್ತು ಇರುವುದೆಂಬುದು ಕಲ್ಪನಾನಾಶ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು 'ಸಂವೃತಿ' ಅಥವಾ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಕಲ್ಪನಾನಾಶವೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯ. ಯತಿಯೂ ಕಾಮುಕನೂ ಶ್ವಾನವೂ ಒಂದೇ ಸ್ತ್ರೀವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ತನ್ನತನ್ನ ಮನೋಧರ್ಮದಂತೆ ಆ ಸ್ತ್ರೀವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತ್ಯಾಗಾರ್ಹವನ್ನುವೆಂದೂ ಭೋಗಾರ್ಹವನ್ನುವೆಂದೂ ಭಕ್ಷ್ಯಾರ್ಹವನ್ನುವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳೆಲ್ಲ ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರಾನುಗುಣವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುವು.

* ಕೆಲವು ವಾದಿಗಳು ಈ ರೀತಿ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ವಚನಮಾಡುವುದರಿಂದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ಏಕಕಲ್ಪಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುವು.

ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿವಾದ ಭಾವನಾಚತುಷ್ಟಯದಿಂದ ನಿಖಿಲಸಂಸ್ಕಾರವೂ ನಿರ್ಮೂಲವಾಗುವುದು. ಆಗ ಶೂನ್ಯರೂಪವಾದ ನಿರ್ವಾಣವಾಗುವುದು. ನಿರ್ವಾಣವೆಂದರೆ ಮುಕ್ತಿ.

ಈ ಮತವನ್ನನುಸರಿಸುವವರಿಗೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರೆಂದು ಹೆಸರು. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಎಂದರೆ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವವರೆಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮವೆಂದರೆ ಉತ್ತಮಾದಮಧ್ಯೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಗುರೂಕ್ರಮದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಉತ್ತಮವೆನಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಆ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಗೋಚರವ್ರಯುಕ್ತಪದಲಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅಧಮವೆನಿಸಿದರು. ಎಲ್ಲ ವಿಧದಲ್ಲೂ ಉತ್ತಮರಾದವರು ಗುರೂಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು; ಮತ್ತು ಅದರಂತೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲೂ ಬೇಕು. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಎಲ್ಲ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತಮರಾಗಲು ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉತ್ತಮಾದಮ ಮುಕ್ತರಾದುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು.

ಈ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಎಂಬ ಪದವು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಪ್ರಪಂಚವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದದ್ದೆಂದು ಆಗಲೀ ಅಥವಾ ಸರ್ವಥಾ ಅಸತ್ಯವಾದುದೆಂದಾಗಲೀ ಒಪ್ಪದೆ, ಪ್ರಪಂಚವು ಸಂವೃತಿ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಸತ್ಯವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಹೀಗೆ ಇವರ ವಾದವು ಸತ್ಯತ್ವಾ ಅಸತ್ಯತ್ವವಾದಗಳ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ವಾದಿಗಳು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರೆನಿಸಿದರು.

(೨) ಯೋಗಾಚಾರ

ಗುರೂಕ್ರಮದ ಭಾವನಾಚತುಷ್ಟಯವನ್ನೂ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಶೂನ್ಯವೆಂಬುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿ, ಅಂತರವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಶೂನ್ಯವಾಗುವುದು ಹೇಗೆಂದು ಅಶ್ವೇಷಿಸಿ, ಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಯೋಗವೆಂಬ ಧ್ಯಾನದ ಅನುಷ್ಠಾನವು ಅವಶ್ಯಕವೆಂದು ಹೇಳುವ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಯೋಗಾಚಾರರೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇವರ ಮತವು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು.

i ಜ್ಞಾನ ಸತ್ಯ; ಅರ್ಥ ಶೂನ್ಯ

ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಶೂನ್ಯವಾಗುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತೇ ಕುರುಡಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕೋರುವ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥ ಮಾತ್ರ ಶೂನ್ಯವಾದುದು. ಅರ್ಥವು ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಯಕ್ತನಲ್ಲ. ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾದರೆ ತಾನು ಮೊದಲು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಅನಂತರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕು. ಅರ್ಥವು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂದು ನಿರ್ಧರವಾದಮೇಲೆ ಅದು ತಾನು ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಕ

ಹೊಂದುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಸಾಕವಾದ ಅರ್ಥವು ಅನಂತರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು. ಅರ್ಥವು ತನ್ನ ಉತ್ಪತ್ತಿಕಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನದ ಕಾರಣ. ಕಾರಣವು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕು. ಅದುದರಿಂದ ಕಾರಣವಾದ ಅರ್ಥವು ತಾನು ಪೂರ್ವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಅನಂತರ ಎಂದರೆ ಉತ್ತರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕು. ಇದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಭಾವವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಅರ್ಥವು ತನ್ನ ಉತ್ಪತ್ತಿಕಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸಾಕವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ತನ್ನ ಉತ್ಪತ್ತಿಕಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಲೆಂದು ಕಂಕಿಸುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದಾಗ ಈ ಅರ್ಥವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನೇ ಹೊರತು ಗತಿಸಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈಗ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅತಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅದು ಅತಿತವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಕಾರಣವೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ ವಿಷಯವೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುವುದು ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು ವಿಷಯವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಇದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅನೇಕವಿರುವುವು. ಇವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅರ್ಥವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬರೆದೆ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೆಸರು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ii ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದರ ನಿರ್ವಚನವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ

ಅರ್ಥವೆಂಬ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರವಸ್ತುವು ಇದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಚನಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರು ಅರ್ಥ ಎಂಬುದು ಸಾಮಯವಪದಾರ್ಥವೆಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ನಿರವಯವಪದಾರ್ಥವೆಂದಾಗಲೀ ಹೇಳುವರು. ಅರ್ಥವು ಸಾಮಯವವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ 'ಅನಯವಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು; ನಿರವಯವವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ 'ಪರಮಾಣು' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಾಮಯವವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರಗಳಾದ ಫಲ ಮೊದಲಾದುವು. ನಿರವಯವವಾದುದು ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಧಿಕಾರಣವಾದ ಪರಮಾಣುವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಒಂದು ವಸ್ತು.

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತು ಸಾಮಯವಪದಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾಮಯವಪದಾರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದಾಗ ತನ್ನ ಎಲ್ಲ ಅವಯವಗಳ ಸಹಿತವಾಗಿ ವಿಷಯವಾಗುವುದು; ಅರ್ಥವು ಅದರ ಏಕದೇಶವು

ಎಂದರೆ ಕೆಲವು ಅವಯವಗಳು ಮಾತ್ರ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದು. ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆಲ್ಲಾ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಎಲ್ಲ ಅವಯವಗಳೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಘಟೆ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯವು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದಾಗಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಒಳತೊರಗಿನ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಿಂದಲೂ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರಾನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಅವಯವವಿಶೇಷವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಘಟವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅದು ವಸ್ತುವು ತಿರುತ್ತಿ ಘಟದ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಘಟದ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವು 'ಇದು ಘಟ' ಎನ್ನುವ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಆಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಪರಮಾಣುವೇ ಜ್ಞಾನದ ಅರ್ಥವೆನಿಸುವುದೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಕಲ್ಪವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪರಮಾಣುವು ಅರ್ಥದ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನು ಅತಿಂದ್ರಿಯವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವರು. ಅತಿಂದ್ರಿಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು. ಅಲ್ಲದೆ ನಿರವಯವವಾದ ಅತಿಂದ್ರಿಯ ಪರಮಾಣುಗಳು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದರೆ ಒಂದು ಪರಮಾಣುವು ಮತ್ತೊಂದು ಪರಮಾಣುವನ್ನೊದಿಗೆ ಸೇರಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದರ್ಥ. ಒಂದು ಪರಮಾಣುವು ಮತ್ತೊಂದು ಪರಮಾಣುವನ್ನೊದಿಗೆ ಸೇರುವುದಾದರೆ ಹಾಗೆ ಸೇರುವ ಪರಮಾಣುಗಳು ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪರಮಾಣುವು ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ನಿರವಯವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪಾಗುವುದು. ಅಥವಾ ಒಂದನು ಪರಮಾಣುವು ಮತ್ತೊಂದು ಪರಮಾಣುವನ್ನೊದಿಗೆ ಸೇರುವುದೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಮಾಣುವಿನ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ನಿರವಯವವಾದ ಪರಮಾಣುವಿನ ಪೂರ್ತಿ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದೆಂದರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವೇನೋ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ವಿಧವಾದ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಕೃತಿಯೇನೋಗಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ನಿರವಯವವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಸಾವಯವವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳು ಸೇರಿದರೂ ಒಂದು ಪರಮಾಣುವಿನ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಮಾಣುವಿನ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಪರಮಾಣುಗಳು ಸೇರಿದರೂ ಅವು ಒಂದೇ ಪರಮಾಣುವಿನ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದು ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಸಾವಯವವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬ ಮತಕ್ಕೆ ಬಹು ವಿರೋಧಿಯಾದುದು. ಅದುದರಿಂದ ಪರಮಾಣುವಿನಿಂದ

ಸಾವಯವವಾದ ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಮತ್ತು ಆ ಪರಮಾಣುವೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಆಗಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದುದು ಅತ್ಯಂತ ಆಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

iii ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ

ಮೇಲೆ ಕೆಂಗೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥವೆಂಬ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತೋರಬರುವ ಅರ್ಥವೂ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ತೋರಬರುವುದೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಅರ್ಥವು ಗ್ರಾಹ್ಯ, ಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಾಹಕ, ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವಾಗಲೇ ತನ್ನನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವಾಗ ತಾನೇ ಗ್ರಾಹಕವೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಆಗಿರುವುದು. ಅದರೂ ನಾವು ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನು ಬೇರೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಗ್ರಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿಗೂ ಗ್ರಾಹಕವಸ್ತುವಿಗೂ ಭೇದವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಗ್ರಾಹಕವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬಾಧಕವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಲ್ಲದೆ ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದಾದರೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ವಸ್ತುಗಳು ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ' ಏನಿತ್ತು? ಅದುದರಿಂದ ಇದು ಈ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ತೋರಬರುವ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಕೂಡುತ್ತದೆಂದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಅರ್ಥಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದು ವಿಕಾರಪಡಿಸಿದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಚಂದ್ರದೈವದಂತೆ ಭ್ರಮೆ. ಈ ಭ್ರಮೆಕ್ಕಾದರೂ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಅನುಸರಿಸಬಂದಿರುವ ಭೇದಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಕಾರಣ. ಈ ಭೇದಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ನಾವು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅನುಭವಿಸಿದೆಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವಸ್ತುವು ತಿರುತ್ತಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲ; ಅದರ ಅನುಭವವೂ ನಮಗಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೇ ಅನಾದಿವಾಸನೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ನಮ್ಮ ವಿನ ಆಕಾರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು.

ಈ ಭೇದಸಂಸ್ಕಾರವು ಬುದ್ಧೋಕ್ತ ಭಾವನಾಚತುರ್ವ್ಯಯವನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ತರುವುದರಿಂದ ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ವಾಸನಾರೂಪವಾದ ವಿಶುದ್ಧವಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಉಳಿಯುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು.

iv ವಿಜ್ಞಾನಪ್ರಭೇದ

ಜ್ಞಾನವು ಅಲಯವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಅಲಯವಿಜ್ಞಾನವು 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಿಷಯವುಳ್ಳದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವು ನೀಲ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯವುಳ್ಳದು. ಈ ಎರಡು ವಿಧ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾದುವುಗಳು. ಅಲಯವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂತಾನವು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಇರುವುದು. ಜೈತ್ರನಲ್ಲಿರುವ ಅಲಯವಿಜ್ಞಾನಸಂತತಿಯು ಅವನ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಮೃತ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಅಲಯವಿಜ್ಞಾನ ಸಂತತಿಯು ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಅಲಯವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ಆಯಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗೆ 'ವಾಸನಾ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಲಯವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅನಂತ ವಾಸನಾಗಳಿದ್ದರೂ ಯಾವ ವಾಸನಾ ಪರಿವಾಳಕ್ಕೆ ಬರುವುದೋ ಅದು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ವಾಸನಾಗಳೂ ಕ್ಷಣಿಕ. ಇವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಕಾಲವಿಕೀರ್ಷದಲ್ಲಿ ವಾಸನಾವಿಕೀರ್ಷಕ್ಕೆ ಪರಿವಾಳ ಉಂಟಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ಸಾಧು. ವಾಸನಾ ಪರಿವಾಳವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವೂ ಕಂಡುಬಂದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಷಯದ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದೆಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು.

(4) ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ

ಬುದ್ಧನು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ ಸರ್ವಕೂನ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯೋಗಾಚಾರನು ಬಾಹ್ಯಕೂನ್ಯವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿ, ಅಂತರವಾದ ಜ್ಞಾನ ಒಂದು ಉಂಟೆಂದು ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿಕೊಂಡನು. ಅಂತರ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದು ಅಸಂಭಾವವಾದುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಉಂಟೆಂದು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕನು ಶಂಕಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶವೆಂಬ ಸೂತ್ರಾಂತವು ಎಲ್ಲಿನವರಿಗೆ ಹೋಗುವುದೋ ಅಲ್ಲಿನವರಿಗೂ ಪ್ರತಿಮಾಡಿದುದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕನೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು.

ಸೌತ್ರಾಂತಿಕವೆಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ಪದವು ಸೂತ್ರಾಂತವೆಂಬ ಪದದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವುದು. ಸೂತ್ರಾಂತ ಎಂಬುದು ಪಾಳಿಭಾಷೆಯ ಸುತ್ರಾಂತವೆಂಬುದರ ಪರ್ಯಾಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲಗ್ರಂಥ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಮೂಲಗ್ರಂಥವು ಬುದ್ಧನ ಸಾಕ್ಷಾದುಪದೇಶ. ಇದನ್ನು ಆಧಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೊರಟ ಮತಕ್ಕೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ ಮತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟರು.

i ಯೋಗಾಚಾರನುತವು ಆಯುಕ್ತ

ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಆಯುಕ್ತ. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬಂದ ವಸ್ತುಗಳು ಅಭಿನ್ನವೆಂದು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದವಲ್ಲ. ಅವು ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆಂದು. ಅಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವು ಅಂತರವಾದುದು; ಅರ್ಥವು ಬಾಹ್ಯವಾದುದು. ಈ ರೀತಿ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಭೇದವು ಕಂಡುಬರುವಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸಂಯುಕ್ತ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವು ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂತರವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಬಾಹ್ಯವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರಲಾರವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಅರ್ಥವು ಮೊದಲು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಭಿನ್ನಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿರಲಾರವು. ನೀಲ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನಾಕಾರಗಳೆಂದು ಹೇಳುವುದು ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದಾದುದು. ಯೋಗಾಚಾರಮತದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನಾಭಿನ್ನವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೋ ಅದರಂತೆಯೇ 'ಇದು ನೀಲ' ಎಂಬುದೂ ಜ್ಞಾನಾಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ತತ್ತ್ವವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವೂ 'ಇದು ನೀಲ' ಎಂಬ ಸ್ವಲ್ಪದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ವ್ಯವಹಾರವು ಹೀಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ 'ಇದು ನೀಲ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಾನುಗುಣವಾಗಿ ನೀಲವೆಂಬ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಬಾಹ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನೀಲ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಸ್ವಯಂ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವುವು; ಮತ್ತು ಈ ತೋರುವಿಕೆಯು ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಹೊರತು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಎಂದು ಯೋಗಾಚಾರಮತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು. ಇದು ಆಯುಕ್ತ. ಜ್ಞಾನವಿಷಯಗಳು ಬಾಹ್ಯಗಳಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಅರ್ಥಗಳು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಇರುವುದೇ ಹೊರತು ತಾವೇ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡಲು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವವಿದ್ದ ಹೊರತು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಿಂಹದ ಅನುಭವವು ನಮಗಿದ್ದರೆ ದೇವದತ್ತನು ಸಿಂಹದಂತಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಯೋಗಾಚಾರಮತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರಗಳಾದುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೆಂಬುದೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ತಪ್ಪಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೆಂಬ

ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾರದೂ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಬಾಹ್ಯವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಇರುವುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ii ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿಸುವುದು

ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆಂತ ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ಉತ್ತರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಶಂಕೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದೆಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಮೊದಲು ವಸ್ತು ಇರುವುದು. ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಸ್ಪರ್ಶಕ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಒಂದೇ ಕ್ಷಣದ ಕಾರ್ಯ. ಅನಂತರವೇ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದು. ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದೆಂಬುದನ್ನೇ ವಸ್ತುವು ತನ್ನ ಆಕಾರವನ್ನು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವಾಗ ಜ್ಞಾನವು ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ, ಪಾಪು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ನೋಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಬಿಂಬವಿರುವುದೆಂದು ಊಹಿಸುವಂತೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತಿಫಲನದಿಂದ ಆದಕೃಮುಗುಣವಾದ ವಸ್ತುವು ಬಾಹ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಉಪಯೋಗವು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಫಲನವನ್ನು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲುಂಟುಮಾಡುವುದೆಂಬುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾದ ಉಪಯೋಗವು ವಸ್ತುವಿನ ನಾಶಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇಂದ್ರಿಯ ಸ್ಪರ್ಶಕಮೂಲಕವಾಗಿ ಆಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪುನಃ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಹುಟ್ಟಿರಲಾರದು. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿನ ಆಕಾರದಿಂದ ನಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವು ಊಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂಬುದು ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನೂತನವಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಪುಷ್ಪನಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ಅವನು ಹಿಂದೆ ಸುಡಿದ ಭೋಜನದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಊಹಿಸುವೆವು. ತೆಲಗುದೇಶದವನು ಕನ್ನಡದೇಶಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅವನ ತೆಲಗುಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ ಅವನು ತೆಲಗುದೇಶದಿಂದ ಬಂದವನೆಂದು ಊಹಿಸುವೆವು. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ನೋಡಿದಾಗ ಅವರ ನಡತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಭ್ರಮವಿಶೇಷವು ಕಂಡುಬಂದಾಗ ಅವರೊಬ್ಬರೊಬ್ಬರೂ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಸ್ನೇಹವಿರುವುದೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಊಹಿಸುವೆವು. ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಊಹೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿವುಗಳು. ಹೀಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನದ

ಆಕಾರವನ್ನು ನೋಡಿ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ವಸ್ತುವಿದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು.

ಮೇಲೆಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿದೆಯೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಾಕಾರವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುದು. ಯೋಗಾಚಾರ್ಯನು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೆ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವೂ ಮತ್ತೆ ಇದು ಭೇದವೆಂದೂ ಇದು ಪರಿವೇಂದೂ ತೋರಬರಲು ಕಾರಣವೇನು? ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವಿಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಎಲೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ತಾನು ಕಾಲವಿಕೇಷದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದೋ ಅದು ಆ ಇರುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು. ಬೀಜವಿದ್ದರೂ ಸಸ್ಯವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದರಂತೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಕಾನಿಷ್ಠರೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಮಾತ್ರ 'ಇದು ನೀಲ'; 'ಇದು ರಕ್ತ' ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

iii ಜ್ಞಾನ

ಜ್ಞಾನವು ಅಲಯವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಅಲಯವಿಜ್ಞಾನವು 'ನಾನು' ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವು ನೀಲ ನೊಂದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತು. ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಪರಿಪಕ್ವವಾದ ವಾಸನಾ ಎಂದು ಯೋಗಾಚಾರ್ಯನು ತಿಳಿದಿರುವನು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಆ ಮತದಂತೆ ವಾಸನಾಪರಿಪಾಕವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವ ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಆ ವಾಸನಾ ಎಂಬುದೂ ಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ವಾಸನಾಸಂಕತಿಗೆ ಸೇರಿದುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪರಿಪಕ್ವವಾದ ಒಂದು ಕ್ಷಣಿಕವಾಸನಾಕ್ಕೆ ಪಕ್ವವಲ್ಲದ ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣದ ವಾಸನಾ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಪರಿಪಕ್ವವಲ್ಲದ ವಾಸನಾ ಪಕ್ವವಾದ ವಾಸನಾಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿದಂತಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ ಅಲಯವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪರಿಪಕ್ವವಲ್ಲದ ವಾಸನಾಸಂಕತವು ನಿರಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಎಂಬ ಮತದಂತೆ ಆ ವಾಸನಾ ಒಂದು ಕ್ಷಣದ ವಾಸನಾಸಂಕತಿಯೇ ನಿರಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಪಕ್ವವಾಸನಾವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ನಿರಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಪರಿಪಕ್ವವಾದ ಕ್ಷಣಿಕವಾಸನಾ ಪಕ್ವವಾಸನಾವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲ ಕ್ಷಣಿಕವಾಸನಾಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಪಕ್ವವಾಸನಾವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದ

ಅಪರಂಪತ್ಯವಾಸನಾ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಅಪರಂಪತ್ಯವಾಸನಾಗಳೂ ಪರಿಪಕ್ವ ವಾಸನಾವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುವುದು. ಪರಿಪಕ್ವವಾಸನಾ ಹುಟ್ಟಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವಾಗಬೇಕು ಹೋಗುವುದು. ಎಲ್ಲ ವಾಸನಾಗಳೂ ಪರಿಪಕ್ವವಾಸನಾವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಸಮರ್ಥ ಗಳಾದರೂ ಕಾಲವಿಕೇಷದಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಪ್ರತಿಪದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾದ ವಾಸನಾ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿಸದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ತಲೆದೋರುವುದು. ಹೀಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ಅಶಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಪಕ್ವವಾಸನಾದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬ ಮುಷ್ಕರವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು; ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳು ಕಾಲವಿಕೇಷಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದೆಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವು ವಾಸನಾದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನ ವಾಗುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

iv ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮ

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾಗುವ ಅರ್ಥವು ಅರು ವಿಧ. ಇದರಲ್ಲಿ ಐದು ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಗಳು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಂತರವಾದ ಅರ್ಥವು ಒಂದು ಜಾತೀಯವಾದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸುಖ ನೋಡಲಾದುವು ಸೇರಿರುವುವು. ಈ ಅರು ವಿಧವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಆಲಂಬನ, ಸಮನಂತರ, ಸಹಕಾರ ಮತ್ತು ಅಧಿಪತಿ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಲಂಬನವೆಂಬುದೇ ನೀಲ ನೋಡಲಾದ ಅರ್ಥಗಳು. ನೀಲ ನೋಡಲಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಆಯಾ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನೀಲ ನೋಡಲಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಆಲಂಬನಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವರ್ತಮಾನಕ್ಷಣದ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಆಕಾರವಿಕೇಷವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿದ್ದ ಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ. ಅದುದರಿಂದ ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದ ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ತರಕ್ಷಣದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಮನಂತರಕಾರಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಬೆಳಕು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುವುವು. ಅದುದರಿಂದ ಇವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾಗಿರುವುವು. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇವು ಸಹಕಾರ ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನವು ಇಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸ ಬೇಕೆಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಿಯಮಿಸುವುವು. ಚಕ್ಷುಸ್ಸು ರೂಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು; ಶ್ರೋತ್ರವು ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಈ ರೂಪವಾಗಿ ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯವು ಆಯಾ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ

ದಿಂದಲೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಧಿಪತಿಕಾರಣಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸುಖ ನೋಡಲಾದ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಬಾಹ್ಯವಾದ ರೂಪ ನೋಡಲಾದವುಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನಾಲ್ಕು ಕಾರಣಗಳಿರುವುವು. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವು ತನ್ನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಾನು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವೋ ಸುಖ ನೋಡಲಾದುವು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆಲಂಬನವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಆಕಾರವೆಂತೂ ಇತರ ಕಾರಣಗಳ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಇದು ನಿರಂತರವೂ ಇರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಈ ಆಲಂಬನವಿಜ್ಞಾನವೆಂತಾನೂ ಅತ್ಯಂತೆಂದು ಹೆಸರು.

v ಸ್ವಂಧಗಳು

ಸುಖ ನೋಡಲಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಸ್ವಂಧಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವುವು. ಭೂತಗಳೆಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶ್ರಯವಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸ್ವಂಧವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸುಖ ನೋಡಲಾದುವನ್ನು ಸ್ವಂಧಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವುದರಿಂದ ಅವು ಭೂತಗಳಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶ್ರಯಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಸ್ವಂಧಗಳು ಐದು ವಿಧ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ರೂಪಸ್ವಂಧ, ವಿಜ್ಞಾನಸ್ವಂಧ, ವೇದನಾಸ್ವಂಧ, ಸಂಜ್ಞಾಸ್ವಂಧ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಸ್ವಂಧವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ರೂಪವುಳ್ಳುದೆಂದು ನಿಷ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ವಿಷಯದ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಸಹಿತಗಳಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ರೂಪಸ್ವಂಧವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಭೌತಿಕವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವು ಚೈತ್ಯವೆಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರು ವುವು. ಆಲಂಬನವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನಸ್ವಂಧವೆಂದು ಹೆಸರು. ವಿಜ್ಞಾನಸ್ವಂಧಕ್ಕೂ ರೂಪಸ್ವಂಧಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಸುಖ ದುಃಖಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ವೇದನಾಸ್ವಂಧವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವು ಭೂತ ಸಂಬಂಧವಾದುವುಗಳಲ್ಲ; ಚಿತ್ತಪರಿಣಾಮರೂಪಗಳು. ಇದು ಘಟಿ, ಇದು. ಪಟಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ಸಂಜ್ಞಾ ಸ್ವಂಧವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಘಟಿ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ನಾಮ ಮತ್ತು ರೂಪಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಮವು ಭೂತದ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ರೂಪಮಾತ್ರ ಭೂತದ ಕಾರ್ಯ. ಅದುದರಿಂದ ನಾಮವು ಸ್ವಂಧವೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ರಾಗ, ದ್ವೇಷ, ಕ್ಲೇಶ, ಉಪಶ್ಲೇಷ, ಮದ, ಮಾನ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮಗಳು ವೇದನಾಸ್ವಂಧದ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಇವು ಸಂಸ್ಕಾರಸ್ವಂಧಗಳು ಎನಿಸುವುವು.

vi ತತ್ತ್ವಗಳು

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ದುಃಖವಸ್ತುವೆಂಬುದಾಗಿರುವುವು; ಮತ್ತು ದುಃಖಾಶ್ರಯವಾಗಿರುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಆದಕಾರಣದಿಂದಲೇ

ಇವು ಮುಖವೂಪವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟವೆ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇವು ಪರಿಶ್ಲೇಷವಾಗುವುವು. ಬುದ್ಧಿವಿಗ್ನ ಅಧಿಮತಗಳಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು ನಾಲ್ಕು : ಇವು ಮುಖ, ಸಮುದಾಯ, ನಿರ್ದೋಷ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗ ಎಂಬುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯವೆಂದರೆ ಮುಖಕಾರಣ. ಇದೊಂದು ಪಾಂಥಾಪಿಕವಾದ ಸಂಕ್ಷೇಪ. ಪ್ರತ್ಯಯೋಗಪರಿಬಂಧವೆಂದೂ ಜೇತೂಪ ನಿಬಂಧವೆಂದೂ ಸಮುದಾಯವು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರತ್ಯಯೋಗಪರಿಬಂಧವೆಂದರೆ ಕಾರಣಗಳು ಸೇರಿಸುವುದೆಂದೂ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದೂ. ಜೇತೂಪ :— ಬೀಜದಿಂದ ಅಂಕುರ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬುದು ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಆರು ಧಾತುಗಳ ಸೇರುವಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು ದೇರೆಯಲ್ಲ. ಪೃಥಿವೀಧಾತು, ಅಪ್ಪಧಾತು (ಅಪ್ಪ= ಉದಳ), ತೇಜೋಧಾತು, ವಾಯುಧಾತು, ಆಕಾಶಧಾತು ಮತ್ತು ಮಹಾಧಾತು, ಇವುಗಳೇ ಆರು ಧಾತುಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವೀಧಾತುವು ಅಂಕುರದಲ್ಲಿ ಕಾಂತಿಜ್ವಲನವನ್ನು ಮತ್ತು ಗಂಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಅಬ್ಬಾತುವು ಸ್ವೇತವನ್ನೂ ರಸವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ತೇಜೋಧಾತುವು ರೂಪವನ್ನೂ ಉಷ್ಣ ಭಾಗವನ್ನೂ ಕೊಡುವುದು. ವಾಯುಧಾತುವು ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನೂ ಚಲನವನ್ನೂ ಕೊಡುವುದು. ಆಕಾಶಧಾತುವು ಅದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನೂ ಶಬ್ದವನ್ನೂ ಕೊಡುವುದು. ಮಹಾಧಾತುವು ಯಥಾ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಧಾತುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವಾಗ ಈ ಜಡಧಾತುಗಳಿಂದ ಆಕಿರಿಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಜೇತವೆಂಬ ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಕಾರ್ಯವು ಜೇತವೆಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬುದು ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಧಾತುಗಳು ತಾವು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆಂದು ಎಂದಿಗೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾದರೂ ನಾನು ತೀರಿತೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೆನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಸಂಬಂಧವೇ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಜೇತವೆಂಬ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಇದರಂತೆಯೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವು ಕಾರಣವಿದ್ದರೇ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬ ಅನ್ವಯದಿಂದಲೂ, ಕಾರಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಾರ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸ್ವತೀಕರಣದಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಜೇತವೆಂದರೆ ಬೀಜದಿಂದ ಅಂಕುರವೂ, ಅಂಕುರದಿಂದ ಕಾಂಡವೂ, ಕಾಂಡದಿಂದ ನಾಳವೂ, ನಾಳದಿಂದ ಗರ್ಭವೂ, ಗರ್ಭದಿಂದ ಶೂಲವೂ, ಶೂಲದಿಂದ ಪುಷ್ಪವೂ, ಪುಷ್ಪದಿಂದ ಫಲವೂ ಹುಟ್ಟುವುವು.

* ವಿಧಿಮುಖವಾದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವೆಂದೂ, ನಿರ್ವಿಧಮುಖವಾದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರೇಕವೆಂದೂ ಹೆಸರು.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಜೇತೂಪನಿಬಂಧವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಕಾರಣಗಳೂ ನಾವು ಅಂಕುರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವೆನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ; ಕಾರ್ಯಗಳೂ ನಾವು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಸುವೆನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಕಲಾಪಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಸಂಬಂಧವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಯೋಗಪರಿಬಂಧವೆಂಬುದೇ ದರ್ಶನಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಾಪಕಾರಣವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ. ಜೇತೂಪನಿಬಂಧವೆಂಬುದೇ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ.

ಇದುವರೆಗೂ ಬಾಹ್ಯಕಾರ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಾಯಿತು. ಇದರಂತೆಯೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ † ಕಾರ್ಯಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಯೋಗಪರಿಬಂಧ ಜೇತೂಪ ನಿಬಂಧ ಎಂಬ ಎರಡು ಕಾರಣವುಳ್ಳುವುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಶರೀರವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಯೋಗಪರಿಬಂಧಕಾರಣವು ಜೇತೂಪ :— ಶರೀರವು ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಆರು ಧಾತುಗಳ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವೀಧಾತುವು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಾಂತಿಜ್ವಲನವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಅಬ್ಬಾತುವು ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವೇತವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ತೇಜೋಧಾತುವು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಶ್ವೇತ, ಸ್ವೇತ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು. ವಾಯುಧಾತುವಿನಿಂದ ಶ್ವಾಸ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಉಂಟಾಗುವುವು. ಆಕಾಶಧಾತುವಿನಿಂದ ಶರೀರಾಂತರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವಿಜ್ಞಾನಧಾತುವಿನಿಂದ ನಾನುರೂಪಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು.

ಶರೀರವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜೇತೂಪನಿಬಂಧರೂಪವಾದ ಕಾರಣವು ಜೇತೂಪ :— ಕ್ಷತಿಕವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಥಿರವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ 'ಅವಿಧ್ಯೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಅವಿಧ್ಯೆಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರೀತಿರೂಪವಾದುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಕಿರುಕಿರು 'ನಾಮ' ಎಂಬ ಅಲೆಯವಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದರಿಂದ ನಾಮವೆಂಬುದು ಹುಟ್ಟುವುದು. ನಾಮವೆಂದರೆ ನಾಮಗಳುಳ್ಳ ಶರೀರಕಾರಣಗಳಾದ ಪೃಥಿವೀ, ಅಪ್ಪ, ತೇಜಸ್ ಮತ್ತು ವಾಯು ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು. ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ಶರೀರವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಶರೀರದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇವುಗಳಿಂದ ವಿಷಯಸಂಬಂಧವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು, ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೆ, ಆತ್ಮಿಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಗಳು, ಇವುಗಳಿಂದ ಗರ್ಭವಾದ ಮೊದಲಾದುವು, ತೀರಿತೆಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯಪರಂಪರೆಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು.

ಈ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಕಾರಣಗಳು, ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಾಗ ತಾವು ಕಾರಣಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯಗಳೂ ತಮ್ಮನ್ನೂ ತಾವು

† ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಹೆಸರು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೆಂದರೆ ಶರೀರಸಂಬಂಧ ಎಂದರ್ಥ.

ಕಾರ್ಯಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಶರೀರಸಂಬಂಧವು ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಶೈತನ್ಯಸಂಬಂಧದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಏನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರ್ಯಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ನಿರೋಧಿಸುವ ಉಪಾಯಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಮಾರ್ಗವೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದು. ಇದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವನಾಬಲದಿಂದ ಆಗುವುದು. ಈ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ನಿಸರ್ಗಲಕ್ಷ್ಯಾ ನೋಟವು ಮುಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೆಸರು.

(೪) ವೈಭಾಷಿಕ

ರೂಪ ವೇದಲಾದ ಸ್ವಂಧಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬುದ್ಧನು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಿಗೆ ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯ ಎಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದನೆಂದೂ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳೆರಡೂ ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದ ಸೌತ್ಯಾಂತಿಕರಿಗೆ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಅನುಮೇಯವೆಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದನೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಭಾಷಣವೆಂದು ತಿಳಿದ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ವೈಭಾಷಿಕರೆಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ವೈಭಾಷಿಕರೆಂದರೆ ವಿರುದ್ಧಭಾಷೆಯೆಂದು ತಿಳಿದವರೆಂದರ್ಥ.

ವೈಭಾಷಿಕನೆಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ವಿಭಾಷಾ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ವಿಭಾಷಾ ಎಂಬುದು ಅಭಿಧರ್ಮಮತಾವಿಭಾಷಾ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರು. ಈ ಗ್ರಂಥವು ಕಾತ್ಯಾಯನೀಯತನ ಅಭಿಧರ್ಮ ಜ್ಞಾನಪ್ರಸಂಗಾಶ್ರಮೆಂಬುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗ್ರಂಥದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಮತಕ್ಕೆ ವೈಭಾಷಿಕಮತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳು ವೈಭಾಷಿಕರೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟರು.

i ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿದ್ದ

ವೈಭಾಷಿಕರು ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡುವರು. ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಸೌತ್ಯಾಂತಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಸರ್ವವೂ ಅನುಮೇಯ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿವಶಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ಅರ್ಥವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ನಾವು ವಿಷಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವು ವಿಷಯದ ಆಕಾರದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವುದು. ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಮುಖವನ್ನು ನೋಡಿದ್ದರೆ ಕಪ್ಪಡಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಇದು ಮುಖದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಯಾವಾಗಲೂ ಮುಖವನ್ನೇ ನೋಡಿದ್ದರೆ ಪುರುಷನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ತನಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಮುಖವೆಂಬ

ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನದಿಗತವಾದ ಆಕಾರವು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದಂಟಾದುದೆಂದು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ, ಇದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವೆಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡದೆ ಆಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡಿದಾಗ, ಆ ಆಕಾರವೂ ಪೂರ್ವಾನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸೌತ್ಯಾಂತಿಕನುತದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅರ್ಥವು ಅನುಮೇಯವೆಂದು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದೊಪ್ಪಿದರೆ ಫಲಿತ ಅದು ಅನುಮೇಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವಿಶೇಷ ಏನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಅನುಮೇಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂಬುದೇ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.

ii ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅರ್ಥಗಳು ಗ್ರಾಹ್ಯಾರ್ಥಗಳೆಂದೂ ಅಧ್ಯವಸ್ಯೆಯಾರ್ಥಗಳೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಗ್ರಾಹ್ಯ ರೂಪವಾದ ಅರ್ಥವೇ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯೋಗಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ—ದೇವದತ್ತನೆಂಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯವು ದೇವದತ್ತನೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ತತ್ಕಕ್ಷಣವೇ ಇದು ಏನೋ ಒಂದು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದೇ ಗ್ರಾಹ್ಯಾರ್ಥ. ಈ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ವಸ್ತುವೇ ಅನಂತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೂ, ಶ್ಯಾಮವರ್ಣವುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೂ, ಪಾಚಕವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳದೆಂದೂ, ದೇವದತ್ತನೆಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳದೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಧ್ಯವಸ್ಯೆಯಾರ್ಥವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸವಿಕಲ್ಪಾರ್ಥವೆಂದು ಹೆಸರು.

iii ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ; ಸವಿಕಲ್ಪ

ಅರ್ಥಾನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೆಂದೂ, ಸವಿಕಲ್ಪವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೆಂದರೆ ಕಲ್ಪನಾರಹಿತವಾದುದೆಂದರ್ಥ. ಸವಿಕಲ್ಪವೆಂದರೆ ಕಲ್ಪನಾ ಸಹಿತವಾದುದೆಂದರ್ಥ. ಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಚನೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು, ವಸ್ತುತಃ ಇರುವ ವಸ್ತು ಶುಕ್ತಿಯಾದರೂ, ಅದನ್ನು ರಚನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ರಚಿತವು ಕಲ್ಪಿತವಾದುದು.

ಅದಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಶುಕ್ರಿಯನ್ನು ರಚಿಸುವುದು ಗೃಹಿಸುವಷ್ಟಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಇದೇ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅಸತ್ಯವಾದುವುಗಳೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿದೊಡನೆ ಯೇ ಇದು ಇಂತಹ ಜಾತಿಯ ಪದಾರ್ಥ ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪನಾಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ—ವಸ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯೋಗವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಧೀನ. ಅದು ಪುರುಷಾಧೀನವಾದುದಲ್ಲ. ಪುರುಷನು ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ತನಗೆ ಆ ವಸ್ತುವು ತಿಳಿಯಬಾರದೆಂಬ ಇಷ್ಟವಿದ್ದರೂ ತಿಳಿಯುವನು; ತಿಳಿಯದೇಲೇಂಬ ಇಷ್ಟವಿದ್ದರೂ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಬಂಧರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರನು ಅದರಿಂದ ವಸ್ತು ಪುರುಷಾಧೀನವಾದುದಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಈ ನಾಮಧೇಯವುಳ್ಳುದು, ಈ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದುದು ಎಂಬ ಮೊದಲಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಪುರುಷಾಧೀನವಾದುದು. ಅದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಡುವ ವಿಷಯಗಳು ಕಲ್ಪಿತಪದಾರ್ಥಗಳು. ಅವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ.

iv ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾಪ್ರಮಾಣಭಾಗಗಳು

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿರ್ವಿಕ್ಲಪ್ತಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ, ಸವಿಕಲ್ಪವು ಕಲ್ಪನಾಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ, ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನಾವು ನಿರ್ವಿಕ್ಲಪ್ತಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿಯೂ ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ನಿರ್ವಿಕ್ಲಪ್ತವಾದುದು ವ್ಯಕ್ತವೆಂದೇ ಹೊರತು ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲ. ಅಡಿಗೆಮನೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿರುವ ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡಿ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿ, ಅನಂತರ ಅದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ವಹಿ ಇರುವುದೆಂದು ಊಹಿಸುವುದು ಕಲ್ಪನಾ. ನದೀತೀರದಲ್ಲಿ ಐದು ಹೆಣ್ಣುಗಳಿರುವುದು ಎಂದು ಕೇಳಿದ ಪುರುಷನು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಿದ ನದಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ ನದಿಯನ್ನೂ, ಅದರ ತೀರವನ್ನೂ, ಆ ತೀರದಲ್ಲಿ ಐದು ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನೂ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವನು, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಮಾನದಿಂದಲಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವೂ ಸವಿಕಲ್ಪಗಳು. ಅದರಿಂದಲೇ ಅವು ಅಪ್ರಮಾಣ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಕ್ಷೇಪ ಬರಬಹುದು. 'ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶುಕ್ರ ರಚಿತಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ರ ರಚಿತಜ್ಞಾನಾಂತರ ರಚಿತವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡಲು ಹೊರಟ ಪುರುಷನಿಗೆ ರಚಿತವು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಘಟನೆಂಬ ಸವಿಕಲ್ಪವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಘಟನೆಂಬ ವಸ್ತು ದೊರೆಯುವುದು. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ

ಶುಕ್ರ ರಚಿತಜ್ಞಾನವು ವಿಫಲ; ಅದರಿಂದ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಘಟವಿಷಯಕವಾದ ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಸಫಲವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಅದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿರ್ವಿಕ್ಲಪ್ತವುಳ್ಳವನು ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ತಕ್ಕದ್ದು' ಎಂದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿನೋ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಕ್ಷಮೆ ಹೇಗೆಂದರೆ—ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಮನೆಯ ಪ್ರಭೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಅದು ಮನೆಯೆಂದು ವಿಶ್ವಸ್ತಿಸುವನು. ಅನಂತರ ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಉದ್ಯೋಗಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದವನಿಗೆ ಮೊದಲು ಮನೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಭೆ ಮಾತ್ರ ದೊರಕಿದರೂ, ಅವನು ಆ ಪ್ರಭೆಯನ್ನು ಅವುಸರಿಸಿ ಹೋಗಿ, ಪ್ರಭೆಗೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಮನೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು; ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಮನೆಯೆಂಬ ಸವಿಕಲ್ಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವನು. ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ದೊರಕುವುದು ಪ್ರಭೆಯೇ ಹೊರತು ಮನೆಯಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವು ಫಲವುಳ್ಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಅಲ್ಲ.

v ಅಸತ್ಯಾಪ್ತಿ; ಅತ್ಯಪ್ತಾಪ್ತಿ

ಅಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತು ತೋರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಅಸತ್ಯಾಪ್ತಿ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟು. ಸ್ವಾತಿ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ. ಈ ರೂಪವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಎಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯಮತಗಳಿಗೂ ಸಮವಾಗಬಹುದು. ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆ ಅಸತ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ವೈಭಾಷಿಕ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತು ತೋರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವವನು ಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಆದರೆ ಯೋಗಾಚಾರ್ಯಮತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ವಿಶೇಷವಿರುವುದು. ಯೋಗಾಚಾರ್ಯರು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಜ್ಞಾನವೇ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರುವುದು ಎಂಬುದೇ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಭ್ರಾಂತಿಯು 'ಅತ್ಯಪ್ತಾಪ್ತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ವಾದಗಳು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ನಿರ್ವಿಕ್ಲವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುವುದು.

ಬಾಹ್ಯಾಂತರವಸ್ತುಗಳ ಸ್ಪರ್ಶವೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಕಾಲಾಪಗಳ ಸ್ಪರ್ಶವೂ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕಮತಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ವೈಭಾಷಿಕಮತಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾದುದು.

vi ಅಪೋಹವಾದ

ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾದುದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗೆ ಕಂಡಂತಿ ಶಂಕಿಸಬಹುದು. "ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಇದು ಘಟ' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಗೋಚರಿಸಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಸವಿಕಲ್ಪವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ವಸ್ತುವು ಸವಿಕಲ್ಪವೆಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಪ್ರಮಾಣ" ಎಂದು.

ಈ ಅಕ್ಷೇಪವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಶಬ್ದವು ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಅದು ಸತ್ಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಈ ವಸ್ತು 'ಗೋಚರವಾದ ಹೇಳಲ್ಪಡುವ ಪದಾರ್ಥ' ಎಂದರೆ ಅದು ಗವೀತರವಾದ ವಸ್ತುವಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಅದು ಗೋ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿ ಯಲ್ಲಿ ಗೋ ಎಂಬ ವಸ್ತು ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣವಾಗುವುದು. ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣವನ್ನು ವೆಂದರೆ ಅನುಗತಫರ್ಮರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿದಿರಿಸಿದೆ. "ಅಭಿವ್ಯವಾದ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು" ಎಂದು ಇದರ ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ. ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಆದರಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಲು 'ಗೌ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು 'ಗೌ' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಆ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಗೋವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದು ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿರುವುದು. ಶುಕ್ರಿಯ ದರ್ಶನವಾದ ಕೂಡಲೆ ಆದರಲ್ಲಿ ಏನೋ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ರಚಿತವಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಲು 'ಇದು ರಚಿತ' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅನಂತರ ವಿಶೇಷ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ 'ಅದು ರಚಿತವಲ್ಲ' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಅದು ರಚಿತವಲ್ಲ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದು ಶುಕ್ರ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು 'ಅದು ಶುಕ್ರಿಯೇ ವಾಸ್ತವ' ಎಂದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ತಿಳಿಸದೆ, ಆದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ರಚಿತವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿಷೇಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದು ಶುಕ್ರಿಯೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ದೋಷಿಸುವುದು. ಇದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದವೂ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು, ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಅಪೋಹವಾದವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಶಬ್ದವು ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಈಗಲೇ ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು: ಘಟಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. 'ಇದು ಘಟ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸನ್ನಿರ್ವಹ, ಅನಂತರ ಶಬ್ದ ಸ್ಮರಣೆ, ಅನಂತರ ಈ ಅರ್ಥ ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದು. ಇದು ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವಕ್ರಮ. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸಂಬಂಧೀಕೃತ ಮತ್ತು 'ಇದು ಘಟ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಶಬ್ದ ಸ್ಮರಣೆ ಎಂಬ ವ್ಯವಧಾನ ಇರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಶಬ್ದವೇ ವಿಕಲ್ಪದ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಐದು—ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆ, ನಾಮ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯ ಎಂದು, ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅಭಿವ್ಯವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುವು. ಉದಾ— ಗೋವೆಂಬ ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿವಿಕಲ್ಪವು ಗೋತ್ವವೆಂಬ ಭಿನ್ನಧರ್ಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು. ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆ, ನಾಮ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯವಿಕಲ್ಪಗಳು ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುವು. ಉದಾಹರಣೆ— ಘಟಶಬ್ದಕ್ಕೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಭೇದವಿದ್ದರೂ 'ಇದು ಘಟ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಭೇದವು ಕಂಡುಬರುವುದು.

vii ಅಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿ

ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾದರೂ ಶುಕ್ರ ರಚಿತ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ನಿಶೇಷಸಂಕ್ಷೇಪ ಅನಂತರ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಕಲ್ಪಗಳು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದ ಅಥವಾ ಅಭೇದಭಾವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಲ್ಪಿಸುವುವು. ಶುಕ್ರ ರಚಿತ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭ್ರಾಂತಿ ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ವಿಶೇಷಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅನಂತರ 'ಇದು ರಚಿತವಲ್ಲ' ಎಂಬೀಮುಂತಾದ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವು ವಿಪರ್ಯಯವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣ. ಇದು ಬೌದ್ಧಸಂಪ್ರದಾಯವಾದರೂ ವಿಕಲ್ಪವು ಅರ್ಥಹೀನವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದೇ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭೇದ ವಿಪರ್ಯಯ ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ವಿವೇಕಿಸಬೇಕು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಶಬ್ದವು ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದೂ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ನಿಮಿತ್ತ

i ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರ

i ಬೌದ್ಧಮತದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ಖಂಡನೆ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಕಾರಣ ವಾದವು ಸರ್ವಸಮರ್ಥ ಎಂಬ ಕಲ್ಪದ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಒಂದು ಕಲ್ಪ ಉಂಟಿರುವುದು. ಇದು ವಿಚಾರದ ಒಂದು ನೈಸರ್ಗಿಕ. ಕಾರಣವು ಸರ್ವಸಮರ್ಥವಾದರೂ, ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವ ದೋಷಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಯ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆಯಾಗುವುದು.

ii ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಮಾಹಾರವಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾತ್ಮಕ.

iii ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವೇ ಸಾಧಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅದರ ಅಧಾರದಿಂದ 'ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಮಸ್ತಪ್ರಪಂಚ'ವು ನಿರಾಧಾರವಾಗುವುದು.

iv ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯವಾದರೆ ಸಂವೈತಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರೂ ಅದಿರುವುದಾದರೆ ಅದು ಸರ್ವಶಕ್ತವಾಗಿ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಶಯ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

೨ ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿನ ಉಪಶಮಭಾವ

ಪ್ರಪಂಚಜೀವನ ಅನಿಶ್ಚಿತ. ಈ ಕಾರಣ ಅದರಲ್ಲಿ ನೈರಾಶ್ಯದಿಂದ ಶಾಂತಿ ಅವಶ್ಯಕ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾವವಾದರೆ ಅದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ವಾದವು ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಾರಿ.

೩ ಬೌದ್ಧರು ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಛರು

ಗ್ರೀಕರ ಹಿರಣ್ಮಯಿಸ್ (Heracleitus) ಮತ್ತು ಜೀನೊ (Zeno) ಎಂಬವರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಕೆಲವಂಶಗಳಿರುವುವು. ಅಧುನಿಕರಾದ ಲಾಕ್ (Locke), ಬಾರ್ಕ್ಲೆ (Berkeley) ಹ್ಯೂಂ (Hume) ಮತ್ತು ಕ್ಯಾಂಟ್ (Kant) ಇವರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಭಾವಗಳು ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವುವು. ಮೊದಲು ಮೂರರಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಿಕವಾದದ್ದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ್ದು. ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭಾವಗಳೂ ಕ್ಯಾಂಟ್ ಎಂಬಾತನ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭಾವಗಳೂ ಇರುವುವು.

೪ ಬೌದ್ಧರ ಅನಂತರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಅವಶ್ಯಕತೆ

ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವಂತೆ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧನ ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾದುವು. ಕ್ಷಣಿಕತ್ವದ ಅಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣ, ದುಃಖ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವಗಳು ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವಾಯಿತು. ಈ ತತ್ತ್ವ ಭಾವನೆಯೇ ಹಿಂಬದಿಯಾಗಿರುವ ಜೀವನ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಯಿತು. ತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವಾಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸಾ ಮುಂತಾದುದು ಉಪದೇಶಮಾತ್ರವಾಯಿತು. ಇವಕ್ಕೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಬೆಂಬಲ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಎಂದಿಗೂ ತಲೆದೋರುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೯

ಜೈನಮತ

೧ ಜೈನಮತಸ್ಥಾಪಕರು

ಜಿನನಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಮತಕ್ಕೆ ಜೈನಮತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಜಿನನೆಂದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದ ಪವಿತ್ರಾತ್ಮನು. ಅಂತಹ ಜಿನನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಮಾರುವವರಿಗೆ ಜೈನರೆಂದು ಹೆಸರು. ಜಿನನಿಗೆ ಅರ್ಹನ್, ಚರ್ಚೆ, ತೀರ್ಥಂಕರ, ಪರಮೇಶ್ವರ, ದೀತರಾಗ, ಪರಮಾತ್ಮಾ ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳುಂಟು. ಆದರೆ ಜಿನ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ತೀರ್ಥಂಕರ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಭೇದವಿದೆ. ಕರ್ಮದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾದವನಲ್ಲದೆ ಜಿನರು. ಇಂತಹ ಜಿನರಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ಜನರು ಮಾತ್ರ ಕೃತಯುಗದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥಂಕರರೆನಿಸುವರು. ಈ ತೀರ್ಥಂಕರರೇ ಜೈನಮತದ ಪ್ರವರ್ತಕರು. ಮಹಾವೀರನು ೪ನೆಯ (೨೪ ನೆಯ) ತೀರ್ಥಂಕರನು. ಆತನು ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಇದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಈ ಮತವು ಪ್ರವರ್ತಕರಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ರಚಿತವಾದುದಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರವರ್ತಕರು ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಇಂದ ಮತವನ್ನೇ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಲಾದುವುಗಳಿಂದ ವೃದ್ಧಿಗೆ ತಂದೆಂಬುದೇ ಜೈನರ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಮಹಾವೀರನಿಗಿಂತ ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಮರ್ತ್ಯಗ ಹಿಂದೆ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥನೆಂಬ ತೀರ್ಥಂಕರನೂ, ಅವನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಅರಿಷ್ಟನೇಮಿ ತೀರ್ಥಂಕರನೂ ಇದ್ದರು. ಮಹಾವೀರನಿಗಿಂತ ಎಂಬತ್ತುನಾಲ್ಕುನಾವರ ಮರ್ತ್ಯಗ ಹಿಂದೆ ಅರಿಷ್ಟನೇಮಿಯು ನಿರ್ವಾಣಹೊಂದಿದನೆಂದು ಜೈನಗ್ರಂಥಗಳು ತಿಳಿಸುವುವು. ತೀರ್ಥಂಕರರನ್ನು ಜೈನರು ದೇವರೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವರು.

ಜೈನರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀತಾಂಬರ, ದಿಗಂಬರರೆಂಬ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳುಂಟು. ಇವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತೀರ್ಥಂಕರರು ಆಹಾರವಿಲ್ಲದೆ ಜೀವಿಸುವರೆಂದು ದಿಗಂಬರರೂ, ಆಹಾರದಿಂದ ಜೀವಿಸುವರೆಂದು ಶ್ರೀತಾಂಬರರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾವೀರನ ಗರ್ಭಿಣಿವು ಶ್ರೀತಾಂಬರರು ಹೇಳುವಂತೆ ದೇವಾನಂದಿಯ ಗರ್ಭದಿಂದ ತ್ರಿಶರೆಯ ಗರ್ಭಕ್ಕೆ ತಲೆಬಿಡಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ಧರಿಸಿದ ಸದ್ಭಾವಿಯು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರ ಎಂದೂ, ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ದಿಗಂಬರರು ಹೇಳುವರು. ದಿಗಂಬರರು ಬದುಕಾಲದೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಮತದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ, ಮತ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನೂ, ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿಕೊಂಡರು.

೨ ಜೈನರ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಜೈನರ ಶಾಸ್ತ್ರವು ೧೨ ಅಂಗ, ೧೪ ಪೂರ್ವಗಳೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅವಾರವಾದ ಗ್ರಂಥಾಂತೆಯು ಖಿಲವಾಗುತ್ತ ಬಂದು ಕೆಲಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿವೆ ಎಂದು ಜೈನರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಚಾರ, ಸೂತ್ರಕೃತ, ಸ್ಥಾನ, ಸಮವಾಯು, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿ, ಜ್ಯಾತೃಧರ್ಮಕಥಾ, ಉಪಾಸಕಾಧ್ಯಾಯನ, ಅಂತಕೃದ್ವಚ, ಟೀಕವಾದಿಕವಚ, ಪ್ರಶ್ನವ್ಯಾಕರಣ, ವಿವಾಹಸೂತ್ರ, ದೃಷ್ಟಿವಾದ ಎಂಬುವು ದನ್ನೆರಡು ಅಂಗಗಳು. ಇವುಗಳ ಸಾರಸಂಗ್ರಹರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ಮೊದಲನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸಕಾದಿಯಿಂದ ರಚಿತವಾದ ತತ್ತ್ವಾರ್ಥಾಧಿಗಮಸೂತ್ರವೆಂಬುದು ಪುರಾತನ ವಾದುದು.

ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಜೈನಗ್ರಂಥಗಳು ರಚಿತವಾಗಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರಮವಾಗಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುವುಗಳೆವೆಂದರೆ—ನೇಮಿಚಂದ್ರನ ಗೋಮಟಸಾರ, ತಿಲೋಕ ಸಾರ, ಲಬ್ಧಿಸಾರ, ದ್ರವ್ಯಸಂಗ್ರಹ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೫೦), ಮಲ್ಲಿಜೇಠನ ಸ್ಯಾದ್ವಾದಮಂಜರಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೯೨), ಸಿದ್ಧಸೇನವಾಕರನ ಸ್ವಾಯಾಂವತಾರ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೫೩೩), ಪ್ರಭಾಚಂದ್ರನ ಪ್ರಮೇಯಕಮಲಮಾರ್ಕಾಂಡ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೨೫), ಅನಂತವೀರ್ಯನ ಪರಿಣಾಮಮುಖಪತ್ರಲಭ್ಯವೃತ್ತಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೬೯), ಜೇಮಚಂದ್ರನ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೮೮-೧೧೭೨), ದೇವಸೂರ್ಯನ ಪ್ರಮಾಣನೆಯತತ್ತ್ವಾರ್ಥಕಾಲಂಕಾರ, ವಿದ್ಯಾಸಂದನ ಶೋಕವಾರ್ತಿಕಾ, ಸ್ವಾಯಕುಮುದಚಂದ್ರೋದಯ, ಅಪ್ಪಸಹಸ್ರೀ, ಅಕಲಂಕನೇ ಸ್ವಾಯವಿವಿಕ್ತಯಾಲಂಕಾರಾಟವಾರ್ತಿಕಾ, ಜಿನಸೇನನ ಮಹಾಪುರಾಣ, ರವಿಜೇಠನ ಸದ್ವಪುರಾಣ, ಪೂಜ್ಯಪಾದನ ಸರ್ವಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿ, ಕುಂದಕುಂದನ ಪಂಚಾಸ್ತಿಶಾಯಸಮಯಸಾರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು.

೩. ಜೈನಮತದ ಸಂಗ್ರಹ

ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಸ್ತುವೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ವಿವಕ್ಷೆಯು ಭೇದದಿಂದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವುದು. ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಏಳು ಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳದೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಪ್ತಭಂಗವಾದೆಂದು ಹೆಸರು.

ಪದಾರ್ಥಧರ್ಮಸ್ವರೂಪಕೃಮಗುಣವಾಗಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಒಂದೊಂದು ಭಾಗ (ಧರ್ಮ) ವಸ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ನಿಯಮವೆಂದು ಹೆಸರು.

ವಸ್ತುಗಳು ಜ್ಞಾನಾಂತರಿಕವಾಗಿರುವುವು. ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮನೇ ಜೀವನ್ತು. ಮಿಕ್ಕ ವಸ್ತುಗಳು ಅಜೀವವದಾರ್ಥಗಳು. ಅಜೀವವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಜಡವಸ್ತುವು ಪರಮಾಣುಗಳೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಪರಮಾಣುವು ಬೇಕಾದ ಪರಿಮಾಣವನ್ನೂ ಗುಣಭೇದವನ್ನೂ ಹೊಂದಲಾರವಾದುದು. ವಸ್ತುಗಳು ಸರ್ವಥಾ ಜ್ವಲಿತಗಳಲ್ಲ. ಜ್ವಲಿತವೆಂಬುದರ ನಿರ್ಣಯವು ಅಶಕ್ಯವಾದುದು.

ತತ್ತ್ವಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ್ವಾರಕ್ಕೆ ಸಮಗ್ರಚಿಂತನೆಯ ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕೂಲ ವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾದರ್ಶನ. ಈ ಮಿಥ್ಯಾದರ್ಶನವು ಸಂಸಾರಪರಂಪರೆಗೂ ರತ್ನತ್ರಯವು ಮುಕ್ತಿಗೂ ಕಾರಣಗಳು. ಸಮಗ್ರಚಿಂತನ, ಸಮಗ್ರಾನ್ತ, ಸಮಗ್ರಾಂತಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿಗೆ 'ರತ್ನತ್ರಯ' ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಜೀವನು ಈ ರತ್ನತ್ರಯವನ್ನು ವೃದ್ಧಿಗೆ ತಂದು ಅದರ ಪ್ರಕರ್ಷಕೆಯಿಂದ ಕರ್ಮವಾಶವಿಮುಕ್ತನಾಗಿ ಮುಕ್ತ ನಾಗುವನು.

೪ ಜೈನಮತದ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ನಿರೂಪಣ

(೧) ಪ್ರಮಾಣನಿರೂಪಣ

ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ನಿರೂಪಣವು ಉದ್ದೇಶ, ಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಅಧೀನವಾದುದು.

i ಉದ್ದೇಶ

ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವೆವೋ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ 'ಉದ್ದೇಶ' ಎಂದು ಹೆಸರು.

ii ಲಕ್ಷಣ

ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವು ಸಾಧಕವೋ ಅಂತಹ ವಸ್ತುವಿಗೆ 'ಲಕ್ಷಣ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ, ಅಸ್ವರೂಪಭೂತಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಉಪಶ್ಚವು ಅಗ್ನಿಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬುದು ಸ್ವರೂಪಭೂತಲಕ್ಷಣ. ಉಪಶ್ಚವು ಅಗ್ನಿಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವುದಾಗಿ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಉದಕ ಮೊದಲಾದ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಪಡಿಸುವುದು. 'ದಂಡವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಇತರ ಮನುಷ್ಯರಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಪಡಿಸುವುದು. ದಂಡವು ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣ ಎನಿಸುವುದಾದರೂ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದ್ದವಾದಕಾರಣ ಅದು ಅಸ್ವರೂಪಭೂತಲಕ್ಷಣ.

ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಸಂಭವವೆಂದು ಲಕ್ಷಣಮೊಳಕು ಮೂರು ವಿಧ. ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವೆವೋ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಕೆಲವು

ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಲಕ್ಷಣವಿರುವುದಾದರೆ ಅಂತಹ ಲಕ್ಷಣವು ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ರೋಷವುಳ್ಳದ್ದಾಗುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ—ಗೋವಿಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವರ್ಣವು ಲಕ್ಷಣ. ಎಲ್ಲ ಗೋವುಗಳೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವರ್ಣವುಳ್ಳವಾದುದರಿಂದ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಲಕ್ಷಣವು ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ವಿಧಿಸಿದ ಭಿನ್ನವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅಂತಹ ಲಕ್ಷಣವು ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ರೋಷವುಳ್ಳದ್ದಾಗುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ—ಗೋವಿಗೆ ಪಶುತ್ವವು ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಪಶುತ್ವವು ಗೋವುಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಲಕ್ಷ್ಯಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಸಂಭವರೋಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾಹರಣೆ—ಕೊಂಬಿನುವಿಕೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಲಕ್ಷಣ. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಕೊಂಬು ಇರುವುದು ಅಸಂಭವವಾದುದರಿಂದ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ.

iii ಪರೀಕ್ಷಾ

ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನೇಕ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಬಲಾಬಲಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ 'ಪರೀಕ್ಷಾ' ಎಂದು ಹೆಸರು.

iv ಪ್ರಮಾಣಲಕ್ಷಣ

ಸಂಶಯ ವಿಪರ್ಯಯ ಅನೃತ್ಯವನಾಯ ಮತ್ತು ಅನಿಶ್ಚಯ ಇವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಶಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾಹರಣೆ—ಮುಂದೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೇ ಪುರುಷನೋ? ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಪರ್ಯಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾಹರಣೆ—ಶುಕ್ಲ ಯನ್ನು ನೋಡಿ ರಜತವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. 'ಅದೇನೋ?' ಎಂಬ ರೋಷವಾದ ನಿರ್ಭರವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನೃತ್ಯವನಾಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾಹರಣೆ—ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವವನಿಗೆ ಹುಲ್ಲಿನ ಸ್ಪರ್ಶದ ಜ್ಞಾನ ಕೆಲೆ ಮುಂತಾದುದು. ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಕಾರಣ ಇದು ಸಂಶಯವಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಶ್ಚಯವಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ ವಿಪರ್ಯಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಸ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥರೋಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ ಎನಿಸುವುದು.

v ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದ ಫಲ

ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಮಿತಿಯೇ ಫಲ. ಆದಕಾರಣ ಪ್ರಮಿತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಕರಣವೆನಿಸುವುದು.

ಪ್ರಮಿತಿಯೆಂದರೆ ಸ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಪ್ರಮಿತಿಗೆ ಕರಣವಾಗುವ ವಸ್ತುವೂ ಅಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದೇಳು, ಅಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಲ್ಲದ

ಕರಣವು ಅಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಾದ ಪ್ರಮಿತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂಬುದು ವಿರುದ್ಧಭಾಷಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮತಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಂತೆ ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರಮಿತಿಗೆ ಕರಣಗಳಾಗಲಾರವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಅಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲ. ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಿತಿಯ ಕರಣವೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಜ್ಞಾನವು ದೀಪದಂತೆ ತನ್ನನ್ನೂ ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕಾರಣಗಳಾದರೂ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯೆಂದೂ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಒಂದು ಘಟನನ್ನು ನೋಡಿದ ಅನಂತರ ಪುನಃಪುನಃ ಮತ್ತೆ ವಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದಂತೆ 'ಇದು ಘಟ, ಇದು ಘಟ' ಎಂದು ಹುಟ್ಟಿನ ಜ್ಞಾನವೆಂಬಂತೆ ಭಾರಾವಾಹಕ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಭಾರಾವಾಹಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಪದಾರ್ಥದ ಪ್ರಮಿತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ದ್ವಿತೀಯಾದಿಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದು. ಅದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಪ್ರಮಿತಿಗೆ ಕರಣ. ಆದಕಾರಣವೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ. ಇತರ ಜ್ಞಾನಗಳು ಕರಣಗಳೂ ಅಲ್ಲ; ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಈಗ ನೋಡುವುದು, ಅನಂತರ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಬಿಟ್ಟು ಪುನಃ ಅದನ್ನೇ ನೋಡುವುದು, ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭಾರಾವಾಹಕವಾದ ದ್ವಿತೀಯಾದಿಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನವು ವಿಶಾಮಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಮತಾಂತರವರು ವಸ್ತುವಿನ ವಿಕೀರ್ಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ 'ಅದು ಇದೆ' ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ವಸ್ತುವಿನ ವಿಕೀರ್ಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

vi ಜ್ಞಾನಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರ

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂದರೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವಿಕೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದೆಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ವಿಧವಾದ ಸಾಮಗ್ರಿ ಇರುವುದು. ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಏನು ಸಾಮಗ್ರಿ ಬೇಕೋ ಅದೇ ಸಂಶಯ ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನಹುಟ್ಟುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಪತ್ಯಕ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ಮೊದಲಾದುದು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ವಿವೇಕಿಸಲು ಜ್ಞಾನಸಾಮಗ್ರಿ ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ

ಕಾರಣವಿರಲೇಕು. ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಸಂಶಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವು ಕಾರಣ. ಇದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಗುಣವು ಕಾರಣವಾಗಿರಲೇಕು. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮಾಣವು ಅದರ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಗುಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮಾಣವು 'ಸರತಃ' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. 'ಸರತಃ' ಎಂದರೆ ಸರತಂತ್ಯವಾಗಿರುವುದೆಂದರ್ಥ.

ಜ್ಞಾನಪ್ರಮಾಣವು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದೆಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮಾಣವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗಿರುವ ಪರಿಚಯವೇ ಕಾರಣ. ನಮಗೆ ನಿರಂತರ ಪರಿಚಯವಿರುವ ಸಾವು ವಾಸಮಾಡುವ ಮನೆ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮಾಣವು ಮಾತ್ರ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ನೋಡದಿರುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಲವಿದೆಯೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಆ ಜಲಜ್ಞಾನವು ನಮಗುಂಟಾಗದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನಂತರವೇ ನಮಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಲಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗದೋ, ಅದು ಬಿಸಿಲು ಕುಮರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಲಭ್ರಾಂತಿಯೋ, ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ಆ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಜಲವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೂಚಕವಾದ ಶೈಶವಮಾರುತ್ಯ, ಕಮಲ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ದರ್ಶನವುಂಟಾದಲ್ಲಿ ಆ ಜಲಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವೆವು. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮಾಣವು 'ಸೃತಃ' ಆಗುವುದೆಂದೂ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮಾಣವು 'ಸರತಃ' ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು.

ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ತನ್ನನ್ನೂ ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶ ಪಡಿಸುವ ಸವಿಕಲ್ಪವಾದ ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮತ್ತು ತನ್ನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿರ್ಧರವಾಗುವುದು.

vii ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನ

ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಲವಾಗಿಯೂ, ವಿಶದವಾಗಿಯೂ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ—'ಇದು ಘಟ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಂವ್ಯಾವಿಕಾರಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸ್ಪೃಶ್ಯ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ, ತರ್ಕ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದದಿಂದಂಟಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲ; ವಿಶದವಲ್ಲ; ಮತ್ತು ನಿರ್ಮಲವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಪರೋಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೆಸರು.

viii ಜ್ಞಾನಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತವಿವರಣೆ

ಭ್ರಾಂತಿಯಿಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವು ತಪ್ಪಾದ ವಿಕಲ್ಪ ಉಳ್ಳದಾದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾದುದಿಲ್ಲ; ಪ್ರಮಾಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಲ್ಲದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ, ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸವಿಕಲ್ಪವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಸತ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಿಂದಂಟಾಗುವ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಬೌದ್ಧರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಕಾರಣವು ಕಾರಣವೆನಿಸಲು ತಾನಿರುವಾಗ ಕಾರ್ಯವಿರುವುದೂ, ತಾನಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಕಾರ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದೂ ನಿಮಿತ್ತ. ಅರ್ಥ-ಕಲ್ಪ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥವಿದ್ದರೂ ಬೇಕು ಮುಂತಾದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಿದೇ ಇರಬಹುದು. ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದು.

ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಲು ಅದು ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಅಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೂ ಪ್ರಮಾಣ ಎನಿಸುವುದು. ಇಷ್ಟಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ತನ್ನಿಂದಲೇ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ತನ್ನಿಂದ ತಾನು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಿದ್ದರೂ ಹೇಗೆ ತನ್ನನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇತರ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗಲೂ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಹೇಗೆ ದೀಪವು ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲವಾದರೂ ಅವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ವಿಷಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಘಟಜ್ಞಾನವು ಘಟವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಪಟಜ್ಞಾನವು ಪಟವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನದ ಯೋಗ್ಯತೆಯೇ ಕಾರಣ. ಈ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಆ ಜ್ಞಾನದ ಆವರಣ (ವೋಷ) ಗಾತ್ರದಿಂದಂಟಾದ ಶಕ್ತಿ. ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷೇತ್ರಯಾಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಆ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ದೀಪವು ಘಟ ಮೊದಲಾದ

ವಿಷಯಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯಾಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯ ಮೊದಲಾದುವು ವಿಶಲ್ಪಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಸವಿಕಲ್ಪವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಶಲ್ಪಗಳು ಸತ್ಯವಾದುವುಗಳು.

ix ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿರ್ವಹಣೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿರ್ವಹಣೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಫಲಿತವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವ ನೇರಿಯಲ್ಲಿ ಫಲಿತವು ಇದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಚಕ್ಷುಸ್ಸೇ ಫಲಿತವಿರುವ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅದರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವಾಗಿ ಫಲಿತಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಸಂಯಮ. ಚಕ್ಷುಸ್ಸೆಂಬುದು ಗೋಚರದಿಂದ ಅತಿರಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಗೋಚರವು ವಿಷಯ ಇರುವ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿರ್ವಹಣೆ ಎಂಬುದು ಸಂಭಾವಿತವೇ ಆಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಾಂವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅದು ಸ್ವಲ್ಪಮಾತ್ರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಂವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೆನಿಸುವುದು. ಇದು ಅವಗ್ರಹ, ಈಶಾ, ಅವಾಯ ಮತ್ತು ಧಾರಣಾ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನಾನಂತರ ವಸ್ತುವು ಇರುವುದೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ 'ಅವಗ್ರಹ' ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅವಗ್ರಹಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವು ಮನುಷ್ಯನಾಗಿರುವುದೇ ? ಅಥವಾ ಮೋಟುಮರವಾಗಿರುವುದೇ ? ಎಂಬುದೇ ರೂಪವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಈಶಾ' ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ತರುವಾಯ ಅನನು ಮನುಷ್ಯನೇ ಸರಿ ಎಂದು ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಅವಾಯ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅನಂತರ ಅದೇ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಮರೆಯದಿರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಧಾರಣಾ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾದ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಮುಂದೆ ಮುಂದೆ ನೂತನ ನೂತನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳು.

ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸ್ಪರ್ಶ, ರಸ, ಛಾ, ಚಕ್ಷು, ಮತ್ತು ಶ್ರೋತ್ರ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಅಂದ್ರಿಯ ಎಂದರೆ ಈತಂದ್ರಿಯ. ಇದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಂವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇಂದ್ರಿಯಾಂದ್ರಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳೆರಡೂ ರೋಕವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಾಂವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳೆಲ್ಲ.

ಮಸ್ತಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇವು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಗಳು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಾಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಗಳು ಮಹಿಜ್ಞಾನದ ಭೇದಗಳು.

ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಇದು 'ವಿಕಲ' ಎಂದೂ 'ಸಕಲ' ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ವಿಕಲವೆಂಬುದು ವಸ್ತುವಿನ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದೂ ಅವಧಿಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ, ಮನಃಸರ್ವಯಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಅವಧಿಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ರೂಪವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಮನಃಸರ್ವಯ ಎಂಬುದು ಇತರರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ವಿಧಗಳುಂಟು.

ಸಕಲವೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಸಕಲ ದ್ರವ್ಯಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕೇವಲಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಹೆಸರುಂಟು. ಕೇವಲಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅವಧಿ ಮನಃಸರ್ವಯಜ್ಞಾನಗಳೂ ಇಂದ್ರಿಯಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಅದರಿಂದ ಇವುಗಳೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎನಿಸುವುವು. ಯಾವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದುದೋ ಅದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದೇ, ಈ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಅತಿಂದ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾಗುವುವು. ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳೂ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಜನನಿಗೆ ಗೋಚರವುವುವು. ಅನುಮಾನದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ವಸ್ತುವು ಯಾರಾಗಾದರೂ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದೋ ಹಾಗೆ ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದಾದ ಸಕಲ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಯಾರಾದರೂ ಒಬ್ಬನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯಗಳಾಗುವುವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅಂಥವನೇ ಸರ್ವಜ್ಞನು. ಇವನಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ, ಕಾಲದಿಂದ ವ್ಯವಹಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ, ಬಹು ದೂರ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಗೋಚರವುವುವು. ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಪುರುಷನನ್ನೇ ಜನನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜನನ ವಿದೋಷೀ. ಅವಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞ. ಅವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನ, ಮೋಹ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಮೊದಲಾದ ಮುಖಗಳು ದೋಷಗಳುಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞರಾಗಲಾರದು. ಈ ಜನನ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಅವಧಿ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಭೇದಗಳಿರುವುವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

x ಪರೋಕ್ಷಪ್ರಮಾಣ

ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುದು. ಇದು ಸ್ಕೃತಿ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞ, ತರ್ಕ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅಗಮ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಪರೋಕ್ಷ

ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆಗೆ ಕಾರಣ. ಅನುಭವ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆಗಳಿಂದ ತರ್ಕವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆಗಮಕ್ಕೆ ಶಬ್ದ ಶ್ರವಣ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತಜ್ಞಾನಗಳು ಕಾರಣ. ಲಿಂಗದರ್ಶನ ಮೊದಲಾದುವು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

(i) ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ

ಹಿಂದೆ ಅನುಭವಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಷಯವನ್ನು 'ಅದು' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:- 'ಆ ದೇವದತ್ತನು' ದೇವದತ್ತನು ಹಿಂದೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹಾಗೆಯೇ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದರಿಂದ 'ಆ ದೇವದತ್ತನು' ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಎನಿಸುವುದು. ವಿಷಯವು ಪೂರ್ವಾಪುರ್ವಕವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕಾರಣವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ 'ಧಾರಣಾ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಧಾರಣೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರ್ಹವಾಗುವನು. ಧಾರಣೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕಾರಣವಾದರೂ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ವಿಷಯಭೇದಗಳುಂಟು. ಧಾರಣೆಯು 'ಇವನು ದೇವದತ್ತನು' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇವನು ಎಂದರೆ ವರ್ತಮಾನದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿರುವವನೆಂದರ್ಥ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ 'ಆ ದೇವದತ್ತ' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. 'ಆ' ಎಂಬುದು ದೇವದತ್ತನಿಗಿರುವ ಹಿಂದಿನ ದೇಶಕಾಲದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಅದರಿಂದ ಸ್ಮರಣೆಯು ಧಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯದಿದ್ದ ವಿಷಯವಿಶೇಷವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವುದು.

(ii) ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆ

ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹುಟ್ಟಿನ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:- ಇವನು ಅದೇ ಜನದತ್ತನು; ಇಲ್ಲಿ 'ಇವನು' ಎಂಬುದು ಅನುಭವ. 'ಅದೇ' ಎಂಬುದು ಸ್ಮರಣೆ. ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಜನದತ್ತ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆ. ಇದು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಜನದತ್ತನಿಗೂ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಜನದತ್ತನಿಗೂ ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಕೆಲವುನೇಳೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆಯು ಹಿಂದೆ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಉದಾ:- 'ಇದು ಅದೇ ಕೀಕವು'.

ಕೆಲವರು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆಯ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅನುಭವವು ಕಾಲಾಂತರದ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆಯನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆಯು ಕೇವಲ ಅನುಭವವೂ ಅಲ್ಲ; ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ

ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆಯ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆ ಆಗುವುದೆನ್ನುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಅದು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದುದೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪವಾದುದು ಸಾಧಿಸಲೋಸುಗ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಯಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು:- (ಬರೀ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದಿರುವ ಪದಾರ್ಥವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಅಂಜನ ಹಟ್ಟಿಕೊಂಡೆ ಕಾಣುವುದು. ಇದೇಂತೆಯೇ ಬರೀ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭೇದವು ಗೋಚರವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸ್ಮರಣೆಯ ಸಹಾಯ ಒದಗಲು ಅದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆಯು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡೇ ನಿರ್ವಹವಾಯಿತು' ಎಂದು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಾವಿರಾರು ಸಹಾಯಗಳು ಒದಗಿದರೂ ಇಂದ್ರಿಯವು ತನಗೆ ಅಯೋಗ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಸಹಾಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದರೂ ಚಕ್ಷುರಿದ್ರಿಯವು ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ರಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಎಷ್ಟು ಸಹಾಯ ಒದಗಿದರೂ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಅನುಭವವಿದ್ದವಾದ ಕಾಲಾಂತರವನ್ನು ವಿನಿಧ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ವಸ್ತುವು ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಇಂತಹ ವಸ್ತುವಿನ ಗ್ರಹಣವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡಲು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ಸಾದೃಶ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆಯು ಉಪಮಾನವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ವರ್ತಮಾನವಾದ ಈ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆಯು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ.

(iii) ತರ್ಕ

ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ತರ್ಕ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಭೂತವರ್ತಮಾನಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡುವುದು. ಉದಾ:- ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು. ಅನೇಕಸಲ ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದಲೂ, ಎಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದಲೂ, ಕಾಲತ್ರಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದು. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಸ್ಮರಣೆ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತೆ, ಈ ಮೂರರ ಸಹಾಯವೂ ಇರುವುದು. ಅದರಿಂದ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ತರ್ಕವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವುದು.

ಬಾಹ್ಯರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಶ್ವವು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಅಯುಕ್ತವಾದುದು. ಅವರು ವಿಶ್ವವನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವರು. ಅಪ್ರಮಾಣವಾದ ವಿಶ್ವವು ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು.

(iv) ಅನುಮಾನ

ಧೂಮವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಆಗ್ನಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ 'ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕೇವಲ ಸಾಧನಜ್ಞಾನವೇ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಕೇವಲ ಸಾಧನಜ್ಞಾನವು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಅದು ಸಾಧ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು. ಅನುಮಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ಕೃತಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆತ್ತು ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕಾರಣವಾಗುವುವು. ಯಾವುದು ತನ್ನ ಸಾಧ್ಯದೊಡನೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳದೋ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಯಾವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಬಾಧಿತವಲ್ಲದೋ, ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವ ವಾದಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಷಯವಾಗಿರುವುದೋ ಮತ್ತು ಸಾಧನಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಸಂದೇಹ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದೋ ಅದು ಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ಬಾಧಿತವಾದ 'ಮೃತ್ಯು ಶೀತ' ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸಮ್ಯಕ್ವಾದ ವಿಷಯದ ಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಕೃತವಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಪುನಃ ಸಾಧನಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅನುಮಾನವು ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಇತರರ ಉಪದೇಶವನ್ನೇರಿತನದ ತಾನೇ ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಆಗ್ನಿಯಿರುವುದೆಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪುನಃ ಪರ್ವತ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡಿ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅನಂತರ ಆಗ್ನಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ 'ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ, ಸಾಧನ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಅಂಗಗಳು ಉಂಟು. ಧರ್ಮಯೆಂಬುದು ಸಾಧ್ಯವುಳ್ಳ ಸ್ಥಳವು. (ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಗಳ ಅರ್ಥವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದು.) ಪರೋಪದೇಶದಿಂದ, ಎಲ್ಲಿ ಸಾಧನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಅದಕ್ಕೆ 'ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನ' ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ಪರ್ವತವು ಧೂಮ ಉಕ್ಕುವುದಾದ್ದರಿಂದ ಆಗ್ನಿಯುಳ್ಳದು' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದನಾಗಿ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಿಚಾರವು ಹುಟ್ಟಿ, ಅನಂತರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುವುದು ಮತ್ತು ಅನುಮತಿಯೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನವೆನಿಸುವುದು.

ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಧವಾದ ಅನುಮಾನಗಳೂ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಾರವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಸಾಧನವು ಹೇತುವೆನಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಬಾಹ್ಯರು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ

ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರುವುದು, ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದಿರುವುದು ಎಂದು ಸರಿಯಾದ ಹೇತುವಿಗೆ ಮೂರು ಲಕ್ಷಣಗಳುಂಟು ಎನ್ನುವರು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕೃತ್ರಿಕವು ಹುಟ್ಟಿದುದನ್ನು ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಹೂರ್ತಕ್ಕೆ ಶಕಟವು ಉದಯಿಸುವುದೆಂದು ಊಹಿಸುವೆವು. ಇಲ್ಲಿ ಕೃತ್ರಿಕಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು ಹೇತು; ಶಕಟವು ಉದಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರಬೇಕೆಂದು ನಿಯಮಮಾಡುವುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.

ವಿಧಿರೂಪವೆಂದೂ, ಪ್ರತಿಷೇಧರೂಪವೆಂದೂ ಹೇತುವು ಎರಡು ವಿಧ. ವಿಧಿರೂಪ ಹೇತುವು ವಿಧಿಸಾಧಕವೆಂದೂ, ಪ್ರತಿಷೇಧಸಾಧಕವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ವಿಧಿಸಾಧಕ ಎಂಬುದೂ ಅನೇಕ ವಿಧ—(೧) ಈ ಹೇತುವು ಕೆಲವುನೇಳೆ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಉದಾ:—'ಈ ಪ್ರದೇಶವು ಮಟ್ಟಿಯುಳ್ಳದು, ಧೂಮವಿರುವುದರಿಂದ,' ಇಲ್ಲಿ ಧೂಮವು ಮಟ್ಟಿಯ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಹೇತುವಾಗಿರುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಇದು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ವಿಧಿಸಾಧಕ ಹೇತುವು. (೨) ಕೆಲವುನೇಳೆ ಹೇತುವು ಕಾರಣ ರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಉದಾ:—'ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಬರುವುದು, ವಿಶಿಷ್ಟ ಮೇಘವಿರುವುದರಿಂದ,' ಇಲ್ಲಿ *ವಿಶಿಷ್ಟ ಮೇಘವೆನ್ನುವುದು ಮಳೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು. ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಊಹಿಸಲು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ಒಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂಚೆ ಹೊಂದುವ ಒಂದು ಅವಸ್ಥಾವಿಕೇಶದಿಂದ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇತುವಾಗಿ ಇರುವುದು. (೩) ಕೆಲವು ನೇಳೆ ಹೇತುವು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವಿಕೇಶವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ:—'ಇದು ವೃಕ್ಷ; ಮಾವಾಗುವುದರಿಂದ,' ಇಲ್ಲಿ 'ಮಾವು' ಎಂಬುದು ವೃಕ್ಷವಿಕೇಶ. ಆದಕಾರಣ ಅದು ವೃಕ್ಷಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾಗುವುದು. (೪) ಕೆಲವುನೇಳೆ ಹೇತುವು ಮೊದಲು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ:—'ಮುಂದೆ ಶಕಟವು ಹುಟ್ಟುವುದು, ಕೃತ್ರಿಕವು ಈಗ ಹುಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ,' ಇಲ್ಲಿ ಕೃತ್ರಿಕವು ತಾನು ಮೊದಲು ಕಂಡು ಬಂದು ಅನಂತರ ಬರುವ ಶಕಟವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. (೫) ಕೆಲವುನೇಳೆ ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ:—'ಈ ಹಣ್ಣು ರೂಪವುಳ್ಳದು; ರಸವುಳ್ಳದಾದ್ದರಿಂದ,' ಇಲ್ಲಿ ರೂಪರಸಗಳೆರಡೂ ಹಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗಿರುವುವು. ಈ ಎಲ್ಲ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಗ್ನಿಯೇ ಮುಂತಾದ

* ಮಳೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನ ಮೇಲಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮೇಘವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಭಾವವೆಂದಾಗಲೇ ಸಾಧಿಸಲ್ಪಡುವುದಾದರೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹೇತುವಿಗೆ ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಹೇತುವೆಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಹೇತುವೇ ಕೆಲವುಗಳಿಗೆ ನಿಷೇಧಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ಉದಾ:- 'ಇದು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ; ಇದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೆಂದೆ.'

ಪ್ರತಿಷೇಧರೂಪವಾದ ಹೇತುವು ವಿಧಿಸಾಧಕವೆಂದೂ, ಪ್ರತಿಷೇಧಸಾಧಕವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. 'ಈ ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇರುವುದು; ಕೆಟ್ಟತನವಿಲ್ಲವಾದುದೆಂದೆ.' ಇದು ವಿಧಿಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರತಿಷೇಧಹೇತುವು. 'ಇಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿಲ್ಲ; ಅಗ್ನಿಯಿಲ್ಲದಿರುವುದೆಂದೆ' ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಷೇಧಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರತಿಷೇಧಹೇತುವು.

(v) ದುಷ್ಟಹೇತುಗಳು (ಹೇತುಭ್ರಾತೃಗಳು)

ಹೇತುಬ್ರಹ್ಮಣೀಕವಾಗಿ ಹೇತುವಿನಂತೆ ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ದುಷ್ಟಹೇತುವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನೇ 'ಹೇತುಭ್ರಾತೃ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುವರು. ಇದು ಅಸಿದ್ಧ, ವಿರುದ್ಧ, ಅನೈಕಾಂತಿಕ ಮತ್ತು ಅಕಂಚಿತ್ಕರ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಅಸಿದ್ಧವು ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧ ಎಂದೂ, ಸಂದೇಹಾಸಿದ್ಧ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. 'ಶಬ್ದವು ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳುದು; ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದೆಂದೆ' ಎಂಬುದು ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧ ಹೇತುವಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಶಬ್ದವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಈ ಹೇತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂದೇಹಾಸಿದ್ಧಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ:- ಮಂಜೋ ಧೂಮವೇ? ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧೂಮದಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಧೂಮವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಇದು ಸಂದೇಹಾಸಿದ್ಧವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಾದರೆ ಅದು ಅನೈಕಾಂತಿಕಹೇತುವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಕಡೆ ಇರುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಅಥವಾ ಹಾಗಿರುವುದೆಂದು ಸಂದೇಹವಿವರವಾದರೂ ಹೇತುವು ಅನೈಕಾಂತಿಕವೆನ್ನಿಸುವುದು. 'ಈ ಪ್ರದೇಶವು ಧೂಮವುಳ್ಳುದು; ಅಗ್ನಿಯುಳ್ಳುದಾದುದೆಂದೆ' ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅನೈಕಾಂತಿಕವು. 'ಈ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಶಿಶುವು ಕಪ್ಪಾಗುವುದು; ತಾಯಿಯು ಕಪ್ಪಾಗಿರುವುದೆಂದೆ' ಎಂಬುದು ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಅನೈಕಾಂತಿಕ. ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಶಿಶುವು ಕಪ್ಪಾಗಿರುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಸಂದಿಗ್ಧಾನ್ವಿತಾಂತಿಕವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ವಿರುದ್ಧವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ:- 'ಶಬ್ದವು ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳುದು; ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೆ.' ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬುದು ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳುದಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ. ಆದಕಾರೂ ಇದು ವಿರುದ್ಧವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಪ್ರಯೋಜನರಹಿತವಾದ ಹೇತುವು ಅಕಂಚಿತ್ಕರವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಇದು ಸಿದ್ಧಸಾಧಕ

ಎಂದೂ ಬಾಧಿತವಿಷಯ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. 'ಶಬ್ದವು ಕೆವಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು; ಶಬ್ದವಾದುದೆಂದೆ' ಎಂಬುದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯ. ಅದುದರಿಂದ 'ಶಬ್ದವಾದುದೆಂದೆ' ಎಂಬ ಹೇತುವು ಸಿದ್ಧಸಾಧಕವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಬಾಧಿತವಿಷಯವೆಂಬುದು ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವುಗಳಿಗೆ ಹೇತುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಬಾಧಿತವಾಗಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆ:- 'ಅಗ್ನಿಯು ಶೀತವಾಗಿದೆ; ದ್ರವ್ಯವಾದುದೆಂದೆ.' ಸಾಧ್ಯವಾದ ಶೀತವೆಂಬುದು ಅಗ್ನಿಯು ಉಷ್ಣವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸ್ವರ್ತಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಹೇತುವು ಉಪಯೋಗ ಇಲ್ಲದುದಾಗಿರುವುದು. ಕೆಲವುಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬಾಧಿಸಲ್ಪಡಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆ:- 'ಶಬ್ದವು ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳುದಲ್ಲ; ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೆ.' ಇದಕ್ಕೆ 'ಶಬ್ದವು ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳುದು; ಪ್ರಮೇಯವಾದುದೆಂದೆ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಬಾಧಿಸಿರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವುಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವು ಅಗಮಬಾಧಿತವಾಗಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆ:- 'ಧರ್ಮವು ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ; ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದರಿಂದ; ಅಧರ್ಮದಂತೆ.' ಇದು 'ಧರ್ಮವು ಸುಖಪ್ರದವಾದುದು' ಎಂಬ ಅಗಮದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವುಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವು ತನ್ನ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಬಾಧಿಸಲ್ಪಡಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆ:- 'ನಮ್ಮ ತಾಯಿ ಬಂಜೆ; ಪುರುಷ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವಳಾದರೂ ಗರ್ಭವತಿಯಾಗದಿರುವುದರಿಂದ; ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಬಂಜೆಯಂತೆ.' ಇಲ್ಲಿ 'ನಮ್ಮ ತಾಯಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ಅವಳು ಬಂಜೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಹೇತುವು ಪ್ರಯೋಜನರಹಿತವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

(vi) ಅಗಮ

ಆಪ್ತವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಗಮವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಅರ್ಥ. 'ಸಮಗ್ರತನಜ್ಞಾನಚಾರಿತ್ರಗಳು ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮಗ್ರತನಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರ ಈ ಮೂರೂ ಸೇರಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗುವುದೆಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. 'ಮಾರ್ಗವು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಏಕವಚನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಗಮವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಆಪ್ತನೆಂದರೆ ತಾನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ತಿಳಿದು ಪರರ ಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವವನು ಎಂದರ್ಥ. ಮೋಕ್ಷವೇ ಪರಮಹಿತವಾದುದು. ಇದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಜನ ಅಥವಾ ತೀರ್ಥಂಕರನು ಆಪ್ತನು.

(೭) ಪ್ರಮೇಯನಿರೂಪಣೆ

i. ಪ್ರಮೇಯ

ಪ್ರಮೇಯವೆಂದರೆ ಅರ್ಥ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಗಳು ಅನೇಕ ಧರ್ಮವುಳ್ಳವುಗಳು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ

ಅವನ್ನು ಅನೇಕಾಂಶವನ್ನು ಗಳಿಸಿ ಕರೆಯಬಹುದು. ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಉದಾಹರಣೆ:—ಅರ್ಥವು ಕಂಡುಬಂದೊಡನೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ 'ಇದು ಘಟ' 'ಇದು ಪಟ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದುವು. ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳು ವಿಶೇಷರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಉದಾಹರಣೆ:—ಅರ್ಥವು ಕಂಡು ಬಂದೊಡನೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ 'ಇದು ಸ್ವಲ್ಪ', 'ಇದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದುವು. ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮವೂ ತನ್ನ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದುದು.

ಮತ್ತು ವಿಗೆ ಅನೇಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿರುವವು. ಉದಾಹರಣೆ:—ಮಣ್ಣಿಗೆ ಅದರ ಹಿಂಡ, ಘಟ, ಕವಾಲ ಮುಂತಾದುದು. ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಸರ್ವಾಯ ಗಳಿಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಂಜನಸರ್ವಾಯಗಳಿಂದೂ ಕರೆಯ ಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ಭೂತಭವತ್ಯಕ್ತಾಲಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಅರ್ಥಸರ್ವಾಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಮತ್ತೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಲನುಕೂಲವಾದ ದ್ರವ್ಯಕ್ರಿಯೆನ್ನೋ ಅಥವಾ ಅದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೋ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ವ್ಯಂಜನಸರ್ವಾಯವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಮತ್ತು ವಿನ ಸಮಸ್ತ ಪರ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಕಂಡುಬರುವವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಮಸ್ತುವಿನ ಗುಣಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾಹರಣೆ:—ಮಸ್ತುತ್ವ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ ಮುಂತಾದುವು.

ii ದ್ರವ್ಯ

ಪರ್ಯಾಯಗಳಿಗೂ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಆಶ್ರಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ದ್ರವ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ದ್ರವ್ಯವು ನಿತ್ಯವಾದುದು ಮತ್ತು ಉತ್ಪತ್ತಿ, ವಿನಾಶ, ಸ್ಥಿತಿ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದು. ಇಂತಹ ಮಸ್ತು ವೇ ಸತ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ:—ಮಣ್ಣು ಮೊದಲು ಹಿಂಡಾಕಾರವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ನಾಶಹೊಂದಲು ಅದು ಘಟಾಕಾರವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವುದು. ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಣ್ಣಿನ ರೂಪವು ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವುದು. ಒಂದು ಜೀವದ್ರವ್ಯವನ್ನೂ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಮನುಷ್ಯಪರ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ನಾಶ. ದೇವಪರ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ. ಈ ಎರಡು ಪರ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವಂತೆ ಒಂದೇ ಸಂತಾನದ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಗಳು ಭಿನ್ನಗಳಾದರೆ, ಒಂದು ಜೀವ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದು, ಇನ್ನೊಂದು ಜೀವ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು, ಮತ್ತೊಂದು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ಘೋಷಿಸುವುದು. ಇದು ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಜೀವವು ಮನುಷ್ಯ

ಮೊದಲಾದ ರೂಪದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

iii ಜೀವ ನಿತ್ಯ

* ಜೀವವು ನಿತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಮೂಡದ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ವಿಫಲವಾಗುವವು. ಅದು ವಿಫಲವಾಗಲಿ ಎಂದರೆ ಅನುಭವವಿಲ್ಲವಾಗುವುದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಅನುಭವಿಸುವ ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಅವನ ಪೂರ್ವ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾದುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಮೊದಲು ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವನು. ಅನಂತರ ಅವನೇ ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು. ಇದು ಅವನ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ನಿತ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ನುಸಾರವಾಗಿಯೇ 'ಹಿಂದೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಿದ ನಾನೇ ಈ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವೆನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಪ್ರಾಯ ಅನುಭವ ದಲ್ಲಿರುವುದು. ಈ ಪ್ರತ್ಯಭಿಪ್ರಾಯ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಹೇಳುವ ಬೌದ್ಧರ ವಾದವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು.

iv ಕ್ಷಣಿಕತ್ವ ವಿಂಡನ

ಬೌದ್ಧರು ಮಸ್ತು ಕ್ಷಣಿಕ ಮತ್ತು ಅದು ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತರಕ್ಷಣ ದಲ್ಲಿಯೂ ಇರದೆ ವರ್ತಮಾನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದೆನ್ನುವರು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವರ್ತಮಾನಕಾಲವನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವುದೇ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ನಾವು ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಕಾಲವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಅದೂ ಪುನಃ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಈ ವಿಭಾಗವು ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಕಾಲಭಾಗವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಪುನಃ ಅದನ್ನೂ ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭಾಗವುಳ್ಳದನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಶೃಂಗಾರವಿಲ್ಲದ ಕಾಲವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ದುರ್ಲಭ ವಾಗಿರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಮಸ್ತು ಕ್ಷಣಿಕವೆನ್ನುವೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು.

ಬೌದ್ಧರ ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತುವಿನ ವರ್ಣನೆಯು ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತವೂ ಆಗಿರುವುದು. ಅವರು ಒಂದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮಸ್ತು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಇರುವುದೆಂದೂ ನಾಶಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವರು. ಇದರಿಂದ ಅವರು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವಕಾಲ ಇರುವಕಾಲ ಮತ್ತು ವಿನಾಶಹೊಂದುವಕಾಲ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಭಾಗ ಗಳಿರುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಭಾಗವು ಮಸ್ತು ಮೂರು ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಒಂದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದಲ್ಲ.

* ಜೀವ = ಜೀವನ

ಚೌದ್ವರ್ತ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟುಮಾಡುವ ಪದಾರ್ಥವೇ ಇರುವುದೆಂಬುದು ಎದುರಾದರೂ ಇರುವುದೆಂಬುದು ಅದು ಕ್ಷೇತಿಕವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತುವೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಇರುವುದೆಂದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಮನುಷ್ಯನು ಸುಳ್ಳಾಗಿ ಏನೋ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ತಪ್ಪನ್ನು ಹಾಕಿ ಕಡಿಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದು ಹೆದರಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಮರಣವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳಾದ ಹಾವಿನ ಕಡಿತವು ಮರಣವನ್ನು ಒಟ್ಟುಮಾಡುವುದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುವು ಇರುವ ವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟುವದೋ ಇರುವದೋ ಮತ್ತು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವದೋ ಅದು ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಸುಳ್ಳಾದ ಹಾವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ, ಇರುವದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ನಾಶಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ.

ಹುಟ್ಟುವ, ಇರುವ ಮತ್ತು ನಾಶಹೊಂದುವ ಚೇತನಾಚೇತನವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವಾಯಾಮವು. ಚೇತನವಸ್ತುವನ್ನು ಜೀವವೆಂದೂ ಅಚೇತನವಸ್ತುವನ್ನು ಅಜೀವವೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಇವೆರಡೂ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳವುಗಳು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುವಿನ ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು.

(v) ನಮಃ

ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಮವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ದ್ರವ್ಯಾರ್ಥಿಕನಯ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯಾರ್ಥಿಕನಯವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವು ದ್ರವ್ಯಾರ್ಥಿಕ ನಯದ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಒಂದಾಗಿರುವುದು; ಪರ್ಯಾಯಾರ್ಥಿಕನಯದ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಅನೇಕವಾಗಿರುವುದು. ಸುವರ್ಣವನ್ನೇಕೆನ್ನಿಸುವವನು ಕಿರೀಟ, ಬಳೆ ಮುಂತಾದ ಸುವರ್ಣದ ಯಾವ ಒಡವೆಯನ್ನಾದರೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸುವರ್ಣವು ದೊರಕಿತು ಎನ್ನುವನು. ಒಡವೆಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸುವರ್ಣದ ರೂಪಗಳೇ. ಅದುದರಿಂದ ಸುವರ್ಣದ ಒಡವೆಗಳೆಲ್ಲ ಸುವರ್ಣರೂಪದಿಂದ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವವು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಒಡವೆಯೇ ಬೇಕೆನ್ನುವವನು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸುವರ್ಣದ ಒಡವೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ತೃಪ್ತನಾಗುವದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಬೇಕಾದುದು ಯಾವ ಒಡವೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವನು. ಅದುದರಿಂದ ಈ ಒಡವೆಯ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಸುವರ್ಣವು ಅನೇಕವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಪರ್ಯಾಯಾರ್ಥಿಕ ನಯ. ಸುವರ್ಣದ ಮತ್ತು ಸುವರ್ಣಪರ್ಯಾಯಗಳ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಸುವರ್ಣವು ಒಂದಾಗಿಯೂ ಅನೇಕವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು.

(೩) ಸಪ್ತಭಂಗ ವಿಚಾರ

ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳವು. ಅದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ನಾವು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಆ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಏಳು ಬಗೆ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ವಸ್ತು ಏಳು ವಿಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವುದೆಂಬ ವಾದವು ಸಪ್ತಭಂಗವಾದವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ಒಂದು ಆಸೆಳ್ಳೆಯಿಂದ ಘಟವಿದೆ; ಒಂದು ಆಸೆಳ್ಳೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲ; ಒಂದು ಆಸೆಳ್ಳೆಯಿಂದ ಉಂಟು ಮತ್ತು ಇಲ್ಲ; ಒಂದು ಆಸೆಳ್ಳೆಯಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿಲ್ಲ; ಒಂದು ಆಸೆಳ್ಳೆಯಿಂದ ಉಂಟು ಮತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿಲ್ಲ; ಒಂದು ಆಸೆಳ್ಳೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿಲ್ಲ; ಒಂದು ಆಸೆಳ್ಳೆಯಿಂದ ಉಂಟು ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿಲ್ಲ; ಎಂಬ ಈ ಏಳು ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸಪ್ತಭಂಗಿಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ಸಪ್ತಭಂಗಿ ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಮನಾರವಾಗಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದೆ ವಿಧಿವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ನಮಗೆ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏಳು ವಿಧವಾದ ವಿಚಾರವು ಹುಟ್ಟುವುದಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಯೂ ಅದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏಳು ವಿಧವಾಗುವುದು. ನಮಗೆ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಇರುವುದೋ, ಇರುವದಿಲ್ಲವೋ, ಉಂಟು ಇಲ್ಲವೋ, ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೋ, ಉಂಟು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೋ, ಇಲ್ಲ ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೋ, ಉಂಟು ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೋ ಏಳು ವಿಧವಾದ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂದರೆ ಘಟವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದು ಸರ್ವ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿಯೂ ಇದೆಯೇ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದರಿಂದ 'ಘಟವಿಲ್ಲ' ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದು. ಈ ಏಳು ವಿಚಾರ ಅಥವಾ ಸಂದೇಹಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಏಳು ಪ್ರಕಾರವು ತೋರಿಬರುವುದು.

'ಪದಾರ್ಥವು ಇದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟರೆ 'ಅದು ಇಲ್ಲ' ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ನಿಷೇಧಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಸಪ್ತಪ್ರಕಾರಗಳು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರುವವು. ಆದರೆ 'ಅದು ಇದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಸ್ವಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಸ್ವಕ್ಷೇಪ, ಸ್ವಕಾಲ, ಸ್ವಭಾವ—ಈ ನಾಲ್ಕರ ಅಸೆಳ್ಳೆಯಿಂದ ಇದೆಯೆಂದೂ, 'ಅದು ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಪರಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಪರಕ್ಷೇಪ, ಪರಕಾಲ, ಪರಭಾವ—ಈ ನಾಲ್ಕರ ಅಸೆಳ್ಳೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದರಿಂದೇ ಪದಾರ್ಥವಿದೆ, ಇಲ್ಲ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದು.

ಪದಾರ್ಥವು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ

ಎಂಬುದೂ ಪದಾರ್ಥದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರವೆಂದೂ, ಇದೂ ಸೇರಿದರೆ ಪದಾರ್ಥವು ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳದಾಗುವದೆಂದೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಪದಾರ್ಥವು ಇದೆ ಇಲ್ಲ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೇ ಅದು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಹೇಳಲ್ಪಡುವದೆಂಬುದು 'ಪದಾರ್ಥವಿದೆ' ಎಂದೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

ಈ ಸಪ್ತಭಂಗಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಂಕಿಸಬಹುದು— "ಪದಾರ್ಥವು ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪದಾರ್ಥ ಇಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಅದು ಮತ್ತೊಂದರ ರೂಪದಿಂದ ಇಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವು ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥದಿಂದಲೇ ಚರಿತಾರ್ಥವಾಗುವುದು. ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಪದಾರ್ಥವಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದಿಂದ ಇಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಆದಕಾರಣ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರವು 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಂಗಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭಾವ ಮಾಡಬಹುದು. ಹೀಗಾದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥವು ಏಳು ಪ್ರಕಾರವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಲವಕಾಶವಿಲ್ಲ" ಎಂದು. ಇದು ತಪ್ಪು. 'ಇರುವುದು' ಎಂಬುದು ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು; 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಇತರ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳು. ಅವು ಅಭಿನ್ನವಾಗುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪವೇ ಪರರೂಪವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು.

ಸಪ್ತಭಂಗಿಯು ಪ್ರಮಾಣಸಪ್ತಭಂಗಿಯೆಂದೂ ನಿಯತಸಪ್ತಭಂಗಿಯೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರಮಾಣಸಪ್ತಭಂಗಿಯೆಂದರೆ — ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನಿಯಮವಾಗಿ ಆ ಧರ್ಮದೊಡನೆ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸತಕ್ಕ ವಾಕ್ಯ ಎಂದರ್ಥ. ನಿಯತಸಪ್ತಭಂಗಿಯೆಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯ ಎಂದರ್ಥ.

ಧರ್ಮಾಂತರಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದೆ 'ಅದು ಇದೆ' ಎಂಬ ವಿಧಿವಿಷಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಮೊದಲನೆಯ ಭಂಗಿವೆನಿಸುವುದು. ಇದು 'ಒಂದು ಅನೇಕೈಯಿಂದ ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಧರ್ಮಾಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದೆ ಪದಾರ್ಥಪ್ರತಿಷೇಧವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯವೇ ಎರಡನೆಯ ಭಂಗಿವೆನಿಸುವುದು. ಇದೇ 'ಒಂದು ಅನೇಕೈಯಿಂದ ಘಟವಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಘಟ' ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷ; ಇದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. 'ಇದೆ' ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷಣ; ಇದು ಗುಣವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. 'ಘಟದ ರೂಪ, ವಾಯುವಿನ ಸ್ಪರ್ಶ' ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಘಟ ವಾಯು ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ದ್ರವ್ಯಗಳಾದರೂ ವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಿರುವುದೇನೋ ನಿಸ್ಸ. ಆದರೂ

ನೀಲವಾದ ಹೆಣ್ಣು, ಬಿಳಿಯ ಬಟ್ಟೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯವಾಚಕವೆವು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿಯೂ, ಗುಣವಾಚಕವೆವು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಈ ನಿಯಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಘಟವು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿಯೂ 'ಇದೆ' ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿಯೂ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ 'ಇರುವುದು' ಎಂಬ ಅವಧಾರಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದು ಆಯಾ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆಯಾ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಪ್ರಕಾರಾಂತರವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು. 'ಒಂದು ಅನೇಕೈಯಿಂದ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಿದ್ದರೆ ಘಟವು ಹೇಗೆ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಇದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪರರೂಪದಿಂದಲೂ ಇರುವುದೆಂದೂ, 'ಘಟವಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ಹೇಗೆ ಪರರೂಪದಿಂದ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಪತ್ತಿ ಬರಬಹುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಈ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ವಿಧವಾದ ಅಪತ್ತಿಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಬೌದ್ಧರು ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳೂ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವೆಂದೂ, ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಘಟವೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದೂ, ಆದಕಾರಣ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅವಧಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅವು ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುವೆನ್ನಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಈ ಶಬ್ದವು ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಸರ್ವಶಬ್ದವೂ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಅರ್ಥವಾ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಶಬ್ದವೂ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದೂ ಅನ್ಯವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಪುನಃ ಈ ಅನ್ಯವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವೂ ಅನ್ಯ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು, ಎಂದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಅನನ್ಯೆಯು ಬರುವುದು. ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ಎಂದಿಗೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಘಟವೆಂಬ ಪದವು ಘಟವೆಂಬ ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. * ಅವಧಾರಣವು 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬುದಿಲ್ಲ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ.

* ಇದು ಅರ್ಯೋಗ್ಯದರ್ಶನದ ಮಾತು. ಪದಾರ್ಥದ ಅರ್ಯೋಗ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಾದ ಫಲಾನುಭವಿಗಳಾದ ಗೃಹ್ಯಾತ್ಮೀಕಾ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಸಪ್ತಭಂಗಿಕರಂಗೇ ನಾ ರದ್ಧಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು.

ಅನ್ಯಯಿಸಿ, ಘಟದಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆಯೆಂಬ ಧರ್ಮವಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಸ್ಯಾತ್ (ಕಥಂಚಿತ್) ಎಂಬುದು ಒಂದು ವಿವಕ್ಷೆ (ಅಪೇಕ್ಷೆ) ಯುಳ್ಳ ತಿಳಿಸುವುದು. ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟವಿದೆಯೆಂದರೆ, ಘಟವು ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಈ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ 'ಅದು ಇದೆ' ಎನ್ನಲ್ಪಡುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ, ಈ 'ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ' (ಸ್ಯಾತ್) ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾಂಶವೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಅನೇಕಾಂಶ ಎಂದರೆ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಾತ್ಮಕವಾದುದೆಂದರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಯಾತ್ ಎಂಬ ಅನೇಕಾಂಶವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಚನದಿಂದಲೇ ಪದಾರ್ಥವು ಅನೇಕ ಧರ್ಮಾತ್ಮಕವಾದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಟ್ಟರೂ ಇದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ 'ಇದೆ' ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಅವಶ್ಯಕವಾದುವು.

'ಘಟವಿದೆ' ಎಂದರೆ ಘಟವು ದ್ರವ್ಯರೂಪವಾಗಿಯೂ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದ್ರವ್ಯ, ಕ್ಷೇತ್ರ, ಕಾಲ, ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವಾಗಿಯೇ ಇತರ ಅರ್ಥಗಳು ನಿರಾಸಹಜವಾದುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ 'ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ' ಎಂಬುದರ ಪ್ರಯೋಗವು ವ್ಯರ್ಥವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಈ ಶಬ್ದವು ಇಂತಹ ಅರ್ಥವು ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಎಂದರೆ 'ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಅನೇಕಾಂಶಾರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಅಂತು 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ಅನಧಾರಣಸಹಿತವಾದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಅನೇಕಾಂಶ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು 'ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಡುವುದು.

ಪ್ರಮಾಣಸಪ್ತ ಭಂಗಿಯೆಂಬುದು ಕಾಲ ಮೊದಲಾದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಾತ್ಮಕವಾದ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಕಾಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿಯೋ, ಅಭಿನ್ನವೆಂಬ ಉಪಚಾರದಿಂದಲೋ ತೋರುವುದು. ನಯಸಪ್ತ ಭಂಗಿಯೆಂಬುದು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೋ, ಅಭಿನ್ನವೆಂಬ ಉಪಚಾರದಿಂದಲೋ ತಿಳಿಸುವುದು. 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಕಾಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಇರುವುದು ಎಂಬುದು ಇಬ್ಬವೆಂಬುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಇಂತಹ ಸಂವರ್ಧದಲ್ಲಿ 'ಇರುವಿಕೆ' ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುವು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಈ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಕಾಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡ ಬಹುದು. ಆಗ 'ಇರುವುದು' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ತೋರುವ ಇರುವಿಕೆ ಎಂಬ ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಕಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ತೋರುವುವು. ಹೀಗೆ ಸಕಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ತೋರಿದಾಗ ಅದು ಪ್ರಮಾಣಸಪ್ತ ಭಂಗಿ ಎನಿಸುವುದು.

ಕಾಲ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಂದರೆ—ಕಾಲ, ಆತ್ಮರೂಪ, ಅರ್ಥ, ಸಂಬಂಧ, ಉಪಕಾರ, ಗುಣದೇಶ, ಸಂಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂಬುವು. ಕಾಲದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ, ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿರುವುದೋ ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳೂ ಘಟದಲ್ಲಿರುವುವು. 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದೇ ಘಟ ಗುಣವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದಾದರೆ ಘಟದಲ್ಲಿರುವ ಅನಂತರೂಪಗಳನ್ನು ಘಟಸ್ವರೂಪ ಭೂತವಾದುವುಗಳನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ (ಘಟದ ರೂಪದಿಂದ) ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರ್ಥ. 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂದರೆ, ಘಟವು ಇರುವಿಕೆಯೆಂಬ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದುದೆಂದರ್ಥವಾದಿಹಾಗೆ ಅದು ಅನಂತಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಆಶ್ರಯ ವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಘಟವಿದೆ ಎಂದರೆ ಘಟಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಅರ್ಥವಾದಾದರೆ 'ಅನಂತಧರ್ಮಗಳೂ ಘಟಸ್ವರೂಪ ವಾದುವು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬುದು ಘಟವಿರುವುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಲು ಸಹಾಯವಾಗುವುದೆಂದು ಅರ್ಥ ವಾದಾದರೆ, ಇದೇ ಸಹಾಯವೇ 'ಘಟವಿಲ್ಲ' ಮುಂತಾದ ಸಮಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಮಾಡಲ್ಪಡುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಘಟವಿರುವುದೋ ಅದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ 'ಘಟವಿರುವುದಿಲ್ಲ' ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳಿವೆ' ಎಂದರೆ ಗುಣದೇಶದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿ ಎನಿಸುವುದು. (ಗುಣ = ದ್ರವ್ಯ.) 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ, ಇದೇ ಸಂಬಂಧವು 'ಇಲ್ಲ' ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಉಂಟೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಂಬಂಧವೆಂಬುದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಅಭೇದವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತೋರುವುದು; ಭೇದವು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಸಂಸರ್ಗದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಭೇದವು ಪ್ರಧಾನ ವಾಗಿಯೂ ಅಭೇದವು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ತೋರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸಂಸರ್ಗವು ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಭೇದಸಹಿತವಾದ ಅಭೇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರ. ಅಭೇದಸಹಿತವಾದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸಂಸರ್ಗವೆಂದು ಹೆಸರು. 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಬ್ದವೇ ಅನಂತಧರ್ಮವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ, ಪರ್ಯಾಯಾರ್ಥಿಕನೆಯವು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯಾರ್ಥಿಕನೆಯವು ಪ್ರಧಾನ ವಾದಾಗ ಕಾಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಎಂಬ ವಿಧವಾದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು.

ದ್ರವ್ಯಾರ್ಥಿಕನೆಯವು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿ, ಪರ್ಯಾಯಾರ್ಥಿಕನೆಯವು ಪ್ರಧಾನ ವಾದಾಗ ಅಭೇದವೃತ್ತಿಯು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ—೧. ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ

ವಸ್ತುವಿಗೆ ಭೇದವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಗಳಾದ ಅನೇಕ ಗುಣಗಳು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಸಂಭವಿಸದರೂ ಭಿನ್ನಧರ್ಮಗಳ ವಿನಶ್ಚಯದ ಅಶ್ರಯವಾದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಭೇದವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇದು ಕಾಲದ ವಿನಶ್ಚಯದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಅಭೇದವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿ ಪಡಿಸುವುದು. ೩. ಗುಣಗಳು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳು. ಅವು ಅಭಿನ್ನಗಳಾಗಿರುವುದಾದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪರಸ್ಪರಭೇದವು ಆಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ (ಗುಣಗಳ ರೂಪದಿಂದ) ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವೃತ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ೪. ಅಶ್ರಯವಾದ ಅರ್ಥವು ಅನೇಕವಾದುದರಿಂದ ಅರ್ಥದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ೫. ಸಂಬಂಧವು ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಹೇಗೆಂದರೆ - ದೇವದತ್ತ ಮತ್ತು ಕೋಲಿನ ಸಂಬಂಧವು ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ದೇವದತ್ತನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ೬. ಉಪಕಾರವಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಭಿನ್ನಗಳಾದರೆ, ಉಪಕಾರವು ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಉಪಕಾರದಿಂದ ಅಭೇದವು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ೭. ಪ್ರತಿ ಗುಣವೂ ಭಿನ್ನದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದು. ಜಾಗೃತಾದ್ದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಗಳು ಒಂದೇ ದೇಶದಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಗುಣದೇಶದಿಂದ ಅಭೇದವೃತ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ೮. ಸಂಸರ್ಗವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳ ಭೇದದಿಂದ ಸಂಸರ್ಗವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಅಭೇದವು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ೯. ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳೂ ಒಂದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದಾದರೆ ಇತರ ಶಬ್ದಗಳು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳು ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳು. ಈ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಅಭೇದವೃತ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅಭೇದವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಭೇದೋಪಹಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಅಕ್ಷೇಪ 'ಕಥಂಚಿತ' ಧರ್ಮಾತ್ಮಕವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಸ್ವಾತ್ಮ' ಎಂಬುದು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವು.

(೪) 'ಒಂದು ಅನೇಕವಾದುದರಿಂದ ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥ.

'ಒಂದು ಅನೇಕವಾದುದರಿಂದ ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಘಟವು ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದ ಇರುವುದೆಂದೂ, ಪಟವೇ ಮೊದಲಾದ ಇತರ ರೂಪಗಳಿಂದ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅರ್ಥ. ಘಟಕ್ಕೆ ಘಟತ್ವವೆಂಬುದೇ ತನ್ನ ರೂಪ; ಪಟಕ್ಕೆ ಮೊದಲಾದುದು ಇತರ ರೂಪ. ಘಟವು ಘಟತ್ವರೂಪದಿಂದಿರುವಂತೆ ಪಟವು ರೂಪದಿಂದಿರುವುದಾಗಿ ಘಟಪಟಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಘಟವೆಂಬುದು ಘಟತ್ವರೂಪದಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅದು ಶಕವಿವಾಣದಂತೆ ಶೂನ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು.

ಅಥವಾ ಘಟದ ರೂಪವೆಂದರೆ ಅದರ ಹೆಸರು, ಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದು. ಅಥವಾ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಘಟದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಲ್ಪ ಲಕ್ಷ್ಯವೊಂದರಾದ ವಿಶೇಷಧರ್ಮಗಳು ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದು. ಅಥವಾ ಘಟರೂಪ ಎಂದರೆ ಅದೇ ಘಟವು ಕಾಲಭೇದದಿಂದ ಹೊಂದುವ ಅನೇಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗಿರುವ ಘಟತ್ವವೆಂದರ್ಥ. ಅಥವಾ ಘಟಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಸದೃಶವಾದ ಪರಿಣಾಮವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆನುಸರಿಸಿದಾಗ ಭೂವರ್ತಮಾನ ಸದೃಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ಘಟಪರಿಯಾಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವ ಘಟಪರಿಯಾಯವು ಘಟರೂಪವೆನಿಸುವುದು. ಅಥವಾ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಸಮುದಾಯರೂಪವಾದ ಆಕಾರವಿಶೇಷವು ಘಟರೂಪವೆನಿಸುವುದು. ಅಥವಾ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳುಳ್ಳ ಘಟವು ಆಸ್ತರಿಂದಿರುವುದರಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಾನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪದ ಮೂಲಕ ಘಟವು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವ ಕಾರಣ ರೂಪವು ಘಟಸ್ವರೂಪವೆನಿಸುವುದು. ಅಥವಾ ಘಟವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆನುಸರಿಸಿದಾಗ ಘಟವು ಘಟನೆಯೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃ. ಇದೇ ಘಟದ ರೂಪ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಘಟಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಘಟವು ಶೂನ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಘಟರೂಪವೆನಿಸುವುವು. ಇತರ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಘಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಇತರ ರೂಪಗಳು. ಘಟಕ್ಕೆ ಮಣು ತನ್ನ ದ್ರವ್ಯ; ಸುನರ್ಣ ಮೊದಲಾದುದು, ಇತರ ದ್ರವ್ಯ. ಸ್ವಕ್ಷೇಪವು ತನ್ನ ದೇಶ; ಇತರ ನೆಲ, ಗೋಡೆ ಮೊದಲಾದುವು ಇತರ ದೇಶ. ವರ್ತಮಾನಕಾಲವು ತನ್ನ ಕಾಲ; ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳು ಇತರ ಕಾಲಗಳು.

ಘಟವು ಘಟತ್ವರೂಪದಿಂದಿರುವುದೆಂದೂ ಪಟ ಮೊದಲಾದ ರೂಪದಿಂದ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಘಟವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಇರುವಿಕೆಯಂತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೂ ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜೀವ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥವೂ ದ್ರವ್ಯಾರ್ಥಿಕ ನೆಯದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೂ ಪರ್ಯಾಯಾರ್ಥಿಕನೆಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇದೇ ಅನೇಕಾಂತವಾದ ಅರ್ಥ.

'ಒಂದು ಅನೇಕವಾದುದರಿಂದ ಘಟವಿದೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕಾರವು ಘಟವೆಂಬ ಧರ್ಮಯು ವಿಧಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷೇಧರೂಪವಾದ 'ಪ್ರಕಾರ' ಉಳ್ಳುದೆಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಘಟವೆಂಬ ಧರ್ಮಯು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೆಂದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕಾರದ ಅರ್ಥ. ಘಟವು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ವಸ್ತುವಿನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನೂ

ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇದೆ' ಎಂಬುದು ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು, ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಇರುವಿಕೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅವು ಬೋಧಿಸುವುದಾದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪದದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರವು ನಿರ್ವಹಿಸಲ್ಪಡಬಹುದಾದುದರಿಂದ ಶಬ್ದಾಂತರವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಪದವೂ ಪದಾಂತರಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳು ಇರುವವೆಂಬುದು ಔಪಚಾರಿಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರ. ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಬೇರೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಭಿನ್ನ ಪದಗಳು. 'ಒಂದು' ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟಿಸಿದ ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಘಟಿಸಿದ ಸರ್ವಥಾ ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಇದೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಅದು ಇದೆ-ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಒಟ್ಟರ್ಥವು ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಇದರರ್ಥ. ಇದು 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು.

ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟಿಸಿದ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ದ್ರವ್ಯಾರ್ಥದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟಿಸಿರುವುದೆಂದೂ ದ್ರವ್ಯಪರ್ಯಾಯದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಪರ್ಯಾಯಗಳ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟಿಸಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಣಿಯ ಪ್ರಕಾರವೂ ಮತ್ತು ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಘಟಿಸಿದ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂಬ ವಿವಕ್ಷೆಯ ಪ್ರಕಾರವೂ ಸಂಭವಿಸುವುವು.

ಈ ವಾಚಾರಗಳಿಲ್ಲವೂ, ದ್ರವ್ಯ ಒಂದೇ ಸತ್ಯವಾದುದು, ಅದು ಇದೆ ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದೆಂಬ ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ದ್ರವ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ ಅದರ ಪರ್ಯಾಯವೂ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ದ್ರವ್ಯದ ಪರ್ಯಾಯವೊಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂದೂ, ದ್ರವ್ಯವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಬಾಧ್ಯವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದೂ ತಪ್ಪು. ದ್ರವ್ಯವೂ ಪರ್ಯಾಯದಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ವಸ್ತುವು ಯಾವಾಗಲೂ ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದವಾಗುವುದು. ಅದಕಾರಣ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವಾದುವುಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿನ ಅನೇಕಾಂತವಾದವೇ ಸರಿಯಾದುದು.

ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಏಕಾಂತವೆಂದೂ ತಪ್ಪಾದ ಏಕಾಂತವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಅನೇಕಾಂತವೂ ಸರಿಯಾದ ಅನೇಕಾಂತವೆಂದೂ ತಪ್ಪಾದ ಅನೇಕಾಂತವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಸರಿಯಾದ ಏಕಾಂತವು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಾತ್ಮಕವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಇತರ

ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷೇಧಿಸುವುದು. ತಪ್ಪಾದ ಏಕಾಂತವು ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಇತರ ಸಮಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಸರಿಯಾದ ಅನೇಕಾಂತವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಮಾಣಾಗಮಗಳಿಗೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾದ ಇರುವಿಕೆ, ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವಿರೋಧವುಳ್ಳ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾದ ಅನೇಕಾಂತವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಏಕಾಂತವು ನಿಯತಿಸುವುದು. ತಪ್ಪಾದ ಏಕಾಂತವು ನಿಯಾಧಾಸವೆನ್ನಿಸುವುದು. ನಿಯಾಧಾಸವೆಂದರೆ ನಿಯದಂತೆ ಕಾಣುವುದು, ಆದರೆ ನಿಯತವಿಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ. ಸರಿಯಾದ ಅನೇಕಾಂತವು ಪ್ರಮಾಣ. ತಪ್ಪಾದ ಅನೇಕಾಂತವು ಪ್ರಮಾಣಾಧಾಸ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಸರಿಯಾದ ಏಕಾಂತ ಮತ್ತು ಸರಿಯಾದ ಅನೇಕಾಂತಗಳನ್ನೇ ಸರಿಸಿ, ಏಕಾಂತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ೧. ಏಕಾಂತವಿದೆ, ೨. ಏಕಾಂತವಿಲ್ಲ, ೩. ಏಕಾಂತವಿದೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲ, ೪. ಏಕಾಂತವು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ, ೫. ಏಕಾಂತವು ಇದೆ ಮತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ, ೬. ಏಕಾಂತವು ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ ಮತ್ತು ೭. ಏಕಾಂತವು ಇದೆ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಪ್ತಭಂಗಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬಹುದು. ನೆಯವು ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಏಕಾಂತವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಅಕೇಷ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅನೇಕಾಂತವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅನೇಕಾಂತವು ಏಕಾಂತವೂ ಆಗುವುದು ಅನೇಕಾಂತವೂ ಆಗುವುದು. ಅದು ಏಕಾಂತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಏಕಾಂತದಿಂದ ಅನೇಕಾಂತವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಾದಕಾರಣ ಅದು ಏಕಾಂತವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು.

ಘಟಿಸಿದ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು ದ್ರವ್ಯರೂಪದಿಂದ ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಪರ್ಯಾಯರೂಪದಿಂದ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ನಿತ್ಯತ್ವಾನಿತ್ಯತ್ವಧರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಘಟಿಸಿದ ಕಥಂಚಿತ್ ನಿತ್ಯವಾದುದು, ಕಥಂಚಿತ್ ಅನಿತ್ಯವಾದುದು ಎಂಬೀ ಮೊದಲಾಗಿ ಸಪ್ತಭಂಗವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಬಹುದು.

ಅನೇಕ ವಾದಿಗಳು ಅನೇಕಾಂತವಾದವೆಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಅನೇಕಾಂತವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವರು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ಸತ್ವರೂಪದೋಗುಣಗಳ ಸಮುದಾಯವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವರು. ಇವರಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತೆಯೆಂಬುದು ಒಂದಾದರೂ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದು. ನೈಯಾಯಿಕರು ಒಂದೇ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷವೆಂಬ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವರು. ಐದು ಬಣ್ಣಗಳುಳ್ಳ ರತ್ನವು ಮೇಳಕವೆಂದು ಒಪ್ಪುವ ಬಾಧ್ಯರೂ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವರು. ಪೃಥಿವಿ, ಅಗ್ನಿ, ಕೇವಲ, ಮತ್ತು ನಾಯು

ಇವುಗಳಿಂದ ಟೈಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಹೇಳುವ ಜಾರ್ವಾಕರು ಜೀವನವೆಂಬ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಉಳ್ಳ ಭೂತಗಳ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮಿತಿ, ಪ್ರಮೇಯಾಕಾರವಾದುದು ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವ ಮಾನವಸಕಲು ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಭಿನ್ನರೂಪಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನೇಕಾಂಶ ವಾದವು ಅನೇಕ ವಾದಗಳಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತವಾದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ಅನೇಕಾಂಶರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಜೀವಜೀವಭೇದವುಳ್ಳದು. ಜೀವನವೆಂದರೆ ಜೀವತನ ಪದಾರ್ಥ, ಅಜೀವನವೆಂದರೆ ಅಜೀವತನ ಪದಾರ್ಥ.

(೫) ಜೀವನ

ಜೀವವು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಾನವರ ಜಂಗಮ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜೀವಗಳು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿರುವ ಜೀವಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವನ ಅನುಭವವು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಜೀವನ ಅನುಭವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದರಿಂದ ಜೀವನ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನರಾದವರು. ಇವರು ಅನಂತ. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಸಂಸಾರಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಮುಕ್ತರು. ಸಂಸಾರಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ನಾಲ್ಕೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಇರುವುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಇಂದ್ರಿಯತ್ರಯವುಳ್ಳವರೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಇಂದ್ರಿಯದ್ವಯವುಳ್ಳವರೂ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳವರೂ ಆಗುವರು. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಸಂಸಾರಿಜೀವನದಲ್ಲಿ ಐದು ಭೇದಗಳಿರುವುವು. ಈ ಜೀವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಚಲನಶಕ್ತಿ ಯುಳ್ಳವರು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಆ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದವರು. ಸಂಸಾರಿಜೀವನವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಬದ್ಧ ನೆಂದರ್ಥ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಭವ್ಯಜೀವನವೆಂದೂ, ಅಭವ್ಯಜೀವನವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧಗಳಿವೆ. ಭವ್ಯಜೀವನಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೊಗೈತೆ ಇದೆ. ಅಭವ್ಯಜೀವನಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಸಮ್ಯಗ್ ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಸಮ್ಯಗ್ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮ್ಯಕ್ಕಾರಿತ್ವವೆಂಬ ಗುಣತ್ರಯಗಳುಳ್ಳವರು ಭವ್ಯಜೀವರು. ಸಮ್ಯಗ್ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದರ್ಥ. ಸಮ್ಯಗ್ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರ್ಥ. ಸಮ್ಯಕ್ಕಾರಿತ್ವವೆಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ನಡತೆಯೆಂದರ್ಥ. ಸಂಸಾರಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಗುಣಗಳು ಭವ್ಯಜೀವನದಲ್ಲಿಯೂ, ಆಗ ಜೀವನ ಒಡವಾದ ಕರ್ಮದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವನ ಈ ಗುಣಗಳ ಪ್ರಕಾಶತೆಯಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವುದು. ಈ ಗುಣಗಳ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವಾಗಿರಬೇಕು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾದ ಜೀವನವನ್ನು ದೇವರೆಂದೇ ಕರೆಯಬೇಕು. ಎಷ್ಟು ಜನ ಪೂರ್ಣಜೀವಿಯರನ್ನೋ ಅಷ್ಟು ಜನರೂ ದೇವರುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮುಕ್ತಜೀವನವೆಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ದೇವರೊಬ್ಬ ದೇವರು ಅಥವಾ

ಈಶ್ವರನು ಇಲ್ಲ. ಅಂತಹ ದೇವರೊಬ್ಬನಿರುವನೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಜೀವನವೆಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಈಶ್ವರನಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವರು. ಈಶ್ವರನು ಈಶ್ವರನೆನಿಸಲು ಪಂಪೋರ್ಣ (ಕೃತಕೃತ್ಯ) ನಾಗಿರಬೇಕು. ಅವನು ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವನೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪಂಪೋರ್ಣನಾದವನಿಗೆ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗುವುದು. ಪ್ರಯೋಜನಹೀನವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಬುದ್ಧಿಹೀನನಾಗಿರುವನು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಹೀನನಾದವನು ಸರ್ವಥಾ ಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಇದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಪೂರ್ಣನೆಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದಾದರೆ ಪೂರ್ಣನೆಲ್ಲವೆಂದು ಹೋಗುವನು. ಪೂರ್ಣನೆಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈಶ್ವರನೇನಿಸಲಾರನು. ಅವನು ಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಈಶ್ವರನೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅವನು ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿ ಕರ್ತೃವಾಗಲಾರನು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಾದ ಈಶ್ವರ ಎಂಬುವನೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಮನುಷ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಾರ ನಡೆಯಲು ಈಶ್ವರನ ಸಹಾಯವೇನೂ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಸಹಿತರಾದ ಜೀವನು ಪ್ರಪಂಚವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನಡೆಸಲು ಸಮರ್ಥರಾಗಿರುವರು. ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಸಮ್ಯಗ್ ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಸಮ್ಯಗ್ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮ್ಯಕ್ಕಾರಿತ್ವಗಳಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪೂರ್ಣಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಸಮ್ಯಗ್ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದರೆ ಜೀವನ ಹೇಳಿದ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಂದಿಕೆಯನ್ನಿರುವುದು. ಸಮ್ಯಗ್ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಸಮ್ಯಕ್ ಶಾಂತಿವೆಂಬುದು ಅಹಿಂಸೆ, ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ, ಅಸ್ತೇಯ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅಪರಗ್ರಹವೆಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಐದು ವಿಧ. ಅಹಿಂಸೆಯೆಂದರೆ ಪರರಿಗೆ ರಾಗದ್ವೇಷವೆಂದರಾದ ಮನೋವಿಕಾರಗಳಿಂದಲೂ ಮನೋವಾಕ್ಯಾಯಗಳಿಂದಲೂ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡದಿರುವುದು. ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆವೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಿತವನ್ನೂ ಪರ್ಯವನಾನದಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಮಾತಾಡುವುದು. ಅಸ್ತೇಯವೆಂದರೆ ಧಾನ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊರತು ಇತರರ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಅಪಹರಿಸದಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಐಹಿಕ ಪಾರತ್ರಿಕ ಭೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಆತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಅಪರಗ್ರಹ ಎಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮನೆ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗ್ರಹ. ಸಮ್ಯಕ್ ಶಾಂತಿದಿಂದ ಜೀವನ ಕರ್ಮವು ನಿಷ್ಕೃತವಾಗುವುದರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಸಮ್ಯಗ್ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗಲು ಇರುವ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೆಲ್ಲ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗುವಾಗ ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಒಂದೇ ವಿಧವಾದ ಪ್ರಮಾಣವುಳ್ಳವರಲ್ಲ. ಅವರು ಯಾವ ಶರೀರದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾದರೂ ತೆಗೆದು

ಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು. ಇವರು ಒಂದೇ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಾಲಭೇದದಿಂದ ಅನೇಕ ರೂಪವುಳ್ಳವರಾಗಬಹುದು. ಒಬ್ಬನೇ ಜೀವನ ವರ್ತನಾನೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖರೂಪನಾಗುವಷ್ಟು ಭವಿಷ್ಯತ್ತಾದಲ್ಲಿ ಸುಖರೂಪನಾಗಬಹುದು. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಇರುವುವು.

(೬) ಅಜೀವ

ಅಜೀವವು ಪುಣ್ಯ (ಪ್ರಕೃತಿ), ಧರ್ಮ (ಚಲನೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಸ್ತು), ಅಧರ್ಮ (ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಸ್ತು), ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಆಕಾಶವು ಅನಂತವಾದುದು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಚಲನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ದೋಷವಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಹೊರಗಿನ ಅನಂತವಾದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಅದೋಷವಿರುವುದರಿಂದ ಹೆಸರು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಚಲನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಇರುವ ದೋಷವಿರುವುದರಿಂದ. ಕಾಲವು ಭೂತ ವರ್ತನಾ ಭವಿಷ್ಯತ್ತೆಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಲ್ಪಡುವುದು.

ಪುಣ್ಯ (ಪ್ರಕೃತಿ)

ಪುಣ್ಯವು ಅನಂತವಾದುದು. ಇದು ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲಕಾರಣ. ಕರ್ಮವೂ ಪುಣ್ಯದ ಪರಿಣಾಮ. ಅದರ ಇದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು. ಪುಣ್ಯವು ಯಾವ ರೂಪವನ್ನಾದರೂ ಹೊಂದುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದು. ಇದು ಇತರ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಕಾರಣವನ್ನಿಟ್ಟು ಪರಮಾಣು ರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವು ಕಥಂಚಿತ್ ಅನಿತ್ಯ.

ಪರಮಾಣುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ವಿಧವಾಗಿರುವುವು. ಇವುಗಳ ಸಮೂಹವು ಗುಣವಾಗಿ ಕಾರ್ಯದ ಗುಣವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಹೀಗೆ ಅವು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುವು. ಪೃಥಿವೀಪರಮಾಣು ಜಲಪರಮಾಣುಗಳೆಂಬ ಮುಂತಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪರಮಾಣುಭೇದವಾದವು ಯುಕ್ತವಾದುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಪರಮಾಣುಸಮೂಹವು ಕೆಲವುನೇಳೆ ಪೃಥಿವೀ ಎನಿಸುವುದು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ನೇಳೆ ಜಲ ಎನಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮೂಹದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವೇ ಕಾರಣ.

ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಪರಮಾಣುಗಳು ವಿಭಿನ್ನಗುಣಗಳನ್ನುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲವು. ಪರಮಾಣು ಈ ಪ್ರಮಾಣವುಳ್ಳದು, ಈ ಗುಣವುಳ್ಳದು ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಪರಮಾಣುವು ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರಬಹುದು; ಅಥವಾ ಅತರ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರದೇಶ ವನ್ನಾಳಬಹುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಇದು ಗುಣಭೇದವನ್ನೂ ಹೊಂದುವುದು.

೫ ತತ್ತ್ವವಿಭಾಗದ ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ

ತತ್ತ್ವಗಳು ಜೀವ, ಅಜೀವ, ಆಶ್ವನ, ಬಂಧ, ಸಂವರ, ನಿರ್ಜರಾ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಏಳು ವಿಧಗಳನ್ನುಳ್ಳವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಜೀವ ಮತ್ತು ಅಜೀವಗಳು ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಜೀವನಿಗೆ ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾದ ಶರೀರದ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗಲು ಕರ್ಮವೇ ಕಾರಣ. ಕರ್ಮವೇ ಜೀವನಿಗೆ ಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಸ್ತು. ಜೀವನಿಗೆ ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಕರ್ಮವು ಅವನ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು. ಈ ಕರ್ಮದ ಚಲನೆಗೆ ಅಶ್ವನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅನಂತರ ಜೀವನಿಗೆ ಕರ್ಮಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಬಂಧ ಎಂಬ ಹೆಸರು. ಜೀವನು ಸಮ್ಯಗ್ ಕೃತನ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ತನ್ನಗುಂಟಾಗ ಬಹುದಾದ ಹೊಸ ಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿಶ್ಚಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅನಂತರ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ಮವು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿರ್ಜರಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ಜೀವನು ಕರ್ಮರಹಿತನಾಗುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಾಣ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರ. ಹೀಗೆ ಈ ಏಳು ತತ್ತ್ವಗಳೂ ಜೀವ ಮತ್ತು ಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುವು.

ಕರ್ಮವು ಘಾತಿಕರ್ಮ ಎಂದೂ ಅಘಾತಿಕರ್ಮ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಘಾತಿಕರ್ಮ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಸರ್ವಕ್ಷಾತ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ತಡೆಯುವ ಕರ್ಮ. ಇದು ಜ್ಞಾನಾನರಣ, ದರ್ಶನಾನರಣ, ಮೋಕ್ಷನೀಯ ಮತ್ತು ಅಂತರಾಯ ಎಂದು ನಾಲ್ಕುವಿಧ. ಜ್ಞಾನಾನರಣ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮರೆಮಾಡುವುದು. ದರ್ಶನಾನರಣ ಎಂದರೆ ದರ್ಶನಗುಣವನ್ನು ತಡೆಯುವುದು. ಮೋಕ್ಷನೀಯ ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಅಂತರಾಯ ಎಂದರೆ ವಿಶ್ವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಘಾತಿಕರ್ಮ ನಾಶಹೊಂದುವ ಜೀವನಿಗೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿವಸ್ಥೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಜೀವನಿಗೆ ಅರ್ಹನ್, ಜೀವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವನೇ ಜೈನಮತದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವಾಗಿರುವ ಸರ್ವೋತ್ತಮ.

ಅಘಾತಿಕರ್ಮ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಸರ್ವಕ್ಷಾತ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮ. ಇದು ವೇದವಿಧಿಯ, ಆಯುಷ್ಯ, ನಾಮ ಮತ್ತು ಗೋತ್ರ ಎಂದು ನಾಲ್ಕುವಿಧ. ವೇದವಿಧಿಯು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಆಯುಷ್ಯವು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ನಾಮವು ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಗೋತ್ರವು ವಂಶಸಂಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಘಾತಿಕರ್ಮರಹಿತನಾದ ಜೀವ ಮುಕ್ತನಾದ ಅಘಾತಿಕರ್ಮವು ಕೇವಲ ಅಸ್ತಿತ್ವಮಾತ್ರದಿಂದಿರುವುದು. ಕೇವಲ ಅಸ್ತಿತ್ವಮಾತ್ರದಿಂದಿರುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಸಮ್ಯಗ್ ಕೃತನ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪೂರ್ಣವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಅಘಾತಿಕರ್ಮವು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

ಅಭಾತಿಕರ್ಮವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶಹೊಂದಲು ಜೀವನು ಮುಕ್ತನಾಗುವನು. ಅನಂತರ ಅವನು ಲೋಕಾಗ್ರಭಾಗವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಲೋಕಾಗ್ರಭಾಗವು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ವಲ್ಪ ಇದು ಲೋಕಾಕಾಶದ ಅಗ್ರಭಾಗ.

ಜೈನರು ಮತ್ತು ಪ್ರತೀತಿಗಳು

ಕ್ಯಾಂಟ್(Kant)ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವಾದಿಯ ಫೆನಾಮಿನಲ್(phenomenal) ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್ (Einstein) ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿ ತತ್ತ್ವವಾದಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದದ ಕೆಲವಂಶಗಳಿರುವುವು. ಬ್ರಾಡ್ಲಿ (Bradley) ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವಾದಿಯು ಸಾಪೇಕ್ಷವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಭಾವವುಳ್ಳ ಧರ್ಮಗಳ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಇರುವುದೆಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವನು. ಅನೇಕ ಧರ್ಮಸಂಕ್ರಾಂತಿಯು ಅನೇಕಾಂತವಾದವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದು.

ಅಭ್ಯಾಯ ೧೦

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನ

೧ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥಗಳು

ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳು ಧಿವ್ಯವಾದುವುಗಳು. ಇವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಿಸಿ ಕೆಲವುಕಾಲ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದುವು. ಆದರೂ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಮಿಶ್ರವಾದುವು. ಈ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಕಡಿಕೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆರಡು ಮತಗಳೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮತಗಳ ಸಾರಾಂಶಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು.

ವೈಶೇಷಿಕಮತಕ್ಕೆ ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರಗಳೇ ಆಧಾರ. ಇವು ಕಣಾದಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಟೆಲೂಕ್ಯನೆಯ ಕಣಾದಿನ ನಾನಾಂತರ. ಈತನು ಬೌದ್ಧಮತ ಕೈಂಕಲೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಇದ್ದ ನೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಪ್ರಶಸ್ತವಾದವು ವೈಶೇಷಿಕ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಈ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ರಾವಣಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾರದ್ವಾಜವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಾಂತರಗಳುಂಟು. ರಾವಣಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವೈಶೇಷಿಕವಿಠಲಾಚಾರ್ಯನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ವ್ಯಾಸಮತೀ, ಪ್ರಶಸ್ತವಾದಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಧರನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ನ್ಯಾಯಕಂದಲಿ, ಉದಯನನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಕಿರಣಾವಲಿ, ಶ್ರೀವತ್ಸಾಚಾರ್ಯನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಲೀಲಾವತೀ ಎಂಬುವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು; ಪ್ರಶಸ್ತವಾದವ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಜಗದೀಶಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯನು ಭಾಷ್ಯಸೂಕ್ತಿ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಶಂಕರಮುಕ್ತನು ಕಣಾದರಹತ್ಯೆ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಈ ಶಂಕರಮುಕ್ತನು ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ ಉಪಸ್ಥಾರ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು.

ನ್ಯಾಯದರ್ಶನಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರಗಳೇ ಆಧಾರ. ಈ ಸೂತ್ರಕರ್ತೃನಿಗೆ ಅಜ್ಞಪಾದ ಅಥವಾ ಗೌತಮನೆಂದು ಹೆಸರು. ವಾತ್ಸರ್ಯನು ಈ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಉದ್ಯೋತಕರನು ಈ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಾರ್ತಿಕಾ ಎಂಬ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಈ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಧ್ಯವಾದಿಯಾದ ದಿಹ್ಮಾಗನ ಪ್ರಮಾಣ ಸಮುಚ್ಚಯ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಖಂಡನೆಮಾಡಿರುವನು. ಈ ವಾರ್ತಿಕಾಕ್ಕೆ ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿತ್ರನು ನ್ಯಾಯವಾರ್ತಿಕಾತತ್ತ್ವಾರ್ಥಟೀಕಾ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಉದಯನನು ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯಟೀಕಾಪರಿಬಂಧಿ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು

ಬರೆದಿರುವನು. ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ವರ್ಧಮಾನನು ನ್ಯಾಯನಿಬಂಧಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಪದ್ಮನಾಭನು ವರ್ಧಮಾನನೊಂದು ಎಂಬ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿರುವನು. ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಗೆ ಶಂಕರಮಿಶ್ರನು ನ್ಯಾಯತಾತ್ಪರ್ಯಮಂಡನ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವನಾಥನು ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವನಾಥವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವನು. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣಚನು ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ ವಿವರಣ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಯಂತಭಟ್ಟನ ನ್ಯಾಯಮಂಜರಿ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೮೨೦), ಉದಯನನ ಕುಸುಮಾಂಜರಿ, ಇದಕ್ಕೆ ವರ್ಧಮಾನನ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬ ಟೀಕಾ, ಈ ಟೀಕಾಕ್ಕೆ ರುಚಿದತ್ತನ ಮಕರಂದ ಎಂಬ ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಉದಯನನ ಅತ್ಯಂತವೈವೇಕ, ವಿಶ್ವನಾಥನ ಭಾಷಾಂತರಣೀದ, ಮುಕ್ತಾವಳಿ ಎಂಬ ಇದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ದಿನಕರೀ ಎಂಬ ಮುಕ್ತಾವಳಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ರಾಮದುರ್ದಿಯ ಎಂಬ ದಿನಕರಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ನ್ಯಾಯಬೋಧಿನೀ ಮತ್ತು ದೀಪಿಕೆಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ, ನ್ಯಾಯಪ್ರದೀಪದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ತರ್ಕಭಾಷಾ, ಶಿವಾದಿತ್ಯನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥೀ, ಮಲ್ಲಿನಾಥನ ನಿಷ್ಕಂಟಕ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವರದರಾಜನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ತಾರ್ಕಿಕರತ್ನಾ, ಮಾಧವದೇವನ ನ್ಯಾಯಸಾರ, ಜಾನಕೀನಾಥಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯನ ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತಮಂಜರಿ, ಯಾದವಾಚಾರ್ಯನ ನ್ಯಾಯಮಂಜರಿಸಾರ ಮತ್ತು ತೀರ್ಥಾನಂತಾಚಾರ್ಯನ ಪ್ರಭಾ ಎಂಬುದರಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಶಶಧರನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತದೀಪ ಎಂಬೀ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದುವು.

ಮನಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೩೦೦ ರಲ್ಲಿ ಬಿಜಾನ್‌ನಲ್ಲಿರುವ ಮಿಥಿಲಾಪಟ್ಟಣದ ಗಂಗೇಶೋಪಾಧ್ಯಾಯನಿಂದ ನವೀನನ್ಯಾಯದರ್ಶನ ಎಂಬ ಮತವು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಗಂಗೇಶನು ನ್ಯಾಯಮತವು ಒಪ್ಪುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಸಾಲ್ಕು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ತತ್ತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಈ ಗ್ರಂಥವು ಬಂಗಾಳದೇಶದ ನವದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪಂಡಿತರಿಂದ ಬಹಳವಾಗಿ ಅರಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ರಘುನಾಥಶರ್ಮಾನುಯೋ ಮಧುರಾಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ, ಗದಾಧರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಜಗದೀಶಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ ಎಂಬವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡಿದವರು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಹು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅನ್ಯಾನಾಂತಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಮರ್ಥರಾಗಿರುವರು.

೨ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ

ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅನೇಕ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯ. ಮತ್ತು ಸತ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭೇದಗಳಿರುವುವು. ಘಟವೆಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಘಟಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಅದರ ರೂಪದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಘಟಕ್ಕೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಚಲನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಘಟವೆಂಬ ಜಾತಿಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಘಟಪರಮಾಣುಗಳನ್ನು ಇತರ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ವಿಶೇಷದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಸಮವಾಯದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಘಟಕ್ಕೆ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಿರುವ ಭೇದ ಮುಂತಾದ ಅಧಾವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಭೇದವಿರುವುದರಿಂದ ಘಟವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಯಾಗಿ ಪದಾರ್ಥಭೇದಗಳಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇವು ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥಗಳು.

ಈ ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುವು ಪ್ರಮಾಣ. ಅವುಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಿತಿ.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಬಾಧ್ಯಮತದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲ. ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿತ್ಯ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅನಿತ್ಯ.

ಅತ್ಯಂತ ದ್ರವ್ಯರೂಪ. ಇವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿರುವುವು. ಇವು ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು.

ಅತ್ಯಂತ ನಿತ್ಯವಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ವಿವೇಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅತ್ಯಂತಿಕಯುಜನವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಮೋಕ್ಷವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಪದಾರ್ಥತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು.

೩ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನದ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವಿಚಾರ

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮಾತ್ಯ, ಪ್ರಮಿತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯ ಎಂಬ ಸಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳಿಂದಾಗುವುವು. ಎಲ್ಲ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಸಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳ ಕಾರ್ಯವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಘಟವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಘಟವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವು ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನಿಗೆ ಆಗುವುದು. ಪುರುಷನು ಘಟವನ್ನು ನೋಡುವನು. ಈ ನೋಡುವಿಕೆಗೆ ಅವನ ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯವೇ ಸಾಧನ. ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಘಟವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಚಕ್ಷುಸ್ಸೆಂಬ ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವುದು. ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ನೋಡುವ ಪುರುಷನೇ ಪ್ರಮಾತ್ಯ

ಎನಿಸುವನು. ಈ ಅನುಭವವು ಪ್ರಮತಿ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ಘಟನೆಯ ವಸ್ತುವು ಪ್ರಮೇಯ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ನಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವ 'ನಾನು ಘಟನೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ನೋಡಿದೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಸಾಧನವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಿತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೊದಲು ವಿಚಾರಿಸೋಣ.

೪ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಮತಿ

ಮೃದಿನ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಮೊದಲಾದುದು ಪ್ರಮಾಣ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವು 'ಯಾವುದರಿಂದ ಮೃದಿನ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ' ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಶಬ್ದದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯದಿಂದಲೂ, 'ನಾವು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯುವೆವು' ಎಂಬ ರೋಚನವಾರಾಧಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಫಲವಾದುದೇ ಮೊದಲು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣವು ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾದುದು.

(೧) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸನ್ನಿಹಿತವಾದಿಂದಲೂ ಅರ್ಥವಿರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವೇ ಫಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೃದಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ಯಾಗಿಸ್ಟ್ರೀಕಾರಗಳೇ ಫಲ.

ii ಇಂದ್ರಿಯ : ವಿಷಯ

ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಭ್ರಾಣ, ರಸನ, ನಯನ, ಸ್ಪರ್ಶನ ಮತ್ತು ಕ್ರೋಧವೆಂಬುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಣವು ಪ್ರಥಮವು ಸ್ವರೂಪವಾದುದು; ರಸನವು ಉದ್ದೇಶದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದು; ನಯನವು ತೀಕ್ಷ್ಣಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದು; ಸ್ಪರ್ಶನವು ವಾಯುವಿನ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದು; ಮತ್ತು ಕ್ರೋಧವು ಆಕಾಶರೂಪವಾದುದು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ಗಂಧ, ರಸ, ರೂಪ, ಸ್ಪರ್ಶ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಷಯಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗಂಧಕ್ಕೆ, ರಸಕ್ಕೆ, ರೂಪಕ್ಕೆ ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಜಾತಿಗಳು, ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ವ್ಯಕ್ತಿವೇ, ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ತೀಕ್ಷ್ಣತೆಯ ದ್ರವ್ಯಗಳು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು, ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು, ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬರುವುದು, ಸಂಕೋಚವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು, ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅಲಿಸುವುದು ಎಂಬ ಕರ್ಮಗಳು, ಇವೆಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆಧಾರಗಳು ಅನುಭವಾನುಸಾರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ವಿಷಯಗಳು.

ii ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸನ್ನಿಹಿತ

ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಅರ್ಥಗಳಿಗೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅಪೂರ್ವವಾದುವುಗಳು. ಈ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸನ್ನಿಹಿತ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯವು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಅಥವಾ ತ್ವಗಿಂದ ಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ವಿಷಯವಾದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಯುಕ್ತ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಯುಕ್ತಸಮವಾಯ ಎನಿಸುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾದುದು ದ್ರವ್ಯ. ಆ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಎನಿಸುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ರೂಪ ಗುಣಗಳು ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದಿರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಯುಕ್ತಸಮವಾಯ ಎನಿಸಿತು. ಇಂದ್ರಿಯವು ದ್ರವ್ಯದ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ರೂಪಕ್ಕೆ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಈ ಜಾತಿಗಳಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಯುಕ್ತಸಮವೇತಸಮವಾಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ 'ದ್ರವ್ಯವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು; ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪವು ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದಿರುವುದು; ಪುನಃ ಈ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಕ್ಕೆ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿಗಳು ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದಿರುವುವು' ಎಂದರ್ಥ. ಕ್ರೋಧೇಂದ್ರಿಯವು ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶದ ಗುಣ. ಕ್ರೋಧವು ಆಕಾಶರೂಪವಾದುದು, ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧವಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕ್ರೋಧಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಮವಾಯ ಎನಿಸುವುದು. ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಜಾತಿಯು ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದಿರುವುದು. ಅದರಿಂದ ಕ್ರೋಧಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಸಮವೇತಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು. ಕ್ರೋಧಸಮವೇತವಾದುದು ಶಬ್ದ, ಅದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದಿರುವುದೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಮೃದಿನ ಅಥವಾವು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಅಥವಾಕೆಕ್ಕೂ ಸಂಯುಕ್ತವಿಕೇತವೆಂಬ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು. ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಭೂತಲದಲ್ಲಿರುವ ಘಟದ ಅಥವಾವು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ, ಭೂತಲವು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಘಟದ ಅಥವಾವು ಭೂತಲಕ್ಕೆ ವಿಕೇತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೂ ಘಟದ ಅಥವಾಕೆಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಯುಕ್ತವಿಕೇತವೆಂಬ ಎನಿಸುವುದು.

ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಮೃದಿನಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿರುವ ಮೃದಿನವು ಗೋಚರವಾದುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಮೊದಲಿರುವ ಬೆಟ್ಟವನ್ನು ನೇತ್ರವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಆ ನೇತ್ರವು ಬೆಟ್ಟದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯವು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಅಂಥವಿಗೂ ಬೆಟ್ಟದ ಗೃಹವಿರದೇ ಇರಬಹುದು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಅದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯವು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ರಸನೇಂದ್ರಿಯ ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯಗಳಂತೂ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅವು ಆ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ಗ್ರಹಿಸುವನೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

iii ಅರ್ಥ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನ

ಅರ್ಥವು ಅದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಇದು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಹುಟ್ಟಿದಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಅದಿರುವಾಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ದೇವದತ್ತನನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಅವನ ಮನೆಗೆ ಹೋದ ಮನುಷ್ಯನು ಅಲ್ಲಿ ದೇವದತ್ತನನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ದೇವದತ್ತನು ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನಮೇಲೆ ದೇವದತ್ತನು ಮನೆಗೆ ಬರುವನು. ಅನಂತರ ಅವನನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡುಬಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ದೇವದತ್ತನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ದೇವದತ್ತನಿದ್ದರೇ ಅವನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಅವನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ದೇವದತ್ತನಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಾದರೆ ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಖಾಂತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವವು.

ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮನಿಗಾಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆತ್ಮ, ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಈ ನಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಕಾರಣ. ಸುಖ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಆತ್ಮ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸುಖ ಎಂದು ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಈ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದೇ ಯೋಗಿಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ.

ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆಯೇ ಅಂತರವಾದ ಸುಖ ಮೊದಲಾದವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವು. ಬೌದ್ಧರು ಇವುಗಳು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಭೇದಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಆಯುಕ್ತ. ಸುಖ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮವುಳ್ಳವುಗಳು. ಸುಖವು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು; ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುದು ಪೂರ್ವಾನುಭವವನ್ನು ಮರಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವುದು; ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು

ಜ್ಞಾನದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು.

iv ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೈಭಾಸಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಂಡನೆ

(1) ವೈಭಾಸಿಕತೆ

ವೈಭಾಸಿಕತೆವು ಹಿಂದೆಯೇ ವೈಭಾಸಿಕ ಬೌದ್ಧಮತದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಅದರೂ ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮಾ ಎಂಬ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಈ ಮತದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿವರವು ಅನುಕರಣವಾಗುವುದು. ವೈಭಾಸಿಕ ಬೌದ್ಧರು ಕಲ್ಪನಾರಹಿತವಾದ ಖಾಂತಿಯಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನಿಸುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಇದರ ವಿವರಣೆಯು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು:-

(ಅ) ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನ ಅರ್ಥರಹಿತ

ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದೆಂದು ಅರ್ಥ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೆನಿಸುವ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣವನ್ನು ಒಂದೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಾರದು. ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿಂದೆ ಆತಿಕ್ರಮದ ಮತ್ತೊಂದು ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣವನ್ನು ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರ. ಕಲ್ಪನಾನ್ವಯಿಯು ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸನ್ನಿರ್ವಹವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಹಿಂದೆಯೇ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಶಬ್ದದ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಅದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದು. ಒಂದು ನೇಳೆ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸನ್ನಿರ್ವಹವೇ ಆ ವಸ್ತು ಶಬ್ದ ಗೋಚರವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿರ್ವಹವಾದರೂ, ಶಬ್ದ ಸ್ವತಃ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಆ ವಸ್ತುವು ಶಬ್ದ ಗೋಚರವಾದುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಏಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಹಿಂದೆ 'ಅರ್ಥವು ಶಬ್ದ ಗೋಚರವಾದುದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗದೆ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸನ್ನಿರ್ವಹವು ಶಬ್ದ ಸ್ಮರಣೆಯ ಅನಂತರವೂ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಅಲ್ಲದೆ ಮೊದಲು ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿರ್ವಹ, ಅನಂತರ ಶಬ್ದ ಸ್ಮರಣೆ, ಅನಂತರ ಈ ಅರ್ಥವು ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದು ಎಂದು ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮವಾಗುವುದು. ಈ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ನುಸಾರವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸನ್ನಿರ್ವಹಕ್ಕೂ ಕಲ್ಪನಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಶಬ್ದ ಸ್ಮರಣೆ ಎಂಬ ವ್ಯವಧಾನವಿರುವುದು. ಇದರಿಂದಲೂ ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿರ್ವಹವು ಕಲ್ಪನಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿರ್ವಹವು ಶಬ್ದ ಸ್ಮರಣೆ ಎಂಬ ಸಹಕಾರಕಾರಣದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಸಂಯುಕ್ತ.

ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದರಿಂದ ಸಹಕಾರಿ ಕಾರಣ ಎಂಬುದೇ ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಇವನು ದಂಧವೈಕವನು ಮುಂತಾದ ವಿಶ್ವ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದಿನವನ್ನೂ ಕರ್ಷವಾಗದಿದ್ದರೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ ಈ ಜ್ಞಾನ ಸತ್ಯ ಕಾರಣಗಳು ಅನೇಕ. ಅವು ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ, ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ, ವಿಶೇಷವಿಶೇಷಗಳ ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬವು.

ಅರ್ಥವು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿರ್ವಹನಾತ್ಮದಿಂದಲೇ ಪೂರ್ತಿ
ಯಾಗ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಹಾಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡದಿರುವುದು ಮನೋರಥಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ
ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಸತ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಕೆಲವುನೇರಿ ಎಳಲ್ಪಟ್ಟುದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ
ವಿಷಯವು ಸ್ವಪ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆದ್ದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ
ನಿರ್ವಿಶ್ವವಸ್ತುವು.

[illegible]

(ಖ) ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ

ಈ ಕಲ್ಯಾಣಿಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ವಿಕಟದಲ್ಲಿ, ಭೀಷಣದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯಾಣಿಗಳನ್ನು
ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ಆ ಮನುಷ್ಯನು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ಕಾಣುವಂತೆ
ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದ ವೀರಭದ್ರನು ಕೆಲವೇಕಡೆಗಳಿಂದಲೇ ಈ ಭೀಷಣ
ಭೀಷಣಿಗೂ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ವಿನಯದಿಂದ ಭಾಗ್ಯಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ, ಎಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮನುಷ್ಯ
ಮತ್ತೊಂದು ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದನೋ ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಂತೆ
ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಭಾಗ್ಯಕಲ್ಪನೆಯ ತೋರುತ್ತಿದ್ದನೋ, ಮನುಷ್ಯದವನು ಭಗವಂತನ
ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ಅನಂತನಂತೆ ವೀಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂದು, 'ಇದು ಮನುಷ್ಯ ; ಮನುಷ್ಯನನ್ನು
ಮಾತೆ' ಎಂಬ ಭಾವದೊಡನೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದನು. ವೀರಶೈವ ಭಾವದಿಂದಲಿರುವ
ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ವೀರಶೈವರು ಮನುಷ್ಯನಾದುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರು ; ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರವೇಶಾಂತಿ
ಅಲ್ಲ ; ಮಹಾ ಕಲ್ಯಾಣಿಗಳಾದವರನ್ನು ನಡೆಸುವ ಗುಳ್ಳೆ.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸವಿಕಲ್ಪಪ್ರಸಂಜನು ಸತ್ಯನಾದುವಲ್ಲ. ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ
ಅನಾದಿಯಾದ ಪೂರ್ವವಾಸನೆಯೇ ಕಾರಣ.

(ii) ವೈಭಾಷಿಕಮತದ ಖಂಡನ

(ಕ) ವಿಕಲ್ಪ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮಾಣ

ನಿರ್ವಿಘ್ನವಾಗಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಶತ್ರು ಸಂಹಾರವು ಇಂದಿಯನ್ನರ ಕರ್ತವ್ಯ. ಒಂದು ಸಮಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇದು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದವು. ಶತ್ರು ಇಂದಿಯನ್ನರ ಗೋಚರವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇಗವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ದೀನ ಸಮಾಜವು ಸುಖವಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಾಧಕವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿರುವ ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತತೆ. ಸಹಕಾರಕಾರಣದಿಂದ ಶತ್ರು ಸಂಹಾರವು ಇಂದಿಯನ್ನರ ಗೋಚರವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸುಖವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು.

[illegible]

ಅಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದು ದೊಂದೇ ವಿಶ್ವವನ್ನೂ ಸತ್ಯವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಬೌದ್ಧಮತವು 'ನಾಮವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯವಿಶ್ವ ಇವು ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳು; ಆದರೂ ಅವು ಅಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಂತೆ ತೋರುವುವು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದು ಸಂಯುಕ್ತ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಾಮವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ದ್ರವ್ಯವು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣಗಳಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ತೋರುವುವು. ಕ್ರಿಯೆಯು ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಗುಣವು ಮತ್ತು ಜಾತಿಯು ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳು. ಇವು ಯಾವುವೂ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

(ಬಿ) ಜಾತಿಸಾರ್ಥನ

ಬೌದ್ಧರು ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣವಾದ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು ಎಂದೂ ಅನಂತರ ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಗಳು ತೋರಿಬರುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸಂಯುಕ್ತ. ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಲ್ಲದೆ ವಸ್ತು ವಿಶ್ವಸಹಿತವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಕೆಲವು ನೂತನ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕೇವಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಅವು ಸಮವಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಂದಾಗಲೇ ವಿಷಮವಾದುವುಗಳೆಂದಾಗಲೇ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣವು ವಸ್ತು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ದೇಹಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ಅವು ಸಮವೆಂದಾಗಲೇ ವಿಷಮಗಳೆಂದಾಗಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುವು. ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಗಳ ಕಾರ್ಯವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಗೋಚರಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡುವಾಗ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗೋಚರವನ್ನೂ ಬಣ್ಣ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಗೋಚರವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮದಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಅನುಭವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂಬ ಮತಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಿರುವುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಗೋಚರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಧರ್ಮವಿಶೇಷಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಶ್ವಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಈ ಪಕ್ಷವು ವಿಶ್ವಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ರೂಪವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವವೆಂಬ ಅನುಭವದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಹೊತ್ತು ನಾವು ಒಂದು ಕಟಲಗೋಷವನ್ನು ನೋಡಿ ಪುನಃ ಕೆಲವುಕಾಲದಟ್ಟು ಆ ಗೋಷವನ್ನೇ ನೋಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ಕಟಲಗೋಷವೆಂದು ತಿಳಿಯುವೆವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದಲ್ಲ. ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ನಾವು ಒಂದೆ ನೋಡಿದ ಕಟಲಗೋಷವೇ ಇದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಚ್ಛೆಯೂ ನಮಗುಂಟಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ವಿಶ್ವಗಳು

ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವುವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಾಗಿ ತೋರಿಬರಬಹುದಾದ ವಿಶ್ವಗಳಿಗೆ ಈ ನಿಯಮಾನುಸರಣಿ ಬರುವುದು ಹೇಗೆ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಭಿನ್ನೆಯೇ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ವಿಶ್ವಗಳೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವ ಧರ್ಮಗಳು ವಸ್ತು ವಿವಿಧ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವುವು ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವಾಕರ್ಷದ ಮೊದಲನೆಯ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ವಸ್ತುಗಳು ಸಮಾನವಾದುವುಗಳಾಗಿಯೂ ವಿಷಮವಾದುವುಗಳಾಗಿಯೂ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದ ವಸ್ತುಗಳು ಸಮವೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಅನುಷ್ಠಾನದರ್ಮವೂ ಮತ್ತು ವಿಷಮಗಳೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮಗಳೂ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿರುವುವು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮಗಳು ಶುಕ್ತಿರೂಪ ಜ್ಞಾನಗಳಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಅವು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವುವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆ ವಸ್ತು ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಸದೃಶವೂ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ವಿಸದೃಶವೂ ಆಗಿರುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮಕ್ಕೆ 'ಜಾತಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೇ ಇರುವುದೆಂದು ತತ್ತ್ವ ಇವಕ್ಕೆ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ.

ಬೌದ್ಧರು 'ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳು ಭಿನ್ನದೇಶಗಳಲ್ಲಿರಬೇಕು' ಎನ್ನುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇತರಾಕ್ಷಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ವಸ್ತುಗಳು ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರಬಹುದು. ಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲದಿರುವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು.

ಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪೂರ್ವಭಾಗದಲ್ಲಿರುವುದು. ಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಜಾತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಮವಾಯ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅಬಾಧಿತವಾದ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಇವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಣವಾದ ಕಲ್ಪನೆ.

ಜಾತಿಯು ಎಲ್ಲ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಆದರೂ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಇರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅದು ಇದ್ದರೂ

ಗೋಚರಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯ ವಿಶೇಷದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದು. ಅದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ 'ಯಾವುದು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೋ ಅದೇ ಪುನಃ ಸವಿಕಲ್ಪವಾಗುವುದು' ಎಂಬ ಪ್ರವಚನವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವು ಸವಿಕಲ್ಪವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸತ್ಯವಾದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವು ಮತ್ತು ಸವಿಕಲ್ಪವು ಮೃಗಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

(೧) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಆರು ಪನ್ನಿವೇಶಗಳೆಂಬುದಾದ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಭೇದಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಕೆಲವುಗಳೆ ಗಂಧದ ಕೊರತೆಯು ಚಪ್ಪುಸಿನಿಂದ ನೋಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ. ಈ ಗಂಧದ ಕೊರತೆಯು ಸುಗಂಧ ಉಳ್ಳದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಚಪ್ಪುಸು ಮತ್ತು ಗಂಧದ ಕೊರತೆಯ ಇವುಗಳ ಸಂಯೋಗವಲ್ಲದೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಘ್ರಾಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ 'ಗಂಧದ ಕೊರತೆಯ ಸುಗಂಧವುಳ್ಳದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ ಕಾರಣ. ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದನ್ನೇ 'ಜ್ಞಾನಲಕ್ಷಣ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಸ್ತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಸಂಬಂಧ ಅಥವಾ ಸನ್ನಿವೇಶ ಎಂದರ್ಥ. ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಜಾತಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಆ ಜಾತಿಯು ನಿವೃತ್ತಿವೇಶಕಾಲಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಸಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವುವು. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೃದುವನ್ನೂ ನೋಡಿದ ಸಾಮಾನ್ಯವೇ ಕಾರಣ. ಇದನ್ನೇ 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಸ್ತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಯೋಗದ ಭಾವವುಳ್ಳ ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗೆ ಗೋಚರದ ಪರಮಾಣು ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳೂ ಗೋಚರವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಅತಿಶಯವೇ ಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಯೋಗಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಸ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

(೨) ಅನುಮಿತಿ

ಪುನಃನು ಅಡಿಗೆಮನೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮಕೂಟ ವಹಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವನು. ಪುನಃ ಅವನೇ ಪರ್ವತ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಧೂಮರೇಖೆಯನ್ನು ನೋಡುವನು. ಅನಂತರ ಧೂಮವು ವಹಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವನು. ಅನಂತರ ಅವನಿಗೆ ಪರ್ವತ ಮೊದಲಾದ ದೇಶವು ವಹಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಧೂಮವನ್ನುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು.

ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಪರ್ವತ ಮೊದಲಾದ ದೇಶವು ವಹಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಧೂಮವು ವಹಿವ್ಯಾಪ್ತವು' ಎಂಬುದೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜ್ಞಾನ. ಈ ಪ್ರದೇಶವು ವಹಿವ್ಯಾಪ್ತವಾದ 'ಧೂಮವನ್ನುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಪರಾಮರ್ಶ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ ಪರ್ವತ ಮೊದಲಾದ ದೇಶವು ವಹಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ 'ಅನುಮಿತಿ' ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅನುಮಿತಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ; ಪರಾಮರ್ಶವೇ ವ್ಯಾಪಾರ.

ವ್ಯಾಪ್ತವೆಂದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅಶ್ರಯವಾದುದು ಎಂದರ್ಥ. ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೆಂದರ್ಥ. ಧೂಮಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಧೂಮವು ಸಾಧ್ಯವು ವಹಿಯು ಸಾಧ್ಯ ವಹಿಯಲ್ಲದಿರುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿಲ್ಲದಿರುವಕಾರಣ ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದೆಂಬ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಅಥವಾ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಹೇತುವಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವು ಇಡೀ ಇರುವುದೆಂಬ ತಿಳಿವಾರ್ಯ.

ವ್ಯಾಪ್ತವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಪರಾಮರ್ಶ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಕ್ಷವು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಸ್ಥಳ. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶವು ಪಕ್ಷವೆನಿಸ ಬೇಕಾದರೆ ಸಾಧ್ಯವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಬೇಕು ಅಥವಾ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯು ಪುನಃನಿಗರಬೇಕು. ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದು ಇದ್ದು ಅದರ ನಿಶ್ಚಯದ ಇಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಸ್ಥಳವು ಪಕ್ಷವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ವಹಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಾದ ಧೂಮವುಳ್ಳ ಪರ್ವತವು ವಹಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೂ ವಹಿ ಯನ್ನು ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಂತರವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಪನುಗುಂಟಾಗಲಿಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಹುಟ್ಟಿದಲ್ಲಿ ವಹಿಯೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಅನುಮಿತಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು.

i ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣೆಗಳು

ಹೇತು ಸಾಧ್ಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿದು ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣೆ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅನೇಕವೇ ಹೇತು ಸಾಧ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದೆಂಬ ನಿರ್ಣಯ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇತುವು ವ್ಯಾಪ್ತವೆನಿಸುವುದೆಂದು ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಒಂದು ಸಲ ತಿಳಿದರೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು. ವ್ಯಾಪ್ತವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ನೋಡಿದರೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ನೋಡಿದರೂ ವ್ಯಾಪ್ತವಿರುವುದೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಈ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಹೇತುವಿದ್ದರೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರಲಿ ಎಂಬ ವಿಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದ ತರ್ಕದ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದಿಸಬಹುದು. ವಹಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಧೂಮವಿರಲಿ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ವಹಿಧೂಮಗಳಲ್ಲಿ 'ವಹಿಯು ಕಾರಣ; ಧೂಮವು ಕಾರ್ಯ' ಎಂಬುದರ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ

ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದುವುದು. ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದೆ ಧೂಮವಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಧೂಮವಿರಲಿ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ತಪ್ಪು ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಕಾರಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಾರ್ಯವಿರಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸುವುದಾದರೆ ಧೂಮಕ್ಕೆಲ್ಲದ್ದರ ನಿಯಮವಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ವೈರ್ಯವಾಗಿರಿ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಾಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಕಾರಣ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವಿಲ್ಲದಿರಲಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತರ್ಕವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ವೈರ್ಯಚಾರಣೆಯು ನಿವೃತ್ತವಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ವೈರ್ಯಚಾರಣೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ತರ್ಕದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮಕ್ಕಾಗ್ನಿಗಳೆಂಬ ಜಾತಿಗಳಿರುವುವು. ಇವು ಧೂಮಾಗ್ನಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗೃಹೀತವಾಗಿರುವುವು ಮತ್ತು ಸಕಲ ದೇಶ ಕಾಲಗಳ ಧೂಮಾಗ್ನಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಾಸಕ್ತಿ ಯೆಂಬ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸಕಲ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಧೂಮಾಗ್ನಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಗೃಹೀತವಾಗಿ ಬರುವುವು. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ನಾವು ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಕಲ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಬಳಿಕ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೇಶಾಂತರ ಕಾಲಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ವೈರ್ಯಚಾರವು ಸಂಭವಿಸಬಹುದೆಂಬ ಸಂಭಾವನೆಗೇ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ii ವ್ಯಾಪ್ತಿಭೇದ

ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅನ್ವಯ ಮತ್ತು ವೈತರೀಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ 'ಧೂಮವಿರುವ ಕಡೆ ಆಗ್ನಿ ಇರುವುದು' ಎಂಬ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗಿರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಸಾಧ್ಯಭಾವನೆಯ ಸಾಧನಾ ಭಾವನೆಯ ಇರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ವೈತರೀಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:- 'ಎಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು.

ವ್ಯಾಪ್ತಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭೇದವುಂಟು. ಕೆಲವು ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವು 'ಕೇವಲಾನ್ವಯ' ಎನ್ನಿಸುವುವು. ಉದಾ:- 'ಸರ್ವವೂ ಅಭಿದೇಯ; ಪ್ರಮೇಯ ವಾದುದೆಂದೆ' ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಭಿದೇಯವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮೇಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, 'ಯಾವುದು ಅಭಿದೇಯವಲ್ಲವೋ ಅದು ಪ್ರಮೇಯವು' ಎಂಬ ವೈತರೀಕವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ವೈತರೀಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಇವು 'ಕೇವಲ ವೈತರೀಕಾನುಮಾನ' ಎನ್ನಿಸುವುವು. ಉದಾ:- 'ಇದು ವೈಧಿವೀ; ಗಂಧವುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ.' ಈ

ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದೇ ವೈಧಿವಿಯು ಪಕ್ಕವಾಗಿರುವುದು. ಅದರಿಂದ 'ಎಲ್ಲಿ, ಗಂಧವಿರುವುದೋ ಅದು ವೈಧಿವೀ' ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಯಾವುದು ವೈಧಿವಿಯಲ್ಲವೋ ಅದು ಗಂಧವುಳ್ಳುದಲ್ಲ; ಹೀಗೆಂದರೆ, ಜಲ ಮೊದಲಾದುದು' ಎಂಬ ವೈತರೀಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯ ವೈತರೀಕವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳಿರದಿದ್ದರೆ ಅವಕಾಶ ಉಂಟು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವು 'ಅನ್ವಯವೈತರೀಕಾನುಮಾನ' ಎನ್ನಿಸುವುವು. ಉದಾ:- 'ಸರ್ವತವು ವಸ್ತುವುಳ್ಳುದು; ಧೂಮವುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ.' ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಇರುವುದು; ಮಹಾನಸದಂತೆ' ಎಂಬ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗೂ ಅವಕಾಶ ಉಂಟು; ಮತ್ತು 'ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಧೂಮವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಉದಾ:- ನೀರಿನ ಮಡುವು' ಎಂಬ ವೈತರೀಕವ್ಯಾಪ್ತಿಗೂ ಅವಕಾಶ ಉಂಟು.

ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವ ಅನುಮಾನಗಳು ಅನ್ವಯದೃಷ್ಟಾಂತಗಳುಳ್ಳವುಗಳು. ಈ ಅನ್ವಯದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ 'ಸಪಕ್ಷ' ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ಇದಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಾಧ್ಯ ಇರುವ ಪ್ರದೇಶ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ವೈತರೀಕವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವ ಅನುಮಾನಗಳು ವೈತರೀಕದೃಷ್ಟಾಂತಗಳುಳ್ಳವುಗಳು. ಈ ವೈತರೀಕದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ 'ವಿಪಕ್ಷ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ 'ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಾಧ್ಯಭಾವವುಳ್ಳ ಪ್ರದೇಶ' ಎಂದು ಅರ್ಥ.

iii ಅನುಮಾನಪ್ರಭೇದ

ಅನುಮಾನವು ಸಾಧ್ಯಾನುಮಾನ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪುರುಷನು ತಾಳೇ ಅಡಿಗೆಮನೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದನ್ನು ತಿಳಿದು, ಅನಂತರ ಪರ್ವತ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅನಂತರ ವಸ್ತುಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಧೂಮವು ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಆ ಪ್ರದೇಶವು ವಸ್ತು ಯುಳ್ಳದೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಸಾಧ್ಯಾನುಮಾನ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅನುಮಾನವು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾದರೆ ಅದು 'ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನ' ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನವು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ, ಹೇತು, ಉದಾಹರಣ, ಉಪನಯ, ನಿಗಮನ ಎಂಬ ಐದು ಅಂಗವುಳ್ಳದು: ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:- 'ಪರ್ವತವು ವಸ್ತುವುಳ್ಳದು' ಎಂದು, ಹೇತುವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೇತು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:- 'ಧೂಮವಿರುವುದರಿಂದ' ಎಂದು. ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:- 'ಧೂಮವಿರುವಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿರುವುದು, ಮಹಾನಸದಂತೆ (ಅಡಿಗೆಮನೆಯಂತೆ)' ಎಂದು. ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಹೇತುವನ್ನು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಉಪನಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:-

‘ಪರ್ವತವು ವೃಕ್ಷವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಧೂಮವುಳ್ಳದು’ ಎಂದು, ‘ಛೇನ ಸಿದ್ಧಾಂತರೂಪವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ನಿಗಮನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ-‘ಅದುದರಿಂದ ಪರ್ವತವು ವೃಕ್ಷಯುಳ್ಳದು’ ಎಂದು.

iv ಹೇತುಭಾಸ

ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವಿದ್ದರೆ ಹೇತುವು ದುಷ್ಕವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಹೇತುಭಾಸ ಎನ್ನುವುದು. ಹೇತುವಿನಂತೆ ಕಾಣುವುದು; ಆದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಹೇತುವಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಹೇತುಭಾಸ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಇದು ಅನೇಕಾಂಶ, ವಿರುದ್ಧ, ಅಶ್ವತ್ಥ, ಸಪ್ತಕಪ್ಪ, ಬಾಧ ಅಥವಾ ಕಾಲಾತ್ಯಯಾಪದಿಷ್ಠ ಎಂದು ಐದು ವಿಧವಾದುದು.

(i) ಅನೇಕಾಂಶ-ಇದು ಸಾಧಾರಣ, ಅಸಾಧಾರಣ ಮತ್ತು ಅನುಪಸಂಹಾಂ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇತುವಿಗೆ ಸಾಧಾರಣಾ ನೇಕಾಂಶ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಹೇತುವಿಗೆ ಈ ದೋಷವಿದ್ದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇತುವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾಧ್ಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅಸಾಧಾರಣಾ ನೇಕಾಂಶ ಎನ್ನುವುದು. ಹೇತುವಿಗೆ ಈ ದೋಷವಿದ್ದರೆ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೂ ಹೇತುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ-‘ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ; ಶಬ್ದವಾದುದರಿಂದ’ ಎಂದು. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಹೇತು ಪಕ್ಷವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದ ಸಂಬಂಧವೇ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲವೂ ಪಕ್ಷವಾಗುವುದಾದರೆ ಸಾಧ್ಯಹೇತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೋಷವು ಅನುಪಸಂಹಾಂ ಎನ್ನುವುದು. ಇದು ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಗ್ರಹಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು. ಉದಾ-‘ಸರ್ವವೂ ಪ್ರಮೇಯ; ಪದಾರ್ಥವಾದುದರಿಂದ’ ಎಂದು. ಇಲ್ಲಿ ‘ಸರ್ವವೂ’ ಎಂಬುದು ಪಕ್ಷ.

(ii) ವಿರುದ್ಧ-ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದರೆ ವಿರುದ್ಧ ಎನ್ನುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಉದಾ-‘ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ; ಕೃತಕವಾದುದರಿಂದ’ ಎಂದು. ಕೃತಕವಾದ ವಸ್ತುವು ಅನಿತ್ಯವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ನಿತ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

(iii) ಸಪ್ತಕಪ್ಪ-ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೇತುವಿದ್ದರೆ ಆ ದೋಷವು ಸಪ್ತಕಪ್ಪ ಎನ್ನುವುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಾವ ಇವೆರಡರ ಸಾಧನೆಯೂ ಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಅನುಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವುದು.

(iv) ಅಸಿದ್ಧಿ-ಅಸಿದ್ಧಿಯು ಅಶ್ವಯಾಸಿದ್ಧಿ, ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ, ಸಾಧ್ಯಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನೇಕ ವಿಧವಾದುದು. ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಅಶ್ವಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ

ಅಶ್ವಯಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಉದಾ-‘ಗಗನಾರವಿಂದವು ಸುರಭಿಯಾದುದು; ಅರವಿಂದವಾದುದರಿಂದ’ ಎಂದು. ಸಾಧ್ಯವಾದ ಸುರಭಿಗಿಂತಲೂ ಅಶ್ವಯವಾದ ಗಗನಾರವಿಂದ ಎಂಬುದೇ ಅಶ್ವಸಿದ್ಧ. ಅದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನವು ಅಶ್ವಯಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷವುಳ್ಳದಾಗುವುದು. ಈ ದೋಷವು ಪರಾಮರ್ಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು. ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ದೋಷವು ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧಿ ಎನ್ನುವುದು. ಉದಾ-‘ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ; ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯವಾದುದರಿಂದ’ ಎಂದು. ಶಬ್ದವು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಈ ದೋಷವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇದು ಪರಾಮರ್ಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು. ಸಾಧ್ಯವೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ದೋಷವು ಸಾಧ್ಯಾಪ್ತಸಿದ್ಧಿ ಎನ್ನುವುದು. ಉದಾ-‘ಪರ್ವತವು ಕಾಂಚನಮಯವುಳ್ಳದು; ಧೂಮವುಳ್ಳದಾದುದರಿಂದ’ ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಂಚನಮಯವುಳ್ಳದೇ ಅಶ್ವಸಿದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಾಪ್ತಸಿದ್ಧಿದೋಷ ಬರುವುದು. ಈ ದೋಷವೂ ಪರಾಮರ್ಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು.

ಹೇತುವೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೇತುಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷ ಬರುವುದು. ಉದಾ-‘ಪರ್ವತವು ವೃಕ್ಷಯುಳ್ಳದು; ಕಾಂಚನಮಯಧೂಮವಿರುವುದರಿಂದ’ ಎಂದು. ಕಾಂಚನಮಯಧೂಮವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಹೇತುಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ದೋಷ ಬರುವುದು. ಇದೂ ಪರಾಮರ್ಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು.

(v) ಬಾಧ-ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುವುದು. ಬಾಧವೆಂಬ ದೋಷವು ಹೇತುವು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಮಿತಿಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು. ಉದಾ-‘ಅಗ್ನಿಯು ಶೀತಲ; ದ್ರವ್ಯವಾದುದರಿಂದ; ಜಲದಂತೆ’ ಎಂದು. ಅಗ್ನಿಯು ಶೀತಲವಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯು ಶೀತಲ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೇ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ.

(4) * ಉಪಮಿತಿ

ಒಬ್ಬ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಯು ಗ್ರಾಮವಾಸಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ‘ಗವಯವು ಗೋ ಸದೃಶ’ ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಅನಂತರ ಗ್ರಾಮವಾಸಿಯು ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಗವಯವನ್ನು ನೋಡುವನು. ಅದು ಗೋಸದೃಶವಾದುದರಿಂದ ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಉಪಮಿತಿಗೆ ಕರಣವಾಗಿ ಉಪಮಾನವೆನ್ನುವುದು. ಅನಂತರ ಅವನಿಗೆ ‘ಗೋಸದೃಶವಾದುದು ಗವಯ ಎನ್ನುವುದು’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಸ್ಮರಣೆಗೆ

* ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಛೇದವಿಲ್ಲ. ವೈಶೇಷಿಕರಚರ್ಚೆಯಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನ ಇವೆರಡೇ ಪ್ರಮಾಣ. ನ್ಯಾಯವು ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಉಪಮಾನ ಎಂಬ ಮತ್ತೆರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು.

ಟರುವುದು. ಇದೇ ಉಪದಿಶಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ, ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಗವಯಸ್ಥತೆಯು ಗವಯಸ್ಥತೆ ವಾತ್ಸ್ಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದೇ ಉಪದಿಶಿ.

(೪) ಶಾಖ್ಯಾಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಅನುಭವ

ಶಬ್ದವು ದೀಪದಂತೆ ಅರ್ಥವ್ಯಂಜಕ. ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಮಾಡುವ ಪುರುಷನು ತಪ್ಪು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ತಿಳಿಸಲು ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುವನು. ಅವನ ಅನುಭವವು ಕೆಲವುಗಳಿಗೆ ಸಾಧುವಾಗಿಯೂ ಕೆಲವುಗಳಿಗೆ ಅಸಾಧುವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸುಸಾರವಾಗಿ ಅವನು ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವನು. ಆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಅವನ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವೂ ಅಯಥಾರ್ಥವೂ ಆಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶಬ್ದದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಮಾನ್ಯವು ವಕ್ತೃವಿನ ಗುಣಾಧೀನವಾದುದು.

ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವು ಆಪ್ತನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಶಬ್ದ. ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಅದೇ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವವನಿಗೆ ಆಪ್ತನೆಂದು ಹೆಸರು. ಆಪ್ತನಾದವನು ತಾನೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೇದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದರಿಂದಲಾದರೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

i ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಗಳು

ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವಿಪತ್ತಿಯುಂಟು. ವೈತಿಕತೆಗಳು ಶಬ್ದವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ-ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ರುವಂತೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವು ಪರೋಕ್ಷವಾದುದು. ಜೇಷುವಿನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬಂಥವನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಹೇಗೆ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದೋ ಅದರಂತೆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವು ಮುಂಚೆಯೇ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದು. ಈ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವಾದರೋ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಅನಂತ. ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಶಬ್ದದಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಿಲ್ಲ. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಧೂಮದಿಂದ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುವೆವೋ ಅದರಂತೆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗಿರುವಂತೆಯೇ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅಪ್ರಯತ್ನ ತಿಳಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. 'ವಾಚಕಶಬ್ದವು ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು' ಎಂದು ಅಪ್ರಯತ್ನವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು 'ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವು ಇಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಹೇಗೆ ಧೂಮವು

ವ್ಯಯನ್ನುಳ್ಳುದೋ ಹಾಗೆ ಶಬ್ದವು ಅರ್ಥವನ್ನುಳ್ಳುದು ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದುದು.

ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವೂ ಸಾಮಗ್ರಿಯೂ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯಾದುವುಗಳು. ಅದುದರಿಂದ ಅವು ದೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲ. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಪುರುಷನು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ತಾನು ಅದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸಮಾನ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಈಗಲೂ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವುಗಳಿಗೆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆಯೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಇದು ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಬಂದುದು. ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವೇದಲಾದ ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲದೆಯೇ ಅನುಮೇಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ನಿಶ್ಚಯವು ವಕ್ತೃವು ಆಪ್ತನೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದೇ 'ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬಾಳುವುದು' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಶಬ್ದವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುವು. ಅದುದರಿಂದ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ವೈತಿಕತೆಗಳಿಗಿಡ್ಠಾಂಕ.

ii ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೈಯಾಯಿಕರು

ನ್ಯಾಯಮತವು: ಶಬ್ದವು ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸುವುದು. ಆಕ್ರಮವು ಹೇಗೆಂದರೆ:-ಶಬ್ದವು ಪದ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಪರಿಣಾಮವು ನಮಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ನೂತನವಾಗಿ ರಚಿತವಾದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸರ್ವರ ಅನುಭವಗಡ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಪರಿಣಾಮವಿಲ್ಲದೆ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ?

ಪದವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಚಿತವಾಗಿ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇಷ್ಟು ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಪದವು ಅನುಮಾನರೂಪವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಪದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವೂ ಅದರ ಸಾಮಗ್ರಿಯೂ ಅನುಮಾನದ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವು. ವಕ್ತೃ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವಕ್ತೃ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುವುದು. ಆದರೆ ಧೂಮಾನುಮಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ಅರ್ಥವು ತಾಳಿರುವ ದೇಶದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವಕ್ತೃಯೇ ಹೊರತು ಕೇವಲ ವಕ್ತೃಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪದಕ್ಕೆ ಪದಾರ್ಥವೇ ವಿಷಯ. ಅನುಮಾನಕ್ಕಾದರೋ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ವಿಷಯ.

ಈ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಸಹಿತವಾದ ಧರ್ಮೀಯ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅನುಮಾನಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವುಂಟು.

ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಗ್ರ್ಯಭೇದವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅನುಮಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಹೇತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಸ್ವರಣ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಸಾಮಗ್ರ್ಯಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದು. ಶಬ್ದದಿಂದ ಅರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಈ ವಿಧವಾದ ಸಹಾಯದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಸಂಬಂಧ ಇರಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಣದಲ್ಲಿರುವ ಅಕಾಶವು ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಆ ಅಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳು ಭಿನ್ನದೇಶದಲ್ಲಿರುವವು. ಯುದ್ಧಿಷ್ಟಿರನೆಂಬ ಶಬ್ದವು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಯುದ್ಧಿಷ್ಟಿರನೆಂಬ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳು ಭಿನ್ನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವವು. ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನದೇಶ ಭಿನ್ನಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ. ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳು ಒಂದೇ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳು ದೇಶಕಾಲಗಳ ನಿಯಮವುಳ್ಳವು. ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳಾದರೋ ದೇಶಕಾಲಗಳ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಸಮವಾದುವುಗಳಿಲ್ಲ.

ವೈಶೇಷಿಕರಿಂದ ಶಬ್ದವು ಅಪ್ರಸಂಗದ ಉಕ್ತವಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಅನಾಪ್ರಸಂಗದ ಉಕ್ತವಾದರೆ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಿತು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ವಸ್ತುವು ಅಪ್ರಸಂಗ ಅಥವಾ ಅನಾಪ್ರಸಂಗ ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾಪವು ಯಥಾರ್ಥವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಸಾಧಕವೇ ಹೊರತು ಶಬ್ದವು ಜ್ಞಾಪವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾಪವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಶಬ್ದದ ಸ್ವಭಾವ. ಆ ಜ್ಞಾಪವು ಯಥಾರ್ಥ ಅಥವಾ ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗುವುದು ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣಾಧೀನವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಶಬ್ದವೂ ಅನುಮಾನದಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

iii ಅಪೋಹದನಿರಾಕರಣ

ಬೌದ್ಧರು ಅಪೋಹವೇ ಶಬ್ದಾರ್ಥವೆನ್ನುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅಪೋಹ ಎಂದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಆಧಾರವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಇನ್ನೊಂದು

ಪದಾರ್ಥವು ವಿಶಲ್ಪ ಎಂಬುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥವು ಅಪೋಹ ಎಂದರೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥವು ವಿಶಲ್ಪದ ಆಧಾರ ಎಂದರ್ಥ. ಇಂತಹ ಅರ್ಥವು ಸಂಯಮದಲ್ಲ. ಅಧಾರವು ನಿರಾಧಾರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ವಿಶಲ್ಪದ ಆಧಾರವು ಶಬ್ದಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಯಾವ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಈ ಅಧಾರವು ಕಂಡುಬರುವುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದು ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣ ವಸ್ತುವು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಶಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅಶ್ರಯವಾದುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ವಿಶಲ್ಪದ ಆಧಾರಕ್ಕೂ ಅಶ್ರಯವಾಗಲಾರದು. ಅಥವಾ ಅಪೋಹ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗೋಶಲ್ಪವು ಗೋಧಿಸಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಇಂತಹ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದೇಶಕಾಲಭೇದಗಳಿಂದ ಗವೀತರಪದಾರ್ಥಗಳು ವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅನಂತ ಪದಾರ್ಥಗಳ ತಿಳಿವಳಿಯು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅನಂತವಾಗಿರುವವು. ಅನಂತ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೂ ಸಾಧ್ಯವಾದುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೂ ಸಾಧ್ಯವಾದುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಧರ್ಮವಿಶೇಷವೇ ಆ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯವು ಮತ್ತು ಅದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಇರುವ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಗೋಶಲ್ಪದಿಂದ ಗೋಗಳ್ಳವು ಅಶ್ರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಸಹಿತವಾಗಿ ಗೋವು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿತವಾಗಲು ಗೋವಿಗೆ ಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮವಾದ ಗೋತ್ವವೇ ಕಾರಣ. ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಗೋಶಲ್ಪವು ಗವೀತರ ವಸ್ತುವಿನ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಏನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಗೋತ್ವನೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ಬೌದ್ಧಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ (ವಿಧಿರಪವಾಗಿ) ಶಬ್ದ ಬೋಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಗೋಶಲ್ಪವು ಅಶ್ರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯ ಜ್ಞಾಪವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಶ್ರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾಪವು ಮೊದಲು ಉಂಟಾದ ಹೊರತು ಅದರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಅಶ್ರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪಾದನೆಯ ಪ್ರಕಾರವು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ಪುನಃ ಅದೂ ಇತರ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದ ಅನಂತರವೇ ಹುಟ್ಟಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಆ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪುನಃ ಇದೇ ದೋಷವೇ ಬರುವುದು. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ

ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಪ್ರಕೃತ ಗೋಶ್ವದಿಂದಂಟಾಗುವ ಶಾಖೆ ಬೋಧವು ಅನುಪಪನ್ನವಾಗುವುದು ; ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಲೋಕಯಾತ್ರಿಯೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು.

ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಅರ್ಥೋಪಪತ್ತಿ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಗೋ ಎಂದರೆ ಗೋವಲ್ಲದಾದರೂ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವೆಂದೂ, ಅಪ್ರವೇಶದ ಅಶ್ವವಲ್ಲದಾದರೂ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವೆಂದೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥೋಪಪತ್ತಿ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವೆಂದೂ ಉಪಪಾದಿಸಿದರೆ ಪ್ರಕಾರಾಂತರವಾದ ಬಾಧಕವು ಬರುವುದು. ಗೋವೆಂದರೆ ಗೋವಲ್ಲದಾದರೂ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲು ಬೋಧಲು ಗೋವುಗಳನ್ನು ಅವಶ್ಯಕವಾದುದು. ಗೋವೆಂದರೆ ಶ್ರವಣಾನಂತರ. ಗವೀಶರ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷೋಪಪತ್ತಿರ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿದರೆ ಪುನಃ ಇತರ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷೋಪ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅರ್ಥೋಪಪತ್ತಿ ಮರ್ಯಾದಾ.

iv ಶಾಖೆ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಿದ ಕ್ರಮ

ಶಾಖೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪದಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ. ಪದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರಸೆಯ ವ್ಯಾಪಾರ. ಪದದಿಂದ ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರಸೆ ಹುಟ್ಟಲು ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಕಾರಣ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸಂಬಂಧ. ಇದು ಶಕ್ತಿ ಎಂದೂ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಪದ ಮತ್ತು ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಈಶ್ವರೀಶಕ್ತಿ. ಅಥವಾ ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ಇಚ್ಛೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಈಶ್ವರೀಶಕ್ತಿಯೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲ ಈ ಎರಡನ್ನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಅಧುನಿಕ ಪದಗಳು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವುಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು.

(i) ಶಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧನ

ಶಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲು ವ್ಯಾಕರಣ, ಉಪಮಾನ್ಯ, ಕೋಶ, ಅಪ್ರವಾಕ್ಯ, ವ್ಯವಹಾರ, ವಾಕ್ಯಕೇಶ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಮತ್ತು ಪದಸನ್ನಿಧಿ ಎಂಬುವು ಸಹಾಯಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಭಾಗವು ಯುಕ್ತವಿರುವುದು ವಾಗುವುದಾದರೆ ಆ ಭಾಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಕ್ಕಳ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಧಾತು, ಪ್ರಕೃತಿ, ಪ್ರತ್ಯಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಶಕ್ತಿಯು ವ್ಯಾಕರಣದಿಂದಾಗುವುದು. ಉಪಮಾನದಿಂದ ಶಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವ ಕ್ರಮವು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಕೋಶಗಳಿಂದ ಈ ಪದಗಳಿಗೆ ಈ ಅರ್ಥವಾಗುವುದೆಂಬ ನಿರ್ಣಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಅಪ್ರವಾಹವನ್ನು ತೋಗಲೆ ಎಂದರೆ ಪಿಳೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಮಗೆ 'ಕೋಗಲೆ' ಎಂಬ ಪದದ ಶಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಶಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ—ಇಬ್ಬರು ವೃದ್ಧರು ಒಬ್ಬ ಹುಡುಗ

ಈ ಮೂವರೂ ಒಟ್ಟಿಗಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೋಧನೆಯ ವೃದ್ಧನು ಎರಡನೆಯ ವೃದ್ಧನಿಗೆ 'ಘಟವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಇನ್ನೊಬ್ಬನು 'ಘಟವನ್ನು ತರುವನು. ಅನಂತರ ಬೋಧನೆಯವನು 'ಘಟವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗು' ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಯವನು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಹುಡುಗನು ನೋಡಿ ತರುವುದು ಮತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಇವಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವಾದ ಘಟವನ್ನು ಘಟವದವಾಚ್ಯವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವನು. ಇದು ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಂಟಾದ ಶಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನ. ಕಾಲಶಬ್ದದಿಂದ ಘಟವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ತಿಳಿಸಿದರೆ ಕಾಲಶಬ್ದಾರ್ಥ ಆಗುವುದು. ಇದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದಂಟಾದ ಶಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪದದ ಸನ್ನಿಧಿಯಿಂದಲೂ ಶಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಮಾವಿನಮರದಲ್ಲಿ ಪಿಳೆ ಮಧುರ ಗಾಸ ಮಾಡುವುದೆಂದು ಪಿಳೆಶಬ್ದಾರ್ಥ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದವನು ಕೇಳಿ, ಮಧುರಗಾಸ, ಮಾವಿನಮರ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನದಿಂದ ಪಿಳೆವೆಂದರೆ ಕೋಗಲೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವನು.

(ii) ಪದಾರ್ಥ

ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ವೃತ್ತಿಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವುವು. ಜಾತಿ ವಿಕಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪದದ ಅರ್ಥ. ಘಟವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಘಟಕ್ಕೆ ಸಹಿತವಾದ ಘಟವೇ ಅರ್ಥ. ಪದಕ್ಕೆ ಜಾತಿ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಾದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಪದಶಕ್ತಿಯು ಜಾತಿಸಹಿತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

(iii) ಪದಪ್ರಭೇದ

ಪದಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಪದ. ಇದು ಯೋಗಿಕ, ರೂಪ, ಯೋಗರೂಪ ಮತ್ತು ಯೋಗಿಕರೂಪ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಅವಯವಾರ್ಥವೇ ಪದಾರ್ಥವಾದರೆ ಆ ಪದವು ಯೋಗಿಕವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ:-'ಪಾಣಿ' ಎಂಬ ಪದ. ಇದರ ಅವಯವಾರ್ಥವೂ ಪದಾರ್ಥವೂ 'ಪಾಣಿವಸ್ತುವಸ್ತು' ಎಂದು. ಅವಯವ ಶಕ್ತಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೆ ಸಮುದಾಯಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಪದಾರ್ಥವಾಗುವುದಾದರೆ ಆ ಪದವು ರೂಪವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ:-'ಗೋಮಂಡಲ' ಇದು ಒಂದು ಸ್ಥಳ. ಅವಯವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಗೋಮಂಡಲ ಎಂದು ಕರೆಯುವವು. ಅವಯವಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಶಕ್ತಿ ಇರುವ ಪದಕ್ಕೆ ಯೋಗರೂಪ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:-'ಸಂಕಟ' ಇದರ ಅವಯವಾರ್ಥವು 'ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದುದು' ಎಂದು. ಇದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಮಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಯೋಗರೂಪಿಗಳಿರದ ಪ್ರವೇಶವಿರುವುದು. ಅವಯವಾರ್ಥ ರೂಪಾರ್ಥ ಈ ಎರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರುವುದಾದರೆ ಆ ಪದವು

ಯೋಗಕರೋದಯವು, ಉದಾ-‘ಉದಿತ’ ಎಂದು, ಮೇಲಕ್ಕೆ ಒಡೆದುಬರುವುದು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಾರ್ಥ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತ ಮುಂತಾದುದು. ಯಾಗವಿಕೇಷವು ಇದರ ರೂಪಾರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರುವುದರಿಂದ ಈ ಪದವು ಯೋಗಕರೋದಯವು ಎಂದು.

(iv) ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥ

ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪದವು ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅರ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ವಕ್ರವಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇ ಕಾರಣ. ‘ಗಂಗಾಪದವು ಘೋಷ’ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಗಂಗಾಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಘೋಷವಿರುವುದು ಅಸಂಭಾವಿಕ. ಅದುದರಿಂದ ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನುಪಪತ್ತಿ ಇರುವುದು. ಇಂತಹ ಸ್ವಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಗಂಗಾಪದಕ್ಕೆ ಗಂಗಾಶೀರ ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ವಕ್ರವಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರುವುದು. ಗಂಗಾಪದಕ್ಕೆ ಶೀರ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಅಸಂಬಂಧವಾದುದು. ಶೀರದ ಸಂಬಂಧವು ಗಂಗಾಪದವು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಗಂಗಾಪದಕ್ಕೆ ನದಿಯೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನದಿಯಲ್ಲಿ ಘೋಷವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನ್ವಯಾನುಪಪತ್ತಿ ಬರುವುದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ವಕ್ರವಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ವಿದೋಧಿಸುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಗಂಗಾಪದಕ್ಕೆ ಶೀರ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಅನ್ವಯಾನುಪಪತ್ತಿಯೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ತಾತ್ಪರ್ಯಾನುಪಪತ್ತಿಯೇ ಕಾರಣ. ‘ದಂಡಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸು’ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ದಂಡವು ಪ್ರವೇಶನವೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ಮವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅನ್ವಯಾನುಪಪತ್ತಿಯೇ ಸೂಚಕವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದೇ ಇದರ ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪುರುಷರು ಪ್ರವೇಶಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ವಿದೋಧಿ ಬರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಈ ವಿದೋಧಿ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ‘ದಂಡಗಳು’ ಎಂದರೆ ‘ದಂಡವುಳ್ಳವರು’ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಅನುಪಪತ್ತಿಯೇ ಕಾರಣ. ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವು ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪದಕ್ಕೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವಾಗಬಹುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೇ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವು ಎಂದರೆ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಅನುಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥದ ಸಂಬಂಧ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು.

(v) ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನಕಾರಣ

ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಅನೇಕ. ಇವು ಆಸಕ್ತಿ, ಯೋಗ್ಯತೆ, ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ಪರ್ಯಜ್ಞಾನ ಎಂಬುವು. ಮನಸ್ಸು ತಿಳಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ

ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೋ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಪದಗಳು ವ್ಯವಧಾನರಹಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ವ್ಯವಧಾನರಹಿತಕ್ಕೆ ಆಸಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ‘ಬಿಟ್ಟು ಊಟಮಾಡಬಲ್ಲತತ್ವವು ಅಗ್ನಿಯುಳ್ಳದು ದೇವದತ್ತವಿಂದ’ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವು ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲಾರದು. ‘ಬಿಟ್ಟು ಅಗ್ನಿಯುಳ್ಳದು’ ಎಂದು ಅನ್ವಯವಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವುದು. ಒಂದು ಪದದಿಂದ ವ್ಯವಧಾನವುಳ್ಳವನಾಗುವುದು.

ಒಂದು ಪದದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವರ್ಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಕೇಳುವುದರಿಂದ ಅದರದರ ಸಂಸ್ಕಾರ ಹುಟ್ಟಿ ಇದೊಂದಿಗೆ ಉತ್ತರವರ್ಣವು ಕೇಳಿಬರುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಡೆಯ ವರ್ಣವು ಹಿಂದಿನ ವರ್ಣಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರಸಹಿತ ಕೇಳಿಬರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟುಪದದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ಒಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೇ ಯೋಗ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು. ಅದಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ‘ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ತೋಯಿಸು’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಯಾವ ಪದ ಹೊರತು ಯಾವ ಪದವು ಅನ್ವಯವುಳ್ಳದಾಗಿರುವುದೋ ಆ ಪದದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ಪದವು ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯುಳ್ಳದಾಗುವುದು. ಇದಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ‘ಘಟ’ ಎಂದು ಹೇಳಿ ‘ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ’ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ.

ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದರೆ ವಕ್ರವಿನ ಇಚ್ಛೆ. ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯಜ್ಞಾನವೂ ಕಾರಣ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ‘ಸೈಂಧವನನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸೈಂಧವನ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ‘ಲವಣ’ ಅರ್ಥವೆಂದೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ‘ಅಕ್ಕಿ’ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದು. ಲವಣವೇ ಅದರ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಭೋಜನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ; ಅಕ್ಕಿನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಇತರ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ. ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ವಕ್ರವಿನ ಇಚ್ಛೆಯು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಳು ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಿತಿ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸುವುವು.

೩ ಪ್ರಮೇಯ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗನುಸಾರ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸಲು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಿರುವುದು. ಪ್ರಮೇಯ ಎಂದರೆ

ಪ್ರಮಿತಿಯ ವಿಷಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದೇ ಪದದ ಅರ್ಥವೂ ಆಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಪ್ರಮೇಯ ಎಂದರೆ ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

i ಪದಾರ್ಥಗಳು

ಪದಾರ್ಥಗಳು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ, ಸಮವಾಯು ಮತ್ತು ಅಭಾವ ಎಂದು ಏಳು ವಿಧ. ದ್ರವ್ಯವು, ಭೂಮಿ, ಅಪ್, ಕೇಜಸ್, ವಾಯು, ಆಕಾಶ, ಕಾಲ, ದಿಕ್ಕು, ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎಂದು ಒಂಬತ್ತು ವಿಧ. ಗುಣವು ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಸಂಖ್ಯೆ, ಪರಿಮಿತಿ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ, ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ, ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛೆ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಗುರುತ್ವ, ದ್ರವತ್ವ, ಸ್ನೇಹ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಗಳೆಂಬ ಅದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂದು ಇಪ್ಪತ್ತು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಕರ್ಮವು ಮೇಲೆ ಹೋಗುವಿಕೆ, ಕೆಳಗೆ ಬರುವಿಕೆ, ಸಂಕುಚಿತ ವಾಗುವಿಕೆ, ವಿಸ್ತಾರವಾಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಗಮನ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಸಾಮಾನ್ಯವು ಪರಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಅಪರಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ವಿಶೇಷವು ಅನಂತ, ಸಮವಾಯುವು ಒಂದೇ. ಅಭಾವವು ಸಂಸಾರ್ಥಭಾವ ಮತ್ತು ಅನೇಕಾರ್ಥಭಾವ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಂಸಾರ್ಥಭಾವವು ಪ್ರಾಣಭಾವ, ಪ್ರದ್ವಂಸಾರ್ಥಭಾವ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತಾರ್ಥಭಾವ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಇವೇ ಪ್ರಸಂಚಿತವಸ್ತುಗಳು.

ii ಪ್ರಸಂಚಿತ ಎಂದರೆ ಏಳು ಪದಾರ್ಥಗಳು

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಏಳು ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಐದನೇ ಗೋಚರಗಳು. ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷ ಇವುಗಳು ಅನೇಕವಾದುವುಗಳು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವೂ ಸಮವಾಯುಸಂಬಂಧವನ್ನುಳ್ಳವು. ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮಗಳು ಸತ್ಯಾತ್ಮಕ (ಇರುವಿಕೆಗೆ) ಅಶ್ರುತಗಳು. ದ್ರವ್ಯ ಬೆಟ್ಟ ಮಿಕ್ಕೆ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಗುಣ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾರೂಪ ವಾದುವು. ಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಭಾವವೂ ಭಾವದಂತೆ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ. ಈ ಏಳು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹೊರತು ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲ.

(೧) ದ್ರವ್ಯ

ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅನುರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಇವನ್ನು ಪರಮಾಣು ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳು ಸೇರಿ ದ್ವೈತಾತ್ಮಕ ಎನಿಸುವುವು. ಪರಮಾಣು ಮತ್ತು ದ್ವೈತಾತ್ಮಕ ಎರಡಕ್ಕೂ ಅನುದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ. ಈ ಅನುದ್ರವ್ಯಗಳು ಮುಂದೆ ವಿವರವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತು ಗಳಿಗೆ ಮೂಲಭೂತ. ಆದರೂ ಅವುಗಳ ಪರಿಮಾಣವು ಯಾವಾಗಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಣವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನುವಿನಿಂದ ಇನ್ನೂ ಅನುವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಹೊರತು ಮಹತ್ವಾದ ಪದಾರ್ಥವು

ಹುಟ್ಟಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂರು ದ್ವೈತಾತ್ಮಕಗಳಿಂದ ತ್ರೈತಾತ್ಮಕ ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವ ಎಂಬ ಗುಣವಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇದು ಇತರ ಮಹತ್ವರವಾವ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಎನಿಸುವುದು. ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ತ್ರೈತಾತ್ಮಕದಲ್ಲಿನ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ.

i ಕಾರಣ

ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಅನ್ಯಭಾಗದ್ದನ್ನಲ್ಲದೆ ನಿಯಮವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವ ದ್ದರಿತಕ್ಕಾದ್ದು* ಎಂದರ್ಥ. ಹೇಗೆಂದರೆ-ಪಟವೆಂಬ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ತಂತುಗಳು ಕಾರಣ. ಇವು ಅನ್ಯಭಾಗದ್ದನ್ನಲ್ಲದೆ ಮಸ್ತು ನಿಯಮವಾಗಿ ಪಟೋತ್ಪತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುವು. ಅನ್ಯಭಾಗದ್ದನ್ನಲ್ಲದೆ ಎಂದರೆ ಕ್ಷಾಪ್ತವಾಗಿ ನಿಯತವಾಗಿ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯವು ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಅದರ ಹೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು. ಕುಲಾಲ ಮೊದಲಾದ ಸಾಮಗ್ರಿ ಗಳಿಂದಲೇ ಘಟೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು. ಕುಲಾಲನ ತಂದೆಯು ಘಟ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಅನ್ಯಭಾಗದ್ದನ್ನಾಗುವನು.

ii ಕಾರಣಭೇದಗಳು

ಕಾರಣವು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ, ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಕಾರ್ಯವು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಸಮವಾಯಿ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಘಟವು ಕಪಾಲದಿಂದ ಸಮವಾಯಿ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧ ವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಕಪಾಲವು ಘಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಸಮವಾಯಿಕಾರಣದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ವಸ್ತುವು ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ ಎನಿಸುವುದು. ಪಟವನ್ನು ಕುರಿತು ತಂತುವು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ತಂತುವಿನಿಂದಲೇ ತಂತುವಿನ ಹೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪಟದ ಕಾರಣ. ಅದುದರಿಂದ ಅದು ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ ಎನಿಸುವುದು. ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಘಟವಾದ ಕಾರಣವು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಪಟವನ್ನು ಕುರಿತು ನೆಯ್ಕೆಯವನೇ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ; ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅವು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಗಳು.

iii ಕಾರಣಪ್ರಭೇದಗಳು ಮತ್ತು ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥಗಳು

ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯ ಒಂದೇ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಗುಣಕರ್ಮಗಳು

* ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾಧ್ಯವಾದವನ್ನು ಕುಲಸಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಬಹುದು.

ಅಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣಗಳು. ದ್ರವ್ಯವು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಅನಿಶ್ಚಯವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರಥಮ, ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಾಯುವಿನ ಪರಿಮಾಣಗಳೂ ಆಕಾಶ, ಕಾಲ, ದಿಕ್ಕು, ಅಕ್ಷಾಂಶ, ಮನಸ್ಸು ಎಂಬುವು ನಿಶ್ಚಯವಾದುವು. ಅನಿಶ್ಚಯವು ದ್ರವ್ಯಗಳು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದುವು. ಇವು ಅವುಗಳ ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವುವು. ಗುಣವೊಂದರಾದ ಅದು ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ದ್ರವ್ಯವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವುವು. ಕ್ಷಿತಿ, ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು, ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ, ಮೂರ್ತತ್ವ, ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ವೇಗ ಈ ಗುಣಗಳಿರುವುವು. ಕಾಲ, ಆಕಾಶ, ಅಕ್ಷಾಂಶ ಮತ್ತು ದಿಕ್ಕುಗಳು ಸರ್ವಗತವಾದುವುಗಳು ಮತ್ತು ಪರಮ ಮಹತ್ತಾದುವುಗಳು. ಆಕಾಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕ ಭೂತಗಳು ಸ್ವರ್ಗವುಳ್ಳವು. ಈ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳೂ ಮತ್ತೊಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ನಿಮಿತ್ತ. ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷಾಂಶ ವ್ಯಾಪ್ತವೃತ್ತಿಯಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಗುಣವುಳ್ಳವು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವೆಂಬ ಗುಣವಿರುವುದು. ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶದ ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬಂದು ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅದು ವ್ಯಾಪ್ತವೃತ್ತಿಯಲ್ಲದ ಗುಣ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂದರೆ ಬಾಹ್ಯಮತದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕ್ಷಣಮಾತ್ರ ವೃತ್ತಿಯಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಮಾನಸೀಯ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನಾಶಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ಅದರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಶಬ್ದವು ತನ್ನ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟಿದ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಾಶಹೊಂದುವುದು. ವೊಂದಲು ಒಂದು ಶಬ್ದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅನಂತರ ಮತ್ತೊಂದು, ಅನಂತರ ಮೂರನೆಯ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಶಬ್ದದಿಂದ ವೊಂದನೆಯ ಶಬ್ದದ ನಾಶ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದವು ಎರಡು ಕ್ಷಣವಿರುವುದರಿಂದ ಕ್ಷಣಿಕ ಎನಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನ್ಯಾತ್ಮವೃತ್ತಿಯಾದುದು ಮತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕವಾದುದು. ಆತ್ಮನ ಶರೀರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಇತರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಅದು ಅನ್ಯಾತ್ಮವೃತ್ತಿ. ಇದು ಶಬ್ದದಂತೆ ತನ್ನ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶಹೊಂದುವುದು. ಅದರಿಂದ ಇದು ಕ್ಷಣಿಕ. ಪ್ರಥಮ ವೊಂದರಾದ ಐದು ಭೂತಗಳಲ್ಲಿರುವ ರೂಪವೊಂದರಾದ ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳು ಅನ್ಯಾತ್ಮವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕವಾದುವುಗಳನ್ನು. ಪ್ರಥಮ, ಅಕ್ಷಾಂಶ, ತೇಜಸ್ಸು ಈ ಮೂರು ರೂಪವುಳ್ಳವು. ದ್ರವ್ಯವುಳ್ಳವು ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯಗಳು. ತುಪ್ಪ, ಅರಳು, ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಪಾರ್ಥವದ್ರವಗಳು. ಸುವರ್ಣವು ಕ್ಷಿತಿಪದ್ರವ. ಜಲವು ದ್ರವ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಸ್ವರ್ಗ, ಸಂಖ್ಯೆ, ಪರಿಮಾಣ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ, ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ, ವೇಗ ಇವು ವಾಯುವಿನ ಗುಣಗಳು. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಸ್ವರ್ಗವೊಂದರಾದ ಎಂಟೊ, ರೂಪ, ವೇಗ, ದ್ರವತ್ವಗಳೂ ತೇಜಸ್ಸಿನ ಗುಣಗಳು. ಸ್ವರ್ಗವೊಂದರಾದ ಎಂಟೊ, ವೇಗ, ಗುರುತ್ವ, ದ್ರವತ್ವ, ರೂಪ, ರಸ, ಸ್ನೇಹಗಳೂ ಅದರ ಗುಣಗಳು. ಕ್ಷಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹ ಉಳಿದು ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಜಲದ ಗುಣಗಳೂ ಗಂಧವೂ ಇರುವುವು. ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ

ಖದ್ರಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಷ್ಟ, ದ್ವೇಷ, ಯತ್ನ, ಸಂಖ್ಯೆ, ಪರಿಮಾಣ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ ಎಂಬ ಗುಣಗಳಿರುವುವು. ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆ, ಪರಿಮಿತಿ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ ಮತ್ತು ವಿಭಾಗಗಳೆಂಬ ಐದು ಗುಣಗಳಿರುವುವು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆ ವೊಂದರಾದ ಐದು ಮತ್ತು ಶಬ್ದವೆಂಬ ಗುಣ ಇರುವುವು. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆ ವೊಂದರಾದ ಐದು, ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ ಮತ್ತು ವೇಗ ಎಂಬ ಗುಣಗಳಿರುವುವು.

i ಕ್ಷಿತಿ—ಕ್ಷಿತಿಯು ಗಂಧಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಕ್ಷಿತಿ ಎಂಬುದು ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಗಂಧಕ್ಕೆ ಅಶ್ರಯವಿಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಕ್ಷಿತಿಗೆ ಗೋರದ ಪಾಪಾಣವೊಂದರಾದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಧವಿದ್ದರೂ ಗಂಧವು ಎಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಕ್ಷಿತಿಯಲ್ಲಿ ನೀರು, ಹೀತ ವೊಂದರಾದ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳೂ ಮಧುರ ವೊಂದರಾದ ಅರು ರಸಗಳೂ ಇರುವುವು. ಕ್ಷಿತಿಯು ನಿಶ್ಚಯವೆಂದೂ ಅನಿಶ್ಚಯವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ನಿಶ್ಚಯವಾದುದು ಅಣುವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಮಾಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅನಿಶ್ಚಯವಾದುದು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿರುವುದು.

(i) ಪರಿಮಾಣಸಾಧನೆ

ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಥಮಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಜಲ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವು. ಕೆಲವು ತೇಜಸ್ಸುಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಾಯು ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅವಯವವಿಕೇತಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವುವು. ಅದರಿಂದಲೇ ಆಯಾ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಅವಯವವೇ ಆಶ್ರಯ. ಫಲವೆಂಬ ಕಾರ್ಯವು ಕವಾಲದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಕವಾಲವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಫಲದಂತೆಯೇ ಕವಾಲವೂ ಅವಯವಗಳುಳ್ಳದು. ಅದರಿಂದಲೇ ಕವಾಲವೂ ತನ್ನ ಅವಯವವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಕವಾಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾದ ಅವಯವಗಳೂ ಫಲವೇ ಬೇರೆ ಅವಯವಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಕಾರ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನಧಿಯುಂಟು. ಅದಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸಬಹುದಾದ ಆತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಕಾರ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಾರಣಮುಖೇ ಮುಂದುವರಿದು ಬಂದಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವು ಸಾವಯವವಾದುದೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ವಿಚಾರದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾದ ಕಾರ್ಯದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಗೋಚರವಾದ ಅವಯವವುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಅವಯವವುಳ್ಳು.

* ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೈನಮತದ ಪದವಾಣಸುರೂಪವನ್ನು ಖಲನಾತ್ಮಕವೃತ್ತಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಬಹುದು.

ದನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಪುನಃ ಈ ಅವಯವಗಳನ್ನೂ ಅವಯವಗಳುಳ್ಳವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಇವು ನಿರವಯವಗಳು. ಇವನ್ನು ಪ್ರಥಮ ಮೂಲವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇಂತಹ ನಿರವಯವವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಪರಮಾಣು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಘಟಿ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಿರವಯವವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಪರಮಾಣುಪರ್ಯಂತ ಕಾರಣವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವುದರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟಾಯಿತು.

(ii) ಪರಮಾಣು ನಿರವಯವ

ಪರಮಾಣು ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ; ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥವೂ ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅವಯವವುಳ್ಳದೇ ಸರಿ; ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನಂತವಾಗಿ ವಿಭಾಗಮಾಡಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಪರಮಾಣು ಸಾಧನೆಯಾಗದಿರುವುದೇನೋ ನಿಸ್ಸ. ಆದರೆ ಅದು ಯುಕ್ತವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನೂ ಅನಂತಾವಯವವುಳ್ಳದನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಣುರೇಖಾತ್ಮಕತೆ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅನಂತಾವಯವವುಳ್ಳವುಗಳೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಕಾರಣಗಳು ಅನಂತವಾದುವಾದರೆ ಅವು ಸಮವೇದಾರ್ಥವಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಯಗಳ ಕಾರಣಗಳು ಸಮವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆ ಕಾರ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಮಾನಪರಮಾಣುವುಳ್ಳವುಗಳಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಆವಾದವನ್ನು ಅಸಾಧುವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ರೋಕದಲ್ಲಿ ಸಮಾನಪರಮಾಣುವುಳ್ಳ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸಜಾತೀಯಗಳಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಒಂದೇ ಪರಮಾಣುವುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿ ಕಾಣಬರುವುವು. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಅನಂತಾವಯವಗಳುಳ್ಳ ಹಿಮಗಿರಿಯೂ, ಒಂದು ಸರ್ಪಪುಷ್ಪ ಪರಮಾಣುದಿಂದ ಸಮವಾಗಿರಲು ಎಂದು ಆಶಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಸರ್ಪಪುಷ್ಪ ಹಿಮಗಿರಿಯೂ ಸಮವೆಂಬುದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ; ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರುದ್ಧ. ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ವಿಷಮಪರಮಾಣುಗಳುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ವಿಷಮಪರಮಾಣುವುಳ್ಳವುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಕಾರಣವು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನಿರವಯವವಾಗಿದ್ದರೆ ವಿಷಮಪರಮಾಣುವುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತಾಗುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಘಟಿ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ನಿರವಯವಗಳಾದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಮೂಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಪರಮಾಣುಗಳು ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಮೂಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅವು ಅನಂತ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(iii) ಪರಮಾಣು ಅಚೇತನ

ಈ ಪರಮಾಣುಗಳು ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳು. ಒಂದು ಚೇತನ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರೇರಣೆಯ ಹೊರತು ಇವಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವ್ಯಾಪಾರ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅದುದರಿಂದಲೇ ಈ ಪರಮಾಣುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳವುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಸಲಹೆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾದ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಈಶ್ವರನಾದರೋ ವಿಚಿತ್ರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಜೀವರುಗಳ ಸ್ವಲಕ್ಷಣಗಳು ಸಿದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರ ಇವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವನು.

(iv) ಪರಮಾಣುಗಳ ಕಾರ್ಯ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದು

ಘಟಿ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಆಯಾ ಪರಮಾಣುಗಳು ಆಳುತ್ತವೆವಾಗಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಹಾಗಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೆ ಒಂದು ಘಟಿವು ನಾಶವಾದ ಅನಂತರವೇ ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಪರಮಾಣುಗಳು ದರ್ಶನವಿಷಯವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿವೆ. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಘಟಿವು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅದರ ವಿಭಾಗಗಳು ಕಂಡು ಬರುವುವು. ಅವು ನಾಶವಾದರೆ ಇನ್ನೂ ಅದರ ಜೊರುಗಳೂ, ಇವು ನಾಶವಾಗಲು ಪುನಃ ಅದರ ಜೊರುಗಳೂ ಕಂಡುಬರುವುದೇ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಘಟಿ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಈ ಕ್ರಮವು ಯಾವುದು ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಒಂದು * ಮಹತ್ವಪರಮಾಣುವುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟಿಬೀಳಾದರೆ, ಬಹು ಪರಮಾಣುಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕೆನ್ನೆ, ಬಹುಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ತಯಾರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಘಟಿ ಮೊದಲಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ ಬಹುಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ತಯಾರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಗೋಚರಗಳಲ್ಲದ ಅನೇಕ ದ್ರವ್ಯಗಳಿರುವುವು. ಇವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅವು ಬಹುಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಡಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ವಿಷಯವು ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಮೊದಲು ಕಾರ್ಯಾರಂಭವಾಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಈ ಸೂಚನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮೊದಲು ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳು ಸೇರುವುವು. ಪರಮಾಣು ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗೋಚರವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳು ಸೇರಿದ ವಸ್ತುವನ್ನು ದ್ವೈಣುಕ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಣುವಿಮರ್ಶಾವುಳ್ಳ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ದ್ವೈಣುಕವೂ ಅತಿಂದ್ರಿಯ.

ಅತಿಂದ್ರಿಯವಾದ ದ್ವೈಣುಕವೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಅದರ ಕಾರ್ಯವು ಏನು ಅತಿಂದ್ರಿಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಅದುದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮೂರು ದ್ವೈಣುಕಗಳು

* ಮಹತ್ವಪರಮಾಣುವುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾದ ಕಾರ್ಯ ಎಂದರ್ಥ.

ಸೇರಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಈ ವಸ್ತುವನ್ನು ತ್ರೈಣುಕ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದು ಬಹುಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ದ್ರವ್ಯ. ಅದರಿಂದ ಅದು ಮಹತ್ವಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ದ್ರವ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ತ್ರೈಣುಕಗಳು ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮಹತ್ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಫಿಟಿ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಅನೇಕ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದುವು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿದೋಧ ಬರುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಕ್ರಮವು ಯಾವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕಾರ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಕ್ರಮವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಶರೀರ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಶರೀರವು ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿದೋಧ ಬರುವುದು. ಅದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಚಿತ. ಕಾರಣರಹಿತವಾದ ಕಾರ್ಯವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಅಭಾವದಿಂದ ಭಾವವನ್ನುವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅತ್ಯಂತ ಅನುಚಿತ. ಯಾವ ಅವಯವವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸದೆ ಪರಮಾಣುಗಳೇ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೇರಿ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದಲ್ಲಿ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ರೇಖ್ಯವಾಗುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾಣುಗಳು ಸ್ವಯಂ ಅತಿಂದ್ರಿಯಗಳು. ಅವುಗಳ ಸಮೂಹರೂಪವಾದ ಕಾರ್ಯವೂ ಅತಿಂದ್ರಿಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ? ಅಭಿನ್ನವೇ? ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಪರಮಾಣುಗಳು ಅವಯವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೇನು? ಈ ರೀತಿಯಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನುವು ಅಭಿವ್ಯವಾದರೆ ಅವುಗಳಂತೆಯೇ ಅದೂ ಅತಿಂದ್ರಿಯವಾಗಿಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು.

ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಕ್ಷೀತಿಯು ಶರೀರ, ವಿಷಯ, ಇಂದ್ರಿಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಶರೀರವು ಯೋಗಜ ಮತ್ತು ಅಯೋಗಜ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಯೋಗಜವು ಜರಾಯುಜ ಎಂದೂ ಅಂದಜ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಮನುಷ್ಯ ಶರೀರವು ಜರಾಯುಜ. ಸರ್ಪ ಮುಂತಾದ ಶರೀರವು ಅಂದಜ. ಸ್ತ್ರೀರಜ, ಉದ್ದಿಜ ಮುಂತಾದುದು ಅಯೋಗಜ. ಕ್ರಿಮಿ ಮೊದಲಾದುದು ಸ್ತ್ರೀರಜ. ವೃಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುದು ಉದ್ದಿಜ.

ಪಾರ್ಥಿವೇಂದ್ರಿಯವು ಪೂಣ. ವಿಷಯವು ಉಪಭೋಗಸಾಧನ. ದೈಣುಕ ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮದವರೆಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಷಯವೆನಿಸುವುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯ. ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ಭೋಗ್ಯವಾದ ಜೀವನ ಅದ್ವಿಷ್ಣುಸುಸಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಂಟಾಗುವ ದ್ರವತ್ವ ಎಂಬ ಗುಣವಿರುವುದು. ಉದಾ—ಕುಸ್ಥ, ಅರಗು ಮುಂತಾದುವು.

ii ಜಲ—ಜಲವು ಸ್ತ್ರೀಜನ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ಶುಕ್ಲ ರೂಪ, ಮಧುರರಸ ಮತ್ತು ಶೀತಸ್ವರೂಪ ಇರುವುದು. ಜಲದಲ್ಲಿ ಇತರ ಭೂತಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಭೇದಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಜಲದಲ್ಲಿರುವ ದ್ರವತ್ವವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದು. ಜಲವು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ನಿತ್ಯವು ಪರಮಾಣು ರೂಪ. ಅನಿತ್ಯವು ಕಾರ್ಯರೂಪ. ಅನಿತ್ಯಜಲವು ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ದೇಹವು ಅಯೋಗಜ. ಇದು ವರುಣಲೋಕದಲ್ಲಿರುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯವು ರಸನ. ವಿಷಯಗಳು ಸಿಂಧು, ಸಮುದ್ರ ಮುಂತಾದುವು.

iii ತೇಜಸ್ಸು—ತೇಜಸ್ಸು ಉಷ್ಣ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಅದು ಧಾಸ್ತರಶುಕ್ಲ ರೂಪವುಳ್ಳದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಯೂ ವೈಥಿವಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ದ್ರವತ್ವವಿರುವುದು. ಉದಾ—ಸುನರ್ಣ. ತೇಜಸ್ಸು ನಿತ್ಯ ಎಂದೂ ಅನಿತ್ಯ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ನಿತ್ಯವು ಪರಮಾಣುರೂಪ. ಅನಿತ್ಯವು ಕಾರ್ಯರೂಪ, ಕಾರ್ಯ ರೂಪವಾದ ತೇಜಸ್ಸು ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ವಿಷಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಶರೀರವು ಅಯೋಗಜ. ಅದು ಸೂರ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿರುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯವು ಚಕ್ರೈಸ್ಸು. ಇದು ದೀಪದಂತೆ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ತೇಜಸ್ಸು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಹ್ನಿ, ಸುನರ್ಣ ಮುಂತಾದುವು ವಿಷಯಗಳು.

iv ವಾಯು—ವಾಯುವು ಅನುಷ್ಠಾ ಶೀತಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದು. ಸ್ವರ್ಣದಿಂದಲೂ, ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ, ವೃಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವು ಚರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ವಾಯು ಇದೆ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ವಾಯುವು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಿಧವುಳ್ಳದು. ನಿತ್ಯವು ಪರಮಾಣು ರೂಪ. ಅನಿತ್ಯವು ಕಾರ್ಯರೂಪ. ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ವಾಯುವು ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ವಿಷಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಶರೀರವು ಅಯೋಗಜ. ಇದೇ ಪಿಶಾಚ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಶರೀರ. ಇಂದ್ರಿಯವು ತೈಲ. ಇದು ಶರೀರವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದು. ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ತೈಲ ವಾಯುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದು. ಪ್ರಾಣಿ ಮೊದಲು ಮಹಾನಾಯು ಪರ್ಯಂತ ಇರುವುದೆಲ್ಲವೂ ವಿಷಯ. ಪ್ರಾಣಿವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಶರೀರದ ಕ್ಷದಯ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಣಿ, ಅಪಾಸ ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

v ಆಕಾಶ—ಆಕಾಶವು ಶಬ್ದಾಶ್ರಯ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸ್ಪರ್ಶವಿಲ್ಲ. ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಆಶ್ರಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಆಕಾಶ ಎಂಬುದು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶರೀರ ವಿಷಯಗಳಿಲ್ಲ. ತೋತ್ತೇಂದ್ರಿಯವು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಆಕಾಶವು ಒಂದೇ ಅದರೂ ಕರ್ಣವಿವರದಲ್ಲಿ ದ್ವಿ ತೋತ್ತೇಂದ್ರಿಯ ಎನಿಸುವುದು.

vi ಕಾಲ—ಈಗ ಘಟವಿರುವುದು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಘಟಕ್ಕೆ ಸೂರ್ಯ. ಸಂಚಾರಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಈಗ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಸೂರ್ಯಸಂಚಾರವೇ ಆಧಾರ. ಈ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣವಾದುದೇ ಕಾಲ. ಇದು ಹಳೆಯದು, ಇದು ಹೊಸದು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾಲವೇ ಕಾರಣ. ಕಾಲವು ಒಂದೇ ಅದರೂ ವಿಭಿನ್ನವಿರುತ್ತದ್ದರಿಂದ ಕ್ಷಣ, ಲವ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತವೇ ವಸ್ತುವಿನ ಕ್ರಿಯೆ.

vii ದಿಕ್ಕು—ದಿಕ್ಕು ದೂರ ಮತ್ತು ಸಮಾಪ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣ. ಇದು ಒಂದು. ನಿಮಿತ್ತಭೇದದಿಂದ ಪ್ರಾಚೀ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು.

viii ಅತ್ಮ—ಅತ್ಮನು ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಸಮವಾದು ಕಾರಣ. ಈಶ್ವರ, ಜೀವ ಎಲ್ಲರೂ ಅತ್ಮರು. ಅತ್ಮನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಧಿಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕುಕಾರ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಕರಣಗಳು. ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವು ಪ್ರಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡಲಾರವು. ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವಾದ ಅತ್ಮನು ಇರುವನು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ಶರೀರವು ಕರ್ತೃ ಆಗಲಾರದು. ಅದು ಕರ್ತೃ ಆಗುವುದಾದರೆ ಮೃತಶರೀರವೂ ಕರ್ತೃ ಆಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಶರೀರವೇ ಚೈತನ್ಯ ಆಗುವುದಾದರೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಬಾಲಕನಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ 'ನನಗೆ ಇದು ಇಷ್ಟ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣ. ನನಗೆ ಇದು ಇಷ್ಟ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಅನುಭವವೇ ಕಾರಣ. ಬಾಲಕನು 'ನನಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಇಷ್ಟ' ಎಂದು ತಿಳಿದು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸುವನು. ಅವನಿಗೆ ಆ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಪೂರ್ವಾಭಿಮತ ಇರಬೇಕು. ಈ ಅನುಭವವು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಜನ್ಮಾಂತರದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಬಾಲಕನಲ್ಲಿಯೇ ಅವನಿಗಾಗುವ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಂದ ಅದು ಉದ್ಭವವಾಗಿದ್ದ ವಾಗ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಇದರಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಅತ್ಮನಿಗೆ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಲೋಕಾರಮೋದದಲ್ಲಿ ಅವನು ಆನಂದ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಧಾರ್ಮಿಕರೂಪವಾದ ಅತ್ಮನು ಅನಾರ್ಯಾದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯನೂ ಆಗಬೇಕು. ಧಾರ್ಮಿಕರೂಪವಾದ

ಅನಾರ್ಯನು ನಿಯಮವಾಗಿ ನಿತ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯವು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಚೈತನ್ಯ ನಿತ್ಯ; ಶರೀರ ಅನಿತ್ಯ.

ಆಶ್ಚರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಚೈತನ್ಯ ಉಳ್ಳವುಗಳಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅವು ಚೈತನ್ಯವುಳ್ಳವುಗಳಾದರೆ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ರೂಪವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಮನುಷ್ಯನು ದೈವಾತ್ಮ ಅಂಧನಾಗಲು ಅವನಿಗೆ ರೂಪಸ್ವರೂಪ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು.

ಮನಸ್ಸು ಚೈತನ್ಯ ಉಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಅಣು. ಅದು ಚೇತನವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ ಮೊದಲಾದವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಣುವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ ಮೊದಲಾದವೂ ಅಣುವಾಗ ಬೇಕಾಗುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಅಣುವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಅಸಂಭಾವಿತ ವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ ಮೊದಲಾದವು ಮನಸ್ಸಿನ ಗುಣಗಳಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನವೇ ಅತ್ಯಾವುದು ಹೇಳುವುದೂ ಸಹ ಅನುಚಿತ. ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕ. ಅದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪೂರ್ವಾಭಿಮತದ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗಲೀ ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲೀ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು. ಅತ್ಮನಿಗೆ ಪೂರ್ವಾಭಿಮತಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ನಿತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅವನು ಜ್ಞಾನವೆಂದೂಪನಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವುಳ್ಳದು. ಅತ್ಮನು ವಿಷಯವುಳ್ಳವನಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ಜ್ಞಾನಭಿನ್ನ. ಆದರೆ ಅವನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಶ್ರಯ. ಇದರಿಂದಲೇ ಅತ್ಮನು ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಧಾರ. ಇವನು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗೃಹೀತ ನಾಗುವನು. ಇತರ ಶರೀರಗಳು ಅತ್ಮವುಳ್ಳವೆಂದು ಆ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅತ್ಮನು ಪರಮ ಮಹತ್ವರೂಪ ಉಳ್ಳವನು. ಇವನು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಇವನಲ್ಲಿರುವ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಗುಣದಿಂದ ಇವನು ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವವುಳ್ಳವನಾಗಬೇಕು.

(i) ಜೀವಾತ್ಮಾ—ಮನಸ್ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರ ಎಂಬ ಗುಣಗಳು ಹುಟ್ಟುವವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯ. ಜೀವನಿಗೆ ಇವರ ಕರ್ಮಾನುಸಾರ ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರಿ ಎಂಬ ಸಂಸಾರವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ತತ್ತ್ವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಅತೀತದುಃಖಗಳ ನಾಶರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಲಭಿಸುವುದು. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ಮನಸ್ಸುಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನ.

(ii) ಪರಮಾತ್ಮಾ-ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಈಶ್ವರ ಎಂದು ನಾಮಾಂಕರ. ಇವನನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಬಹುದು- ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಬಿಡುತ್ತ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತು ಒಂದಿರಬೇಕು. ಈ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಮ, ಅವರ ಪ್ರಯೋಜನ ನೋಡಲಾದುವು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಅತೀಷ ವಿಕೀರ್ಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಪ್ರಪಂಚದ ನಿರ್ಮಾತೃವಾದವನಿಗೆ ಈಶ್ವರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಅವಯವವುಳ್ಳದು ಮತ್ತು ನಾಶವುಳ್ಳದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅದು ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ಈಶ್ವರನಿಂದ ನಡೆಯುವುದಾದರೂ ಈಶ್ವರನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಕೀರದ ಎಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಹೇಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದೀತು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಯು ಜೀವನ ಕರ್ಮಾನುಸಾರ ನಡೆಯುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕರ್ಮವು ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಕರ್ಮವೂ ಈಶ್ವರನಂತೆ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಅದರಿಂದ ಈಶ್ವರನೂ ಜಗತ್ತಾರಣನಾಗಬಹುದು. ಕರ್ಮ ಹೊರತು ವಿಚಿತ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಅದರಿಂದ ಈಶ್ವರನೂ ಜಗತ್ತಾರಣನಾಗಬಹುದು. ಕರ್ಮ ಹೊರತು ವಿಚಿತ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಯುಕ್ತವಲ್ಲದಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು. ಅತೀತನವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರವು. ಅವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲು ತೇತನದ ಸಹಾಯ ಬೇಕು. ಈ ತೇತನ ಪರಾರ್ಥವೇ ಈಶ್ವರ. ಪ್ರಥಮ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳು ತೇತನಾಧಿಪ್ತಿ ತವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಎಂದರೆ, ತೇತನಸಹಾಯವುಳ್ಳವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನಲಾರವು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರವು. ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ.

* ಪರಮಾತ್ಮ ತತ್ವವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ. ಅವನ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತೆಯು ಇದುವೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಖಾಷಾಕೆ, ಬಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಜೈನಮತಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು. ಜೈನರಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು. ಅದರ ಅವನು ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂದು ಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಭೇದ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇವು ಮೂರು ಪ್ರತ್ಯವಾಗುವ ತತ್ವ. ಖಾಷಾರದಲ್ಲಿ ಐಯಮುನಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆದರಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವಕ್ಕೆ ರೂಪವಸ್ಥೆಗಳೇ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯ.

ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚದ ಅತೀಷ ವಿಕೀರ್ಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವುದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞ. ಇವನಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನಗಳು ಸಂಭಾವಿತವೇ ಅಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ರಾಗ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳೂ ಇವನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇವನ ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯ. ಇದು ಪುನಃಪಾದರೆ ಇವನ ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾದ ಪ್ರಪಂಚ ವ್ಯಾಪಾರವೇ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಇಚ್ಛೆ ಮುಂಕಾದುವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರಲಯವಾದರೂ ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನಾಶಕ್ತಿ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಅದು ನಿತ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಅದು ಅನಾದಿ. ಅದು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅತಿಶಕ್ತ, ಅನಾಕಾಶ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಿತಗಳಾದ ಸಮಸ್ತ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಭೇದವಿರುವುದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಮವಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನರಹಿತನಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದೂ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಲೋಪವನ್ನು ತರುವುದು. ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಪ್ರತ್ಯಯ. ಅದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಂತಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲ.

ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಸುಖ, ಇಚ್ಛಾ, ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಗುಣಗಳೂ ಇರುವುವು. ಇವು ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುವುಗಳಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಲೇ ಇವು ಜ್ಞಾನದಂತೆ ನಿತ್ಯ. ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ದುಃಖದ್ದೇವೆಗಳಲ್ಲ. ಭಾವನಾ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಅವನು ನಿರಂತರವೂ ಸರ್ವವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸ್ತುತಿ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವುದಲ್ಲ. ಅವನು ದುಃಖಿಯಲ್ಲ. ದುಃಖಿಯಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದಿರಲು ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಲು ಶರೀರವಿರಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಿಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ವಿನ ಜ್ಞಾನ, ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಇವಿರಲು ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಅವನ ಸ್ವಭಾವ. ಅದು ಅವನ ಲೀಲೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವನಿಗಿರುವದೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಸಂಸಾರವು ಅನಾದಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ದುಃಖಿಗಳಾಗಿ ಈಶ್ವರನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯರು. ಕರ್ಮವೇ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಚಿತ. ಕರ್ಮವು ಅತೀತನ. ಅದು ಈಶ್ವರಾಧಿಪ್ತವಾದರೇ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದು. ಅತೀತನವಾದ ಕರ್ಮವು ಜೀವಾತ್ಮರಿಂದ

ಅಧಿಷ್ಠಿತವಾದರೆ ಫಲ ಕೊಡಲು ಸಮರ್ಥನಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಜೀವಾತ್ಮರು ಅಶೇಷ. ಇವರಿಗೆ ಏಕಮತ್ವವು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಆದುದರಿಂದ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸಲು ಇವರು ಅನರ್ಹರು. ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಾನುಸಾರ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನು ನಿರ್ಭಯನಲ್ಲ ಮತ್ತು ಪಕ್ಷಪಾತಿಯಲ್ಲ.

ix ಮನಸ್ಸು-ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಮನಸ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬಾಹ್ಯವಾದ ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯವಾದರೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಅನ್ಯತ್ರ ಇರುವಾಗ ಇಂದ್ರಿಯವು ತನ್ನ ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವವು ಮನಸ್ಸು ಎಂಬ ಇಂದ್ರಿಯವಿರದೆ ಎಲ್ಲೆಡೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳುಳ್ಳವು. ಆದ್ದರಿಂದ ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಶಬ್ದವನ್ನಲ್ಲ. ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯವು ಯಾವ ಭೂತದಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟದೋ ಅದು ಆ ಭೂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ವಿಶೇಷಗುಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಿಯಮವಿರಲು ಅದು ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಭೂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಎಂಬುದೇ ಕಾರಣ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಷಯನಿಯಮವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನಾದರೂ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲದು. ಇದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಭೂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಬೇರೆ ಇತ್ತು; ನನಗೆ ಆ ಶಬ್ದ ಕೇಳಿಸಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನುಭವ ಇರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಅದು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಪ್ರತಿಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಅನುಭವವೇ ಕಾರಣ. ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅದು ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಇದು ಮೂರ್ತಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದು ನಿರಸಯದ. ಇದು ಸಾವಯವ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣವೇ ಇದು ನಿತ್ಯ. ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯೋಗವುಳ್ಳದಾದುದರಿಂದ ಇದು ದ್ರವ್ಯರೂಪ. ಅತ್ಯಂತ ವಿಷಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇದು ಅಜೀತನ ಪದಾರ್ಥ.

ಸ್ವಲ್ಪ, ಅಗಮ, ಅನುಮಾನ, ಸಂಶಯ, ಪ್ರತಿಭಾ, ಸ್ಪಷ್ಟ, ಉಪಾ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ಪ್ರೇಷ ವೇದಲಾದುವು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇವೂ

ಮನಸ್ಸು ಎಂಬುದು ಇದೆ ಎನ್ನಲು ಸಾಧನಗಳು. ಇವು ಮನಸ್ಸಿನ ಕಾರ್ಯಗಳಾಗಿ ತಮಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಮನಸ್ಸು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುವು. ಮನಸ್ಸು ಅತ್ಯಂತ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಜೀವನ ಎಂದು ಹೆಸರು.

(೨) ಗುಣ

ಗುಣಗಳು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುವು. ಗುಣದಲ್ಲಿ ಗುಣವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲ. ಇದ್ದದ್ದು ಬಾಹ್ಯ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪ, ರಸ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಗಂಧ, ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ, ದ್ರವತ್ವ, ಸ್ನೇಹ, ವೇಗ ಇವು ಮೂರ್ತಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುವು. ಮೂರ್ತಪದಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯಾಶ್ರಯವಾದ ಪದಾರ್ಥ. ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಭಾವನಾ, ಶಬ್ದ, ಬುದ್ಧಿ ಮುಂತಾದುವು ಅಮೂರ್ತಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವುವು. ಸಂಖ್ಯಾ, ಪರಿಮಾಣ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ ಇವು ಮೂರ್ತಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುವು. ಮಿಕ್ಕ ಗುಣಗಳು ಒಂದೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುವು.

ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ಪ್ರೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಸಾಂಸಿದ್ಧಿಕದ್ರವತ್ವ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಭಾವನಾ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಇವು ಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷಗುಣಗಳು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಂಖ್ಯಾ, ಪರಿಮಾಣ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ, ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ, ದ್ರವತ್ವ, ಗುರುತ್ವ, ಸ್ಥಿತಿತ್ವಾ ಪಳ, ವೇಗ ಇವು ಸಾಮಾನ್ಯಗುಣಗಳಿರುವುವು. ಸಂಖ್ಯಾ, ಪರಿಮಾಣ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ, ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ, ದ್ರವತ್ವ, ಸ್ನೇಹ ಇವನ್ನು ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಆಶ್ರುಂದ್ರಿಯ ಇವೆರಡೂ ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಸಂಖ್ಯಾ ವೇದಲಾದುವು ಮತ್ತು ಶಬ್ದವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯಗಳು. ಗುರುತ್ವ, ಅದ್ವತ್ವ, ಭಾವನಾ ಇವು ಅತೀಂದ್ರಿಯಗಳು. ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ಪ್ರೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಭಾವನಾ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಇವು ಅತ್ಯವೇದಲಾದ ವಿಭುತ್ವಗಳ ಗುಣಗಳು. ವಿಭುತ್ವವು ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯಗಳ ಸಂಯೋಗವುಳ್ಳ ದ್ರವ್ಯವೆಂದರ್ಥ. ಈ ವಿಭುತ್ವಗಳು ಕಾರಣವುಳ್ಳವುಗಳಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಗುಣಗಳು ಕಾರಣ ಗುಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುವುಗಳಲ್ಲ. ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ ಇವು ಪಾಕದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಪದಾರ್ಥದ ಗುಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಸ್ನೇಹ, ವೇಗ, ಗುರುತ್ವ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಪರಿಮಾಣ, ಸ್ಥಿತಿತ್ವಾ ಪಳ ಇವು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುವು. ಸಂಯೋಗ ಮತ್ತು ವಿಭಾಗ ಇವು ಕರ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುವು.

ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಪರಿಮಾಣ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸ್ನೇಹ, ಶಬ್ದ ಇವು ಅಸಮವಾಯುಕಾರಣಗಳಾಗುವುವು. ಘಟದಲ್ಲಿರುವ ರೂಪ ವೇದಲಾದುವು ಕಪಾಲದ ರೂಪ ವೇದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುವು. ಜ್ಞಾನ ವೇದಲಾದ ಆತ್ಮವಿಶೇಷ

ಗುಣಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಮ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ತೇಜಸ್ಸು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣವಾದಾಗ, ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಉಷ್ಣ ಸ್ವರ್ಣವು ಕಾರ್ಯದ ಉಷ್ಣ ಸ್ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಾಕದಿಂದ (ಅಗ್ನಿಸಂಯೋಗದಿಂದ) ಉಷ್ಣ ಸ್ವರ್ಣವು ಕಂಡುಬಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿರುವ ಉಷ್ಣ ಸ್ವರ್ಣವು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ. ಗುರುತ್ವವು ಗುರುತ್ವ ಮತ್ತು ಪತನ ಇವಕ್ಕೆ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ; ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತಿಹತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಮಿತ್ತ. ವೇಗವು ವೇಗಚಲನೆಗಳಿಗೆ ಅಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣ; ಮತ್ತು ಅಧಿಭಾತಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ದ್ರವತ್ವವು ದ್ರವತ್ವಚಲನೆಗಳಿಗೆ ಅಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣ; ಮತ್ತು ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭೇದದಂಡಗಳ ಸಂಯೋಗವು ನಿಮಿತ್ತ. ಅದಕ್ಕೆ ಭೇದ್ಯಾಕಾಶಗಳ ಸಂಯೋಗವೇ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಪುನಃ ಬಿಡಿರಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ದಳದ್ರವ್ಯವಿಭಾಗವು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಬಿಡಿರಿನ ದಳ ಮತ್ತು ಆಕಾಶದ ಸಂಯೋಗವು ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ.

ರೂಪ—ರೂಪವು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವ ಗುಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ಶುಕ್ಲ, ನೀಲ ಮೊದಲಾದ ಭೇದಗಳಿರುವವು. ರೂಪಗ್ರಹಣವು ದ್ರವ್ಯಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಜಲ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ಸಿನ ಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿರುವ ರೂಪವು ನಿತ್ಯವಾದುದು. ಪೃಥಿವೀ ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿರುವ ರೂಪವು ನಿತ್ಯವಲ್ಲ. ಪಾಕದಿಂದ ಪಾರ್ಥಿವವಸ್ತುವು ಫಿನ್ನ ರೂಪವುಳ್ಳವಾಗುವುದು.

ರಸ—ರಸವು ರಸನೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಇದು ಮಧುರ ಮೊದಲಾದ ಭೇದವುಳ್ಳುದು. ಜಲಪರಮಾಣುವಿನ ರಸವು ನಿತ್ಯವಾದುದು. ಪೃಥಿವೀ ಪರಮಾಣುವಿನ ರಸವು ಪಾಕದಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

ಗಂಧ—ಗಂಧವು ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಇದು ಸುರಂಧಿ ಮತ್ತು ಅಸುರಂಧಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಇದು ಅನಿತ್ಯ.

ಸ್ಪರ್ಶ—ಇದು ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಇದು ಶೀತ, ಉಷ್ಣ, ಅನುಷ್ಣಾ ಶೀತ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧವಾದುದು. ಪೃಥಿವೀ ಮತ್ತು ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಣಾ ಶೀತಸ್ಪರ್ಶ ಇರುವುದು. ಜಲದಲ್ಲಿ ಶೀತಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಷ್ಣ ಸ್ಪರ್ಶ ಇರುವುದು. ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಶವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕಠಿಣವಾಗಿಯೂ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಮೃದುವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಾಯು ಇವುಗಳ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸ್ಪರ್ಶವು ನಿತ್ಯವಾದುದು. ಪೃಥಿವೀ ಪರಮಾಣುವಿನ ಸ್ಪರ್ಶ ಮಾತ್ರ ಅನಿತ್ಯ.

ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ ಇವು ಪಾಕದಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವವು. ಪಾಕವೆಂದರೆ ತೇಜಸ್ಸಿನ ಸಂಯೋಗ. ಪೃತೀಹಿತರು ಪಾಕದಿಂದ ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಘಟಕ್ಕೆ ವಜ್ರಯು ಸಂಯೋಗವಾಗಲು ಅದರ ರೂಪವು

ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ರೂಪದ ಬದಲಾವಣೆಯು ಘಟದ ಅನಯವರ್ಗದ ಕವಾಲಗಳಿಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಘಟದ ಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಪಕ್ಕಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ದ್ರ್ಯಾಣ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನಂತರ ಶ್ರಮವಾಗಿ ದ್ರ್ಯಾಣ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟಾಗಿ ಒಟ್ಟು ಕಾರ್ಯದ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಸ್ಥೈರ್ಯಾಯಕರು ಅನಯವಿವಿಧವಾಗಿಯೂ ಪಾಕದಿಂದ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಪರಮಾಣುಗಳ ಬದಲಾವಣೆ ಮೂಲಕ ಅನಯವಿವಿಧ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಬಹು ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ಕಲ್ಪನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಪಾಕಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಇದ್ದ ಘಟದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಘಟವು ಪಾಕದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುವುದು.

ಸಂಖ್ಯಾ—ಸಂಖ್ಯೆಯು ಎಣಿಕೆಯ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣವಾದುದು. ಇದು ನಿತ್ಯಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ; ಅನಿತ್ಯಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯ. ಎರಡು ಮುಂತಾದ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಅನೇಕಾಬ್ದಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅನೇಕಾಬ್ದಿ ಎಂದರೆ 'ಇದು ಒಂದು, ಇದು ಒಂದು' ಎಂಬ ಣ್ತಾನ.

ಪರಿಮಾಣ—'ಇದರ ಪರಿಮಿತಿ ಇದು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪರಿಮಾಣವೇ ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣ. ಇದು ಅಣು, ದೀರ್ಘ, ಮಹತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಕ್ಷಸ್ತ್ರವೆಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಇವು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವವು. ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಮಾಣವು ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದಲೂ ಪರಿಮಾಣದಿಂದಲೂ ಪ್ರಚಯದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ದ್ರ್ಯಾಣಕ ಎಂದರೆ ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತು. ಘಟ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪರಿಮಾಣವು ಕವಾಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪರಿಮಾಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಶಿಥಿಲವಾದ ಸಂಯೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ—ಪತ್ರಿ.

ಪೃಥಕ್ತ್ವ—ಇದು ಪೃಥಕ್ತ್ವ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣ. ಇದು ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ; ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯ. ಪೃಥಕ್ತ್ವ ಎಂದರೆ ಬೇರೆಯಾಗದಿರಣ.

ಸಂಯೋಗ—ಪ್ರಾಪ್ತವಸ್ತುವು ದ್ರವ್ಯಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಂಯೋಗ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಂಭವವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. 'ಉದಾ—ಪತ್ರಿ ಮತ್ತು ಮರದ ಸಂಯೋಗ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು.

ಉದಾ—ಎರಡು ಬ್ರಿಗಡುಗಳ ಸಂಯೋಗ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಸಂಯೋಗ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಉದಾ—ಕವಾಲ ಮತ್ತೆ ತರುವಿನ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಘಟಿತರುಗಳಿಗೆ ಸಂಯೋಗ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಯೋಗವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು; ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇಲ್ಲ. ಶಬ್ದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದಾಗ ಇದು ಅಭಿಭಾಷೆ ಎನಿಸುವುದು; ಇತರವೇಳೆ ನೋಡಿನ ಎನಿಸುವುದು.

ವಿಭಾಗ—ವಿಭಾಗವು ವಿಭಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವು ದ್ವಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಕರ್ಮದಿಂದಲೋ, ಉಪಯಮಸ್ತುಗಳ ಕರ್ಮದಿಂದಲೋ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವಿಭಾಗದಿಂದಲೋ ಹುಟ್ಟುವುದು. ತೈಲವನ್ನೆ ವ್ಯಕ್ತಗಳ ವಿಭಾಗವು ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೂ ಬ್ರಿಗಡುಗಳ ವಿಭಾಗವು ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೂ ಕವಾಲ ತರುಗಳ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಘಟಿತರುಗಳ ವಿಭಾಗವು ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳು.

ಪರತ್ವ—ಮೂರ್ತವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಜಿಜ್ಞಾಸಿರುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪರತ್ವಬುದ್ಧಿ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ದೈಶಿಕಪರತ್ವವೆಂದೂ ಕಾಲಿಕ ಪರತ್ವವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ದೈಶಿಕಪರತ್ವವು ಬಹುದೇಶವನ್ನು ಆವರಿಸುವುದು. ಕಾಲಿಕಪರತ್ವವು ಬಹುಕಾಲವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸುವುದು.

ಅಪರತ್ವ—ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮೂರ್ತವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಕೆಳಮೆಯಾದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಪರತ್ವಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದೊ ದೈಶಿಕಾಪರತ್ವ, ಕಾಲಿಕಾಪರತ್ವವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಈ ಪರತ್ವಾಪರತ್ವಬುದ್ಧಿಗಳು ಅನೇಕಾಬುದ್ಧಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಅನೇಕಾಬುದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಕಾಲದೇಶಗಳ ವಿನಶ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥ.

ಬುದ್ಧಿ—ಬುದ್ಧಿಯೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ. ಜ್ಞಾನವು ಸಂಶಯ ಎಂದೂ ನಿಶ್ಚಯ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ.

ಸಂಶಯ—ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಶಯಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಾಧಾರಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಉದಾ—ಮುಂದಿರುವ ವಸ್ತುವು ಉದ್ಭವಗಾರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ, ಇದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಪುರುಷನೋ ಎಂದು ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಶಯ. ಇದು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಪುರುಷತ್ವಗಳೆಂಬ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಕೆಲವು ಸಂಶಯವು ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಉದಾ—ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಶಬ್ದದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬಹುದಾದ ನಿತ್ಯತ್ವಾನಿತ್ಯತ್ವ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಬಳಿಕ, 'ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯವೇ? ಅನಿತ್ಯವೇ?' ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಎದ್ದುಕಾಣಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಉದಾ—ಇಂದ್ರಿಯಗಳು

ಭಾಷಣಗಳೆಂದು ಕೆಲವರೂ ಅಭಾಷಣಗಳೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರೂ ಹೇಳುವರು. ಇದರಿಂದ ಅವು ಭಾಷಣಗಳೇ? ಅಭಾಷಣಗಳೇ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಸಂಶಯವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಉಪಲಬ್ಧಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಉದಾ—ಭಾವಿಯನ್ನು ತೆಗೆದ ಅನಂತರ ನೀರು ಕಾಣಲು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ನೀರು ಈಗ ಕಾಣಿಸುವುದೇ? ಅಥವಾ ಭಾವಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುದರಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿತೇ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅನುಪಲಬ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಸಂಶಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಉದಾ—ಈ ವೃಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿರುವೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದವನಿಗೆ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟ ಅಂತರ್ಧಾವನಕ್ಕೆ ಯಾವುದರಿಂದ ಅದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ? ಅಥವಾ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ? ಎಂದು ಹುಟ್ಟುವ ಸಂದೇಹ.

ನಿಶ್ಚಯ—ನಿಶ್ಚಯರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಮಾ ಆಗಬಹುದು.

(i) ಪ್ರಮಾ—ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮವಿರುವುದೋ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಎನಿಸುವುದು. ಪ್ರಮೆಯು ಅದರ ಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಗುಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು.

ಪ್ರಕೃತವಾದ ಪ್ರಮಾದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಗುಣ. ಅನುಮತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ವಾದ ಹೇಳುವುದು ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಗುಣ. ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಾಧ್ಯತ್ವಜ್ಞಾನವು ಉಪಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಣ. ಎಂದರೆ, ಗಮನ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ಗಮನಸ್ಥಿತಿ ಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಗೋಸಾಧ್ಯತ್ವಜ್ಞಾನವು ಗಮನವು ಗಮನಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಎಂಬ ಉಪಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಣ. ಶಾಬ್ದ ಬೋಧದಲ್ಲಿ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ತಾತ್ಪರ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಗುಣ.

(ii) ಅಪ್ರಮಾ—(ವಿಸಂಶಯಜ್ಞಾನ) ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಮಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯದೋಷ ದೊರಲಾದುದು ಕಾರಣ. ದೋಷವುಳ್ಳ ಚಕ್ಷುರಂಧ್ರಿಯವು ಶುಕ್ರಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ದೋಷವಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಶುಕ್ರಿಯನ್ನು ಶುಕ್ರತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಶುಕ್ರಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತದ ಸಾಧ್ಯತ್ವವು ಇರುವುದೆಂದು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಸಾಧ್ಯತ್ವದ ಜ್ಞಾನ ದಿಂದ ಪುರುಷನಿಗಿರುವ ರಚಿತದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಉದ್ಭವವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವು

* ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧಭಾಷೆ ಮತ್ತು ತ್ರೈನವರ್ಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಛಾಂಢಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು ವಿಹಿತ.

ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ರಚಿತದ ಸ್ವಂತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ದೋಷದಿಂದ ಈ ಸ್ವಂತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತದ ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರಚಿತದ ಅನುಭವವೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಹೀಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವು ರಚಿತವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ರಚಿತವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಪರೀತವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ವಿಪರೀತವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರ್ಥ. ವಿಪರೀತವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅನ್ಯಥಾವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಉಂಟು.

ಭ್ರಾಂತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ತೋರುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ತೋರಲಿ ಎಂಬ ಆಸಾದೇಶಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಚಿತವು ಮತ್ತೊಂದು ರಚಿತ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವುದು ಎಂದು ದೃಢವಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವಂತೆ ಅಸತ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅಲ್ಲದೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಚಿತವು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಜ್ಞಾನಾತಿರಕ್ತವಾದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಅದುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಅತ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅತ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ವಿಷಯದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೇ ತೋರುವುದಾದರೂ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ವಿಪರೀತವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಉಂಟಾಯಿತು.

ಸುಖ—ಸುಖವು ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ವಿಷಯ. ಇದು ಧರ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. **ದುಃಖ**—ಇದು ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಸುಖವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರವೇ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ದುಃಖವು ಇತರ ವಸ್ತುವನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಹುಟ್ಟಲು ಅದು ತನ್ನಿಗೆ ಅನುಕೂಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಕಾರಣ. ದ್ವೇಷಿಸಲು ಇದು ಪ್ರತಿಕೂಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಕಾರಣ.

ಪ್ರಯತ್ನ—ಪ್ರಯತ್ನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ನಿವೃತ್ತಿ, ಜೀವನಯೋಗಿ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ವಸ್ತುವು ತನ್ನಿಗೆ ಇಷ್ಟ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ

ಹುಟ್ಟುವುದು. ವಸ್ತುವು ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಜೀವನಯೋಗಿಯು ಮನುಷ್ಯನು ಜೀವಿಸಲು ಸಾಧಕವಾದ ಪಂಚಸ್ಥಾನಗಳ ಸಂಚಾರ.

ಗುರುತ್ವ—ಗುರುತ್ವವು ಪತನಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಇದು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ; ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯ.

ದ್ರವತ್ವ—ದ್ರವತ್ವವು ಹರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇದು ಸಾಂದ್ರಿಕ ಮತ್ತು ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಜಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂದ್ರಿಕ ದ್ರವತ್ವವಿರುವುದು. ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ದ್ರವತ್ವವಿರುವುದು. ಇದೇ ಪೃಥ್ವಿ ಸುವರ್ಣ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ದ್ರವತ್ವ. ಇದು ಅಗ್ನಿಸಂಯೋಗದಿಂದ ವೈಕ್ಲಿಪ್ತವಿರುವುದು. ಜಲಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿರುವ ದ್ರವತ್ವವು ನಿತ್ಯವಾದುದು. ಪೃಥ್ವಿವೇ ತೇಜಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿರುವ ದ್ರವತ್ವವು ಅನಿತ್ಯವಾದುದು.

ಸ್ನೇಹ—ಸ್ನೇಹವು ಜಲದಲ್ಲಿರುವುದು. ಜಲಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಸ್ನೇಹವು ನಿತ್ಯ. ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಜಲದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ನೇಹವು ಅನಿತ್ಯ.

ಸಂಸ್ಕಾರ—ಸಂಸ್ಕಾರವು ವೇಗ, ಸ್ಥಿತಿಸ್ಥಾಪಕ ಮತ್ತು ಭಾವನಾ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ವೇಗವು ಮೂರ್ಛವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವುದು. ಇದು ಕರ್ಮದಿಂದಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ವೇಗದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಸ್ಥಿತಿಸ್ಥಾಪಕವು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಮರದ ಕೊಂಬೆಯನ್ನು ಬಗ್ಗಿಸಿ ಪುನಃ ಬಿಟ್ಟರೆ ಅದು ಮೊದಲಿನಂತಾಗುವುದು. ಸ್ಥಿತಿಸ್ಥಾಪಕ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಭಾವನಾ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಜೀವಜಡದಲ್ಲಿರುವುದು. ಇದು ಅತೀಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಸ್ವರಣಗೊ ಪ್ರಕೃತಿತ್ವ ಗೊ ಕಾರಣ.

ಅಧ್ಯಕ್ಷ—ಅಧ್ಯಕ್ಷವು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮ ಎಂಬುವು. ಧರ್ಮವು ಗುಣಗ್ರಾಹ್ಯ, ಯಾಗ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಜಲತ್ವೇಡ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಧರ್ಮವು ನಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಅಧರ್ಮವು ನಿಂದಿತಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದರಿಂದ ನರಕ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಸಂಭವಿಸುವುವು. ಅಧರ್ಮವು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತದಿಂದ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು.

ಶಬ್ದ—ಶಬ್ದವು ದೃಢ ಮತ್ತು ವರ್ಣ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಧ್ವನಿಯು ಮೃದಂಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವರ್ಣಗಳು ಕಂಠಸಂಯೋಗ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇವೇ ಕಕಾರ ಮೊದಲಾದುವು. ಶಬ್ದವು

ಅಕಾಶದಲ್ಲಿರುವುದು. ದೂರದ ಶಬ್ದವು ಪರಂಗರೂಪವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಮುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಶಬ್ದವು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ನಾಶವುಳ್ಳದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. 'ಇದು ಅದೇ ಶಬ್ದ' ಎಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಸ್ವಾಯಂಭಾವಿ ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯು 'ಅದೇ ಔಷಧ ಇದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯಂತೆ ಧಾಂತಿಕರೂಪವಾದುದು.

(೩) ಕರ್ಮ

ಕರ್ಮವು 'ವಸ್ತು ಚಲಿಸುವುದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಇದು ಮೇಲೆ ಹೋಗುವುದು, ಕೆಳಗೆ ಬರುವುದು, ಸಂಕುಚಿತವಾಗುವುದು, ಪ್ರಸರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಹೋಗುವುದು ಎಂದು ಐದು ವಿಧ.

(೪) ಸಾಮಾನ್ಯ

ಸಾಮಾನ್ಯವು ನಿತ್ಯವಾದ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ಒಂದು ಧರ್ಮ. ಇದು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯು ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಇರುವುದು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಪರ ಮತ್ತು ಅಪರ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪರವು ಅಧಿಕ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದು. ಉದಾ—ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತಾ' ಎಂಬ ಪರ ಸಾಮಾನ್ಯವಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಫಿನ್ನಗಳಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ 'ಸತ್ತಾ' ಎಂಬುದರ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಆಪರಸಾಮಾನ್ಯಗಳೆನಿಸುವವು.

ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮಗಳು ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಅಶ್ರಯವಾದುದರಿಂದ 'ಇರುವವು' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಕೇಷ ಮತ್ತು ಸಮವಾಯುಗಳು ಸ್ವಯಂ ಸದ್ಭೂತವಾಗಿರುವವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವು 'ಇವೆ' ಎನ್ನಿಸುವವು. ಸಮಾನೇತ್ವಯಾಯಕರು ಈ ಮೂರೂ ಸತ್ತಾವುಳ್ಳ ದ್ರವ್ಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯುಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಅಥವಾ ಸಮವಾಯುರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುವವು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಮಿತ್ತ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವು 'ಇವೆ' ಎನ್ನಿಸುತ್ತಿರುವವು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಹೀಗೆ ಈ ಆರು ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸತ್ತಾ ಜಾತಿಯ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವುಗಳಾದುದರಿಂದ 'ಇರುವವು' ಎನ್ನಿಸುವವು.

(೫) ವಿಕೇಷ

ವಿಕೇಷವು ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಪರಮಾಣುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಫಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ವಿಕೇಷವು ತಾನು ತಾನಿರುವ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಫಿನ್ನವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಕೇಷವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕ. ತಾನು ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ವಿಕೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದಲ್ಲಿ ನಮಗಿರುವ ಭೇದದ ಅನುಭವವೇ ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

(೬) ಸಮವಾಯು

ಅವಯವ ಮತ್ತು ಅವಯವಿ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ, ಗುಣ ಮತ್ತು ಗುಣಿ, ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ವಸ್ತು, ನಿತ್ಯದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ವಿಕೇಷ, ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ನಿತ್ಯವಾದುದು. ಈ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಯಾವಾಗಲೂ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅಶ್ರಯಿಸಿರುವುದು. ಗುಣವು ಗುಣಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಅವಯವವು-ಅವಯವಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಕ್ರಿಯೆಯು ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ; ವಿಕೇಷವು ನಿತ್ಯದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮವಾಯುವು ಅನೇಕ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಲ್ಪನೆಯ ಭಯವಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(೭) ಅಭಾವ

ಅಭಾವವು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ ಮತ್ತು ಸಂಸರ್ಗಾಭಾವ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು 'ಘಟವು ಪಟವಲ್ಲ' ಎಂದು ಘಟದಲ್ಲಿ ಪಟದ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಷೇಧಿಸುವ ಅಭಾವ. ಸಂಸರ್ಗಾಭಾವವು ಪ್ರಾಣಿಭಾವ, ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ, ಆತ್ಮಂತಾಭಾವ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ವಿನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣಿಭಾವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ—ಘಟ ಹುಟ್ಟಲು ಅದರ ಅಭಾವವು ನಾಶ ಹೊಂದುವುದು. ಹುಟ್ಟುವ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ—ಘಟವು ನಾಶವಾಗಲು ಅದರ ನಾಶವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಂತಾಭಾವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ—ಘಟ ಮುಂತಾದುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಸ್ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ಘಟ ಮುಂತಾದುದರ ಅಭಾವ.

೭. ಅಪವರ್ಗ*

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಯಥಾರೋಗ್ಯವಾಗಿ ಜೇಯವೆಂದೂ ಉಪಾಧೇಯವೆಂದೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಧ್ವಾನಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ರಾಗ, ದ್ವೇಷ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವವು. ಅನಂತರ ಪುಣ್ಯಪಾಪರೂಪವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಶರೀರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅತ್ಯಂತ

* ಅಪವರ್ಗಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯರ ನಿರ್ವಾಣ ಮತ್ತು ಕೈಸರ ದೋಷಾಪಾಗ್ರಭಾಗ್ಯತೆ ಇವನ್ನು ಮಲನಾಶಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮನನ ಮಾಡುವುದು ಮೃತ್ಯಾದಕ.

ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ದುಃಖಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪೂರ್ವಾಯದ ದುಃಖವಿಶ್ವಾಂತಿಯೇ ಅವನಿಗೆ ಎದಿಸುವುದು. ದುಃಖವಿಶ್ವಾಂತಿಯು ಸುಖರೂಪವಾದುದು. ಸುಖವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಯಮವಾಗಿ ದುಃಖಸಹವಾಗಿ ಇರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಸುಖಸಂಬಂಧವು ಕ್ರಿಯಸ್ಥವು. ದುಃಖವಿಶ್ವಾಂತಿ ಎಂದರೆ ದುಃಖದ ಅತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಅಭಾವ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಅಪವರ್ಗವನ್ನೇಯ್ದಿ ಅತ್ಯಂತ ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಶುದ್ಧನಾಗಿರುವುದು.

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಜ್ಞರು

ಪುರಾತನ ಗ್ರೀಕರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಡೆಮೊಕ್ರಿಟಸ್ (Democritus) ಎಂಬಾತನು ಪರಮಾಣುವಾದದ ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿರುವನು. ಪ್ಲೇಟೋ (Plato) ಎಂಬಾತನ ಯೂನಿವರ್ಸಲ್ (Universal) ಎಂಬ ಭಾವವು ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರ 'ಸಾಮಾನ್ಯ'ವನ್ನು ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ (Aristotle) ಎಂಬಾತನ ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರವು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಪದಾರ್ಥಾನುಮಾನದ ಅವಯವ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಪದಾರ್ಥವಾದವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞರ ರಿಯಲಿಸಂ (Realism) ಮತ್ತು ನ್ಯೂರಿಯಲಿಸಂ (New Realism) ಎಂಬ ನಾನಾಕುಮಾರದ ಜಗತ್ಪ್ರಕೃತಿ ವಸ್ತು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ವಾದಗಳಲ್ಲಿನ ಅನೇಕಾಂಶಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ರಿಯಲಿಸಂ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ವಸ್ತುವೂ ಸತ್ಯ, ಅದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ವಾದ. ನಾರ್ಮನ್ ಕೆಂಪ್ ಸ್ಮಿತ್ (Norman Kemp Smith) ಎಂಬ ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವಜ್ಞನು ಕ್ಯಾಂಟ್ (Kant) ತತ್ತ್ವದ ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನವರದದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಒಂದು ಜಾತಿಯ ವಿದಿಯಲಿಸಂ (Idealism) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವನು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ 'ಪ್ರಮೇಯವೇ ಪದಾರ್ಥ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ವಾದವೂ ಪ್ರಮಾ (ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ) ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದರಿಂದ ವಿದಿಯಲಿಸಂ (Idealism) ಪ್ರಭೇದವೆನಿಸುವುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೧

ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನ

೧ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಕವಿಲಸೂತ್ರಗಳೇ ಮೂಲ. ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುವು ಈ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಪ್ರವಚನಭಾಷ್ಯ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ೧೫ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅನಿರುದ್ಧನು ಈ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಕ್ರಿ. ಶ. ೩೦೦ರಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನು ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಕ್ರಿ. ಶ. ೩೮೦ರಲ್ಲಿ ಬರಿಯಬ್ರಹ್ಮಚರಕ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಕ್ರಿ. ಶ. ೯ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಾಚಸ್ಪತೀಮಿಶ್ರನು ತತ್ತ್ವಕೌಮುದೀ ಎಂಬ ಕಾಂಕೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಕಾರಿಕೆಗೆ ಗೌಡಪಾದ ಮತ್ತು ರಾಜ ಎಂಬವರು ರಚಿಸಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಇರುವುವು. ಗೌಡಪಾದನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ನಾರಾಯಣಾಚಾರ್ಯ ಬರೆದ ಚಂದ್ರಿಕೆ ಎಂಬ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಇರುವುದು. ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುವು ಸಾಂಖ್ಯಸಾರ ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವನು. ತತ್ತ್ವಸಮಾಸ ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥ. ಸೀಮಾನಂದನು ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವವಿವೇಚನೆ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಭಾವಾಗಣೀಶನು ಸಾಂಖ್ಯತತ್ತ್ವದ ಯಥಾರ್ಥೋದೀಪನ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು.

೨ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಸಂಗ್ರಹ

ಪ್ರಪಂಚವು ಸಂಶ್ಲೇಷವಾಗಿ ಚೇತನಾಚೇತನಗಳೆಂಬ ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳುದು. ಚೇತನವಾಗಿ ಪುರುಷ ಎಂದು ನಾಮಾಂಕರ. ಅಚೇತನವು ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಅದರ ಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದುದು. 'ಸತ್ಯರೇಷವೇ ಮೋಗುಣಗಳ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ವಿಚಿತ್ರವಸ್ತು ಹುಟ್ಟಲು ಬಾಹ್ಯವಾದ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಪುರುಷನ ಸನ್ನಿಧಾನವೇ ಈ ಬಾಹ್ಯಕಾರಣ. ಈ ಸನ್ನಿಧಾನದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ, ಏಕಾದಶೇಂದ್ರಿಯ, ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರ ಮತ್ತು ಪಂಚಭೂತಗಳ ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಪುರುಷನಿಗುಪಗಾತ ಭೋಗಾಪವರ್ಗಗಳೇ ಉದ್ದೇಶ.

ಪುರುಷನು ಜೈತನ್ಯರೂಪ. ಮನುಷ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಈತನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಆದರೂ, ಅವನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ರೂಪವೆಂದು ಭ್ರಾಂತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಂಸಾರ ಎಂಬ

ಅನುಭವವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವನು. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ, ವೈದ್ಯಕೀಯ ಮತ್ತು ಭಾವನಾ ಇವುಗಳಿಂದ ಇವನು 'ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿನೇಶಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಜೋಕ್ಷಣವಾಗುವುದು. ಮೋಕ್ಷವು ದುಃಖನಾಶಕವಾದುದು.

ಸಾಂಖ್ಯರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಾರಂಭ i ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಅವಶ್ಯಕ

ಪ್ರಪಂಚವು ದುಃಖಮಯವಾದುದು. ದುಃಖವು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಅಧಿಭೌತಿಕ, ಅಧಿದೈವಿಕ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವು ಶರೀರಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅದುಂಟಾದ ಮನಸ್ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅದುಂಟಾದ ಎರಡು ವಿಧ. ಶರೀರಸಂಬಂಧದಿಂದ ದುಃಖವು ವಾತ, ಪಿತ್ತ, ಕ್ಷೇಷ್ಣಗಳ ವೈಷಮ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಮನಸ್ಸಂಬಂಧವಾದ ದುಃಖವು ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ, ಲೋಭ, ಮೋಹ, ಭಯ, ಈರ್ಷ್ಯ, ವಿಷಾದಗಳಿಂದಲೂ ವಿಷಯವಿಕೇಷಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಎರಡು ವಿಧ ದುಃಖಗಳೂ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವವಾದುದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎನ್ನಿಸುವವು. ಅಧಿಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಅಧಿದೈವಿಕ ದುಃಖಗಳು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವವು. ಅಧಿಭೌತಿಕವಾದ ದುಃಖಗಳು ಮನುಷ್ಯ, ಪಶು, ಪಕ್ಷಿ, ಮೃಗ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದಲೂ ಸ್ಥಾನರವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವವು. ಅಧಿದೈವಿಕವಾದ ದುಃಖವು ಯಕ್ಷರಾಕ್ಷಸ ಮುಂತಾದ ಗೃಹಗಳಿಂದಂಟಾಗುವುದು. ದುಃಖಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಾಯಗಳು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಿರುವವು. ಶರೀರ ಸಂಬಂಧವಾದ ದುಃಖವು ವೈದ್ಯರಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು; ಮನಸ್ಸಂಬಂಧವಾದ ದುಃಖವು ಸ್ತ್ರೀ, ಪಾಪ ಮೊದಲಾದ ನಾನಾವಿಧವಾದ ವಿಷಯಭೋಗದಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಅಧಿಭೌತಿಕವಾದ ದುಃಖವು ನಿತ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಾಸ, ವ್ಯವಹಾರಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದು. ಅಧಿದೈವಿಕವಾದ ದುಃಖವು ಮಣಿ, ಮಂತ್ರ ಮತ್ತು ಔಷಧಿಗಳ ಉಪಯೋಗದಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಅದರೂ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಉಪಾಯಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ದುಃಖನಾಶಕ, ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಕೆಲವು ಕಾಲಾನಂತರ ಅದೇ ವಿಧವಾದ ದುಃಖವು ಪುನಃ ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯಾವ ಉಪಾಯವೂ ದುಃಖವನ್ನು ಆತ್ಮಂತಿಕವಾಗಿ ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಉಪಾಯವು ದುಃಖವನ್ನು ಆತ್ಮಂತಿಕವಾಗಿ ನಾಶಪಡಿಸುವುದು ಎಂದು ವೈದಿಕರು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಉಪಾಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ದುಃಖಮಯವಾದುವುಗಳು. ಸೋಮ ಮೊದಲಾದ ಯಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪಶುಹಿಂಸೆ ಇರುವುದು. ಈ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಯಜ್ಞ ಮಾಡುವ ಪುರುಷನಿಗೆ ಪಾಪ ಸಂಭವಿಸುವುದು.

ಹೀಗೆ ವೇದದ ಜ್ಯೋತಿಷೋದ್ಯಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದಾದರೂ ಆ ಸ್ವರ್ಗವು ನಾಶವುಳ್ಳದು; ಮತ್ತು ವಾಚವೇಯ ಮೊದಲಾದ ಯಜ್ಞಗಳಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅತಿಶಯವಾದ ಫಲವು ಬರುವುದೆಂದು ವೇದವು ಹೇಳುವುದು. ಈ ಕಾರಣವು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಲಭಿಸಿದ ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಫಲವು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಅದರಿಂದ ದುಃಖ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಫಲವಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದ ಆತ್ಮಂತಿಕವಾಗಿ ದುಃಖಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಸುಖಿಯಾದರೂ ತನಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸುಖಿಗಳಾದವರನ್ನು ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸುಖದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕೃತ್ರಿಯವು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯು ಸೋಮ ಮೊದಲಾದ ಅಶುದ್ಧ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸೇವನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸೇವನೆಯು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಿದ್ಧ.

ಹೀಗೆ ಲೌಕಿಕವೈದಿಕೋಪಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ದುಃಖವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿಹಾರಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷನು ಆತ್ಮೇಕ್ಷಿಸುವ ಶ್ರೀಯನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು; ಹೀಗೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿರಬೇಕು; ನಾಶವಿಲ್ಲದವಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಆತ್ಮತ್ವಮವಾದ ಫಲವಾಗಿರಬೇಕು. ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದೇ ಅವನಿಗುಂಟಾಗುವ ಪಾಪತ್ರಯಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣ. ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಶರೀರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಂತ ಭಿನ್ನ. ಅವನ ಸ್ವರೂಪವು ಸದಾ ಬುದ್ಧ, ಶ್ರುತಿ, ಸ್ತುತಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಗಳು ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದು ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ದೃಢಪಡಿಸಿ ಬಹುಕಾಲ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದರಿಂದ ಶ್ರೀಯಸ್ಸುಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಶ್ರೀಯನ್ನೇ ಮೋಕ್ಷ. ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವವರು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರದ ಅಧೀನ.

ii ತತ್ತ್ವಗಳ ಸಂಕ್ಷೇಪ

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ತ್ವಗಳಿರುವವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದೂ, ವಿಕೃತಿಯೆಂದೂ, ಪ್ರಕೃತಿ-ವಿಕೃತಿಯೆಂದೂ, ಪ್ರಕೃತಿ-ವಿಕೃತಿಗಳೆರಡೂ ಅಲ್ಲದೆಂದೂ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ನಾಮಾಂತರ. ಇದು ಸತ್ಪರಜಸ್ಸೆರಡುಗೂ ಸಾಮ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಯ ರೂಪ. ಗುಣಗಳ ಸಾಮ್ಯವನ್ನೆ ಎಂದರೆ ಅವು ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥ. ಪ್ರಕೃತಿವಿಕೃತಿಗಳಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಎಂದು ಏಳು ವಿಧ.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವ ಎಂಬುದು ಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಎನಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಕಾನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದರಿಂದ ವಿಕೃತಿ ಎನಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಮಹತ್ತ್ವವು ಭವವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಕೃತಿ ಎನಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವವು ಮಹತ್ವದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವವೂ ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳೂ ಪ್ರಕೃತಿವಿಕೃತಿ ಎನಿಸುವುವು. ವಿಕೃತಿತತ್ತ್ವಗಳು ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು ಮತ್ತು ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು. ಇವುಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವಾಂತರಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ವೈವಿಧ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಇವು ಪ್ರಕೃತಿ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವ ಎಂಬುದು ಸ್ಥೂಲವಸ್ಥೆಯಾದುದು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗದಿರುವುದು. ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ಥೂಲವಾದುವುಗಳು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುವು. ಪುರುಷನು ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ತ್ವ. ಅವನು ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ವಿಕೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುವು.

ಭಾಗ ೧

ಪ್ರಮಾಣ ವಿಚಾರ

೧ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಮ

ಜ್ಞಾನವು ಅನೇಕ ಅವಯವಗಳನ್ನುಳ್ಳದು. ಈ ಅವಯವಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಇವು ಭಿನ್ನಕಾರಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಎಲ್ಲವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುವು. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ಸ್ವಲ್ಪ ಕತ್ತರಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿ, ಇದು ಏನೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವೆಂದು ಸಂಮುಗ್ಧವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದುದಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು. ಇದನ್ನು ಆರೋಚನೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಅನಂತರ ವಸ್ತು ಯಾವುದಿರಬಹುದು ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿ ಅದರಿಂದಾಗಿ ಬರುವನು. ಆಗ ಆ ವಸ್ತು ಒಬ್ಬ ಅಯುಧವಾದೆಯಾದ ಕಳ್ಳನೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಿಂತಹುದೆಂದು ನಿರ್ಧರವಾಗುವುದು. ಈ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನೇ ಸಂಕಲ್ಪ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಅನಂತರ ಅವನು ತನ್ನ ಬಳಿಗೆ ಬರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ಅತ್ಯಂತಬಂಧವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅಭಿಮಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಆ ಸ್ಥಳದಿಂದ ಓಡಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಪುರುಷನಿಗುಂಟಾಗುವ ಅನುಭವವು

ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆರೋಚನೆ, ಸಂಕಲ್ಪ, ಅಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ನಿಶ್ಚಯ ಎಂಬುವೇ ಇದರ ಕ್ರಮ. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಗವೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಕಾರಣ ಇರುವುದಾದರೆ ಈ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಬಂಧವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಅನುಭವವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬ ತಾರ್ಕಿಕರಾದವು ಅಯುಕ್ತ. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅನುಭವದ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಕಾರಣಗಳಿರುವುವು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯುಕ್ತ. ಆರೋಚನೆಯು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಮೇಲೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮನಸ್ ಎಂದು, ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಹಂಕಾರ ಎಂದೂ, ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬುದ್ಧಿ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬಾಹ್ಯ. ಮಿಕ್ಕ ಮೂರು ಶರೀರದೊಳಗಿದ್ದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾಗುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇವು ಅಂತಃಕರಣ ಎನಿಸುವುವು. ಅಂತಃಕರಣವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತವೆನಿಸುವುವು. * ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಆರೋಚಿಸಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕೊಡುವುವು. ಮನಸ್ಸು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿ, ಎಂದರೆ, ವಿಷಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಕೊಡುವುದು. ಅಹಂಕಾರವು ಅಭಿಮಾನವನ್ನಾಡಿ, ಎಂದರೆ, ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಕೊಡುವುದು, ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆ ವಿಷಯದ ಭೋಗ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಭೋಗ ಎಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವ. ಬುದ್ಧಿಯೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಭೋಗಸಾಧನ.

ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇಂದ್ರಿಯ ವೇದಲಾದುವುಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡು ಬರುವುದೂ ಉಂಟು. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಮಿಂಚಿನ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾಪದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುವು. ಈ ನಿಶ್ಚಯವು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದುದಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಆರೋಚನೆಯೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಕಲ್ಪವೂ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅಭಿಮಾನವೂ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ನಿಶ್ಚಯವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ನಾಲ್ಕು ಜ್ಞಾನವಿಕರಣಗಳೂ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವುವು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು.

ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಐದು. ಇವು ಚಕ್ಷುಸ್ಸು, ಶ್ರೋತ್ರ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರಸನ, ಮತ್ತು ತ್ವಕ್ ಎಂಬುವು. ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ರೂಪ, ಶಬ್ದ, ಗಂಧ, ರಸ ಮತ್ತು ಸ್ಪರ್ಶ ಇವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಇವುಗಳಿಂದ ಆರೋಚನೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಮಕ್ಕಳ ಅಥವಾ ಮೂಕರ ಅನುಭವದಂತೆ

ಸಂಮುಗ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ವಿಫಲ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯ ಗಳಿಂದ ಆಲೋಚಿತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು.

ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಲ್ವ ಕರಣಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವು ಅನ್ಯಥ. ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ವರ್ತಮಾನವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಅಂತಃಕರಣಗಳು ಅತಿಶಾಖಾಂತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಆಗ ಅದು ಸಂಕಯ ಎನಿಸುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದ್ವಿತೀಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಆಗ ಅದು ವಿಶಯವು ಎನಿಸುವುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಜ್ಞಾನವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗದೆ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಪ್ರಮಾ ಎನಿಸುವುದು. ಇದು ಲೋಕಸಿದ್ಧ. ಲೋಕಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾ ಇರುವುದು. ಇದು ಸರ್ವಸಾರ್ವಜನಿಕ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಲೌಕಿಕಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಯೋಗಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಆರ್ಷಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ವ್ಯವಹಾರ. ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮಾ ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು.

೨ ಪ್ರಮಾಣಗಳು

ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣ ಕರಣ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಇದರ ಅಧೀನ.

i ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ—ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಂಟಾಗುವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವೇ ದ್ವಾರ. ಪ್ರತಿವೇ ವೇದಲಾದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೂ ಸುಖ ವೇದಲಾದ ಅಂತರವಸ್ತುಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯಗಳು. ಚಕ್ಷುಸ್ಸು ವೇದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿಯೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು. ಈ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಆನಂತರ ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಗುಣವು ಪ್ರಾಧುರ್ಭವಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಮಾಯ ಎಂದೂ ಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ಇದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ. ಬುದ್ಧಿತ್ವವು ಮುಂದೆ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಅಚೇತನ. ಸುಖ ವೇದಲಾದುವು ಬುದ್ಧಿತ್ವದ ಪರಿಣಾಮ. ಚೇತನವಾದ

ಪುರುಷನು ಬುದ್ಧಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾಗಿ, ಸ್ವಯಂ ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ ವೇದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ರಹಿತನಾದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಭವನಂತೆ ಕಂಡುಬರುವವು. ಬುದ್ಧಿತ್ವವು ಕನ್ನಡಿ ಕಂಡುಬರುವ ಚೇತನಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ತಾನೂ ಚೇತನದಂತೆಯೇ ಗೋಚರಿಸುವುದು.

ii ಅನುಮಾನ—ಅನುಮಾನವು ಲಿಂಗಲಿಂಗಭಾವಕವಾದುದು ಎಂದು ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು. ಲಿಂಗ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತ. ಲಿಂಗ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪಕ. ವ್ಯಾಪ್ತವು ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು. ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮ ವ್ಯಾಪ್ತ; ಆಗ್ನಿ ವ್ಯಾಪಕ. ಹೀಗೆ ಇವುಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಪಶ್ಚದ್ವಯವೆಂದು ಜ್ಞಾನವೂ ಅನುಮಾನವೂ ಕಾರಣ. ಅನುಮಾನವು ಪೂರ್ವವತ್, ಶೇಷವತ್ ಮತ್ತು ಸಾಮನ್ಯತೋದ್ದವ್ಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಪೂರ್ವವತ್ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದ್ದ ವಿಷಯವನ್ನುಳ್ಳದು; ಉದಾ—ಧೂಮಾಗ್ನಿ ಅನುಮಾನ. ಸಾಮನ್ಯತೋದ್ದವ್ಯವು ಪೂರ್ವಾನುಭೂತವಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಜಾತಿಯವಾದ ವಿಷಯವುಳ್ಳದು. ಉದಾ—ಕತ್ತರಿಸುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕೊಡಲಿ ಮುಂತಾದ ಕರಣಗಳು ಇರುವುದೆಂದು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದ. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತ ದಿಂದ ರೂಪ ವೇದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ಕರಣಗಳಿರಬೇಕೆಂದೂ ಆ ಕರಣಗಳೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯತೋದ್ದವ್ಯವು ಅನುಮಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಎರಡು ಅನುಮಾನಗಳು ಅಸ್ವಯಂಭೂತಗಳೆನ್ನುವುವು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಇವು ವಿಕಾಸಮಾನಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವುವು. ಶೇಷವತ್ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಶೇಷಾನುಮಾನ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿಷಯವು ನಿಶ್ಚೇದಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ದೇವದತ್ತ, ಯಜ್ಞದತ್ತ, ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ದೇವದತ್ತನಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ದೇವದತ್ತ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಯಾವನು ದೇವದತ್ತನಲ್ಲವೋ ಅನನು ದೇವದತ್ತ ಎಂಬ ವಿಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಸಹಾಯ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಅನುಮಾನವು ಅವಿಚಿ ಎಂಬ ಕರೆಯಲ್ಪಡುವುದು.

iii ಶಬ್ದ—ಆಪ್ರವಚನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣ ಎನಿಸುವುದು. ಇದು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣ. ಶಬ್ದವು ವೇದ ವೇದಲಾದುದು, ವೇದವು ಆಪಾರುಷೇಯ. ಇದು ಆಪಾರುಷೇಯವಾದುದರಿಂದಲೇ ದೋಷರಹಿತವಾದುದು. ಆಪಾರುಷೇಯ ಎಂದರೆ ಪುರುಷನಿಂದ ರಹಿತವಲ್ಲದುದು ಅರ್ಥ. ಇಂತಹ ಶಬ್ದವು ಪುರುಷನ ಪ್ರಮಾಣ ವೇದಲಾದ ದೋಷಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಿ, ಇತಿಶಾಸ ಮತ್ತು

ಪುರಾಣದ ವಾಕ್ಯಗಳು ವೇದಮೂಲಕಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ದೋಷರಹಿತವಾದುವುಗಳು. ಕವಿಲನೇ ಅದಿಷ್ಟಾನಿ. ಈತನು ಹಿಂದಿನ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೇ ವೇದವನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತಂಭಿ ಜನಗಳಿಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡುವನು.

ಮಹಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಜೀಳಿರುವ ಉಪಮಾನ ವೊಂದರಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮೇಲೆ ಜೀಳಿದ ಪ್ರಮಾಣತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುವು. ಉಪಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಗವಯವು ಗವಯಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದುದು; ಗೋಷದ್ವೈವಾದಿಂದ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಉಪಮಾನವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಗೋಷದಲ್ಲಿರುವ ಗವಯಸಾದ್ವತ್ಯದ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಮಾನದ ಭಲವೆಂದು ಜೀಳಿದ ಉಪಮಾನವು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಸಾದ್ವತ್ಯಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪ. ಅದರಿಂದ ಅದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಆಗುವುದು. ಗೋಷವಯಗಳ ಸಾದ್ವತ್ಯವು ಗವಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಾದ್ವತ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಅವಯವಗಳು ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿರಲು ಅವು ಸದ್ವತ್ವವಸ್ತುಗಳೆನಿಸುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಸಾದ್ವತ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವಯವಗಳ ಸಮಾನತೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಸಮಾನತೆ ಅಥವಾ ಸಾದ್ವತ್ಯವು ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಗವಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಾದ್ವತ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದಾಗ ಗೋಷದಲ್ಲಿರುವ ಸಾದ್ವತ್ಯವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಆಯಿತು. ಹೀಗೆ ಉಪಮಾನವು ಅನುಮಾನ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು.

ಜೀವಂತನಾದ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ಅವನು ಹೊರಗಿರುವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವೆವು. ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಾನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿರುವೆನೆಂದು ಅನುಭವವಿರುವುದು. ಇದೇ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದಲೇ ಜೀವಂತನಾದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ಅವನು ಹೊರಗಿರುವೆನೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದು ಅನುಮಾನವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. 'ಈ ಮನುಷ್ಯನು ಹೊರಗಿರುವನು; ಜೀವಂತನಾಗಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವೆನೆಂದ; ನನ್ನಂತೆ' ಎಂದು ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗ.

ಅಥಾವವು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂಬ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭೂತಲದಲ್ಲಿರುವ ಘಟದ ಆಧಾರವು ಭೂತಲದಿಂದ ಅತಿರಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಭೂತಲ ಅಥವಾ ಭೂತಲ ಮಾತ್ರ ಎಂದರೂ ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ ಎಂದರೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಭೂತಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಅದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಸರಿ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮೂರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೊಂದರಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಈ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅತಿ ದೂರವಾದ ವಿಷಯಗಳು, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಸ್ತುಗಳು, ವ್ಯವಹಿತವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು, ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಅಭಿಭೂತವಾದ ಪದಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಸಮಾನವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಲಿತು ಹೋದ ವಸ್ತುವು ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಮ ವೊಂದರಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ಶಕ್ತಿಯು ಕುಂಠಿಸಿದ್ದರೂ, ವಿಷಯವು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೊಂದರಾದ ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯತೋದ್ಭವಾನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು.

ಭಾಗ ೨

ಪ್ರಮೇಯವಿಚಾರ

೧ ತತ್ತ್ವಗಳು

ಪ್ರಸಂಜೆವು ಚೀತನಾಚೀತನಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಅಚೀತನತತ್ತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವು ಜ್ಞಾತವಾದರೆ ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಚೀತನತತ್ತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವ ಅಚೀತನವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕಾರಣವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದಹೊರತು ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮೂಲಕಾರಣವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ವೊಂದರೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಾದಗಳಿರುವುವು. ಕೆಲವರು ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಕೆಲವರು ಸತ್ತಾದ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಅಸತ್ತಾದ ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಸತ್ ಎಂಬುದು ಒಂದೇ; ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಜಾತವು ಅದೋಷಿತವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಈವಾದಗಳು ಸರಿಯಾದುವುಗಳಲ್ಲ ಎಂದೂ ಸತ್ತಾದ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಸದ್ವಸ್ತುವಾದ ಕಾರ್ಯವು ಪರಿಣಾಮಿಸುವುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

೨ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಚಾರ

(ಸತ್ತಾರ್ಯವಾದ)

ಸತ್ತಾರ್ಯವಾದ ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಕಾರಣವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯಾಪಾರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಲೂ ವೊಂದರೇ ಇರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಬೀಜ, ಮೃತ್ತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಅಂಕುರ, ಫಲ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ನೈಯಾಯಿಕರು, 'ಬೀಜ ಮೃತ್ತಿಗಳು ನಾಶಹೊಂದಿ ಅಂಕುರ

ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು; ಆದುದರಿಂದ ಬೀಜ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಭಾವವೇ ಅಂಕುರ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ' ಎಂದು ತಿಳಿದು, ಅಭಾವದಿಂದ ಭಾವನಾರ್ಥವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದನು. ಇದು ಶತ್ರು. ಅಭಾವವೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸರ್ವತ್ರ ಸರ್ವಕಾರ್ಯಗಳೂ ಕೆಂಡುಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಭಾವವು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಸದ್ವಿವರಣೆ ಕೊಡುವುದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಬೇಕೆ? ಇಲ್ಲವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಮಾಡುವುದು ಬೇಕೆ? ಅಸಾಧ್ಯವೇ? ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಮಾಡುವುದು ಬೇಕೆ? ಅಸಾಧ್ಯವೇ? ಅಭಾವವು ಭಾವವಾಗಲಾರದು. ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿಯೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಮೃತ್ಯುಂಧವು ಫಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಫಲದಿಂದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಇದರಿಂದಲೇ ದೀಪದಿಂದ ಎಣ್ಣೆಯು ಹುಟ್ಟಲು ಅವರಣೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಅವಶ್ಯಕ. ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಮರಳಿಂದ ಎಣ್ಣೆಯು ಏಕೆ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ? ಆದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯದ ಸಂಬಂಧವು ಕಾರಣವೇ ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪಾಧಾನಕಾರಣವಾಗುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬುದೇ ಅದು ಉಪಾಧಾನಕಾರಣ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ತೈಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ತಿಲವು ಸಮರ್ಥ. ಆದುದರಿಂದ ತೈಲವನ್ನು ಕುರಿತು ತಿಲವು ಉಪಾಧಾನಕಾರಣ, ತೈಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಮರಳು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ತೈಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪಾಧಾನಕಾರಣವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದ ಒಂದು ರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪಟ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತಂತುಗಳೇ ಕಾರಣ. ಈ ತಂತುಗಳ ಪಟಪಟವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ ತಂತುಪಟಗಳಿಗೆ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲ. ತಂತುಗಳು ಪಟಪಟವನ್ನು ಹೊಂದಿದುದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಟದಿಂದ ಆಗುವ ಕಾರ್ಯವು ತಂತುಗಳಿಂದ ಆಗದಿರುವುದೇಕೆ? ಇದರಿಂದ ತಂತುಪಟಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ತಂತುಗಳಿಂದ ಪಟದ ಕಾರ್ಯವು ಆಗದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಟವು ತಂತುಗಳಿಂದ ತಂತುಗಳಿಗಿಲ್ಲವೇ ಹೊರತು ಅದು ತಂತುಗಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಯವು ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದಾಗಲೂ ಅದು ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ತಿರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದು ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅಮೆಯ ಅಂಗವು ಅದರ ಶರೀರದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದಾಗ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು; ಪುನಃ ಅಮೆಯ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ತಿರೋಧಾನವಾಗುವುದು. ಇದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದರಿಂದಲೇ ಫಲ, ಮಕ್ಕಳ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಮೃತ್, ಸುವರ್ಣ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅವಿಭಾವವನ್ನು

ಹೊಂದಿದಾಗ ಕಾರ್ಯಗಳೆನಿಸುವುದು. ಅವು ಆ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ತಿರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದಾಗ ನಾಶವಾದುವೆನಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ತಿರೋಧಾನಗಳ ವಿನಶ್ಯಯಿಂದ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿ ಕಾರ್ಯನಾಶಗಳ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಹೊರತು ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ; ನಾಶವನ್ನೂ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ತಿರೋಧಾನ ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದರ ಮೂಲಕ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶಗಳೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಹೀಗೆ ಇದ್ದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸುವುದೇ ಕಾರಣದ ವ್ಯಾಪಾರ. ಕುಂಬಾರ, ಕೋಲು, ಮುಂತಾದವುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವು ಮಡುವಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತ ಏನ ಇದ್ದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸುವುದು. * ಕಾರ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯ. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅದು ಅಭಾವರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾಗಲಿ ಅಯುಕ್ತ.

೩ ಕಾರ್ಯಗಳು (ವೃತ್ತ ಪ್ರಸಂಚೆ)

ಕಾರ್ಯವು ವಿಶ್ವ ಕರಣವಾದುದು. ಅದು ದೊರಕದೇ ಇದೆ ಒಂದು ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ವೃತ್ತವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರಗಳಾದ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದುವುಗಳೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ವೃತ್ತ ಪ್ರಸಂಚೆ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವೆಂದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪ ಮೊದಲಾದುದು ಹುಟ್ಟುವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು. ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಕಡೆಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗದು. ಸ್ಪಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾರಣ ಸಂಕಲ್ಪವು ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನ ಇರುವುದು. ಅಭಿಮಾನವೇ ಅಹಂಕಾರ. ಈ ಅಹಂಕಾರವೂ ಕಡೆಯ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಾಸನ್ನಿಧಾನಗಳು ಕೆಂಡುಬರುವುವು. ಇವು ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಭವಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನವಿರುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಅಧಾರವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಹತ್ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇದು ಪರಿಮಿತ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಇದು ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ವಿಷಯ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಮಹತ್ ಎಂಬುವು ಕಾರ್ಯಗಳು. ಇವೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಸಂಚಾನುಭವ ಉಂಟಾಗಲು ಕಾರಣ.

೪ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸಿದ್ಧಿ

ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಬಳಿಕ ಈ ಕಾರ್ಯ ಪ್ರಸಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣ ಯಾವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ವಿಚಾರ

ಮಾಡಲು ಕಾರ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೇ ತನ್ನ ಮೂಲಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವು ಕಾರಣವುಳ್ಳದು, ಪುನಃ ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಧಾನ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು, ಅವ್ಯಾಪಕ, ಬದಲಾವಣೆಯುಳ್ಳದು, ಅನೇಕ, ತನ್ನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ಮತ್ತು ಅವನವವುಳ್ಳದು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಜಾತವು ತನ್ನ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು; ಪುನಃ ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಲೀನವಾಗುವುದು. ಅದು ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕದೇಶವಾದುದರಿಂದ ಅವ್ಯಾಪಕ; ಒಂದು ದೇಹದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಹಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯುಳ್ಳದು; ಪ್ರತಿ ಪುರುಷನಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾದುದು, ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಾದುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಅವಯವಗಳನ್ನುಳ್ಳದು. ಈ ಬಗೆಯಾದ ಕಾರ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಕಾರಣಹೀನವಾದ, ತೋರುತ್ತದೆ ವಸ್ತು ಹೊಂದದ, ಬದಲಾವಣೆಯಿಲ್ಲದ, ಅನೇಕವಲ್ಲದ, ಪರಾಧೀನವಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಅವಯವದಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಇದೇ ಕಾರ್ಯಜಾತಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕಾರ್ಯಜಾತವೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯಕ್ತ ಎನಿಸುವುದು. ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಅವ್ಯಕ್ತ ಎನಿಸುವುದು.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಾದ ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತವಸ್ತುಗಳು ಕೆಲವು ಸಮಾನ್ಯಭವಗಳನ್ನುಳ್ಳವು. ಇವೆರಡೂ ಸುಖ, ದುಃಖ, ಮೋಹಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವು. ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿಯೇ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವವು. ಇವೆರಡೂ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುಗಳು. ಆಚೇತನಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳವು. ಕಾರ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಇರುವುದು ಅನುಭವಿಸಿದ್ಧ. ಕಾರಣದ ಗುಣವೇ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಗುಣಗಳಿರುವವು. ಸುಖ, ದುಃಖ, ಮೋಹಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸತ್ಯ, ರಹಸ್ಯ, ತಮಸ್ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಸತ್ಯಗುಣವು ಸುಖರೂಪವಾದುದು, ರಹೋಗುಣವು ದುಃಖರೂಪವಾದುದು. ತಮೋಗುಣವು ಮೋಹರೂಪವಾದುದು. ಸತ್ಯಗುಣವು ಪ್ರಕಾಶವೆಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನುಳ್ಳದು. ರಹೋಗುಣವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ತಮೋಗುಣವು ನಿಯಮನಮಾದುವುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳೂ ಭಿನ್ನಪರಿಮಾಣಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವವು. ಸತ್ಯಗುಣವು ಇತರ ಎರಡು ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವುದಾದರೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಶಾಂತತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ರಹೋಗುಣವು ಇತರ ಎರಡು ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವುದಾದರೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಘೋರರೂಪವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ತಮೋಗುಣವು ಇತರ ಎರಡು ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವುದಾದರೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಸತ್ಯಗುಣದಿಂದ ವಸ್ತುವು ಲಭ್ಯವಾಗುವುದು; ರಹೋಗುಣದಿಂದ ಚಲಿಸುವುದು; ಮತ್ತು ತಮೋಗುಣದಿಂದ ಆವರಣವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಗುಣಗಳ ಧರ್ಮಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವವು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಒಬ್ಬಳೇ ಸ್ತ್ರೀಯು ರೂಪ

ಯಾವನ, ಕುಲ, ಶಿಲ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತಳಾಗಿ ತನ್ನ ಯಜಮಾನನನ್ನು ಸುಖಪಡಿಸುವಳು. ಅವಳೇ ಸತ್ಯಗೆ ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಳು ಅವಳೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮೋಹವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಳು. ಅವಳಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ಯಗುಣದ ಭಾಗವು ಸುಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು; ರಹೋಗುಣದ ಭಾಗವು ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು; ತಮೋಗುಣದ ಭಾಗವು ಮೋಹವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯು ಒಬ್ಬಳೇ ಸ್ತ್ರೀಯು ಗುಣತ್ರಯಗಳ ಕಾರ್ಯರೂಪವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ಗುಣತ್ರಯಾತ್ಮಕವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಅವ್ಯಕ್ತವು ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಆದಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಾರಣಗುಣವೇ ಕಾರ್ಯವಾಗುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಕಾರ್ಯದ ಗುಣವೂ ಕಾರಣದ ಗುಣವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಯವು ಸುಖ, ದುಃಖ ಮತ್ತು ಮೋಹರೂಪ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕಾರಣವೂ ಸುಖ, ದುಃಖ ಮತ್ತು ಮೋಹಾತ್ಮಕವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪರಾಧೀನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಅವೇಕ್ಷಿಸುವವು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಘಟ, ಮಡುಕುಟ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇದ್ದೇ ತಮ್ಮ ಕಾರಣಗಳಾದ ಮೃತ್ತಿಕೆ, ಹೇಮಪಿಂಡಗಳಿಂದ ಆವಿರ್ಭವಿಸುವವು. ಪುನಃ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಕೆವಾಗಿ ಅವ್ಯಕ್ತಗಳಾಗುವವು. ಇದರಿಂದ ಕಾರಣವು ಅವ್ಯಕ್ತವಾದುದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು.

ಕಾರಣದ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. ತಿಲದಿಂದ ತೈಲವು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಹೊರತು ಮರಳಿನಿಂದಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ತಿಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೈಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬುದೇ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಆದಿರುವ ಕಾರ್ಯ. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಆದಿರುವಾಗ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎನಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಕಾರಣದ ಶಕ್ತಿಯೇ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು.

ಈ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂಬ ಕಾರಣವು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದುದು. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ವ್ಯಾಪಕ. ಇದು ಪರಿಣಾಮಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದು. ಅವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತ ಯಲ್ಲಿರುವಾಗಲೂ ಇದು ಸದ್ವಿಪರಿಣಾಮಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಸ್ವಭಾವವೇ ಕಾರಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸದ್ವಿಪರಿಣಾಮಉಂಟಾದಾಗ ಸತ್ಯಭಾಗವು ಸತ್ಯರೂಪವಾಗಿಯೂ, ರಹೋಗುಣವು ರಹೋರೂಪವಾಗಿಯೂ, ತಮೋಗುಣವು ತಮೋರೂಪವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವವು. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾದರೋ

ಈ ಗುಣತ್ರಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸೇರುವುವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವು ವಿಷಮಪ್ರಮಾಣಗಳುಳ್ಳವಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಗುಣವು ಇತರ ಗುಣಗಳಿಗಿಂತ ಅಧಿಕವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನಕಾರ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಹೇಗೆ ಮೇಳದಿಂದ ಬಿದ್ದ ಉದಕವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ನಾಣೀಳ, ತಾಳ, ಬಿಲ್ವ, ಕಪಿತ್ಥ ಮುಂತಾದ ರಸವಿಶೇಷಗಳ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದೇ ಆವೃತ್ತವು ಗುಣವೈವಿಧ್ಯದಿಂದ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳ ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು.

೫ ಪುರುಷ

ಅವ್ಯಕ್ತ ಮೊದಲಾದುವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸೀರಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಹೇಗೆ ಶಯನ, ಆಸನ, ಅಭ್ಯಾಸ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸಮೂಹವು ಶರೀರ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಹಾಗೆಯೇ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೇ ಪುರುಷ. ಇವನು ಅವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಇದರಿಂದಲೇ ಇವನು ತ್ರಿಗುಣಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದವನು, ವಿಷಯರೂಪನಲ್ಲ, ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯನಲ್ಲ, ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವನಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇವನನ್ನು ಸಾಧನವು ಪ್ರಕಾರಾಂತರಗಳೂ ಇರುವುವು.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಸುಖದುಃಖವೋಪಾತ್ಮಕವಾದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಂದ ನಡೆಸಲ್ಪಡುವುವು. ಇದರಿಂದ ಸುಖ, ದುಃಖ ಮೋಕ್ಷಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನಡೆಸಲು ಒಬ್ಬನಿರಬೇಕು ಎಂದೂ ಇವನೇ ಪುರುಷ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಸುಖ ಎಂದರೆ ಅನುಕೂಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ದುಃಖ ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಕೂಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಹೀಗೆ ಯಾವನು ತಿಳಿಯುವನೋ ಅವನೇ ಪುರುಷ. ಪ್ರಪಂಚದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುಗಳು. ಇವು ಭೋಗಪಡುವ ಪುರುಷನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಭೋಗಿಯಾದ ಪುರುಷನು ಸಿದ್ಧಿಸುವನು. ದಿವ್ಯ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಕಪಿಲ ಮೊದಲಾದ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ಪುರುಷನು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಉಪಾಯವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಪುರುಷನೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರರಚನೆಯು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೂ ಪುರುಷನು ಇರುವನು ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದುದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಪುರುಷನು ಪರಿಣಾಮಿಯಲ್ಲ. ಅವನು ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಹುಟ್ಟಿದವು ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗುವನು. ಅವನು ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಡಲು ಮೃತನಾದನು ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಪುರುಷನು ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯಮು. ಜನನ ಮರಣಗಳು ಅವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳಲ್ಲ.

ಭಿನ್ನ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಅನುಭವಗಳಿರುವುವು. ಇದರಿಂದ ಪುರುಷರೂ ಭಿನ್ನರು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಎಲ್ಲ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಪುರುಷನಿದ್ದರೆ, ಒಬ್ಬನು ಮೃತನಾದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಮೃತರಾಗಬೇಕಾಗುವುದು; ಮತ್ತು ಒಬ್ಬನು ಅಂಧನಾದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಅಂಧರಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಒಬ್ಬನೇ ಪುರುಷನು ದೇಹವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯ ಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವನೆಯೆಂಬ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಶರೀರವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯು ಪುರುಷಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಾದರೆ ಒಂದೇ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಹೆಸರು, ವಾದ ಮೊದಲಾದ ಅವಯವಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳ ಭೇದದಿಂದ ಆ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪುರುಷನಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ.

ಅಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಪುರುಷನಿರುವುದಾದರೆ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಒಂದು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟಲು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅದೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದೀತು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪುರುಷರೂ ಒಂದೇ ಸ್ವಭಾವದವರಲ್ಲ. ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಗುಣ ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವುದು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ರಜೋಗುಣ ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವುದು; ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ತಮೋಗುಣ ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವುದು. ಅದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ವಿಚಿತ್ರ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವರಾಗಿರುವರು. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭಿನ್ನ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷರು ಭಿನ್ನರಾದವರು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

ಪುರುಷನು ಚೈತನ್ಯರೂಪನು. ಇವನು ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ವಿಷಯನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಲೇ ಇವನಿಗೆ 'ಸಾಕ್ಷೀ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಾಕ್ಷೀ ಎಂದರೆ ವಿಷಯವನ್ನು ದರ್ಶನಮಾಡುವನು ಎಂದರ್ಥ. ಇವನಿಗೆ ತ್ರಿಗುಣಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಲೇ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಇವನಿಗೆ ದುಃಖಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ದುಃಖವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಗೆ ಕೈವಲ್ಯ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪುರುಷನಿಗೆ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಸುಖದುಃಖವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಇವನು ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನನಾಗಿರುವನು. ಅವನು ಉದಾಸೀನನಾದರೂ ಅವನಿಗೆ ರಿಂಗಶರೀರ ಎಂಬ ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರದ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದರಿಂದ, ಅವನಿಗೆ 'ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು; ನಾನು ಮಾಡುವೆನು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು.

೩. ಸೃಷ್ಟಿ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಅನ್ವೃತ್ತ ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನವು ಭೋಗ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಪುರುಷನು ಭೋಕ್ತೃ, ಸುಖ, ದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಭೋಗಿ ಉಂಟಾಗಲು ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುವಿಗೂ ಭೋಕ್ತೃವಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಇರಬೇಕು. ಈ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಭೋಕ್ತೃವಾದ ಪುರುಷನು ಭೋಗ್ಯವಾದ ಪ್ರಧಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ದುಃಖತ್ವವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದೆಂದು ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಈ ಅಭಿಮಾನವಿರುವ ವಿಮಿಶ್ರದಿಂದಲೇ ತಾನು ಸ್ವಾಧಾವಿಕವಾಗಿ ದುಃಖರಹಿತನಾದರೂ ದುಃಖರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವನು. ಈ ಬಿಡುಗಡೆಗೇ ಕೈವಲ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ತಾನು ಪ್ರಧಾನದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನನಾದವನು ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಧಾನದ ಸಂಬಂಧವೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಧಾನಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೈವಲ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಅನಾದಿ. ಹೇಗೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಪ್ರಧಾನದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರಹಿತನಾದರೆ ಸಂಸಾರವುಳ್ಳವನು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅವನು ಪ್ರಧಾನದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸರ್ವಥಾ ಹೀನನಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೈವಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರನು. ಪ್ರಧಾನವು ಸಂಸಾರಕ್ಕೂ ಕೈವಲ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಪುರುಷನ ಸಂಬಂಧ ಇರಬೇಕು. ಸಂಚಾರ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅಂಧ ಮನು ಕುಂಟ ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಸಮರ್ಥನಲ್ಲ. ಅಂಧನಿಗೆ ನಡೆಯಲು ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದರೂ ದಾರಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕುಂಟನಿಗೆ ದಾರಿಕಾಣುವ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದರೂ ನಡೆಯಲು ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಪುರುಷನಿಗೆ ಭೋಗಕತೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಗ್ರ್ಯವನ್ನೊದಗಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ಭೋಗಿ ಶಕ್ತಿಗೆ ಕೈತತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಭೋಗಿಸಾಮಗ್ರ್ಯವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದರೂ ಭೋಗಕತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಭೋಗಾಪವರ್ಗಗಳುಂಟಾಗಲು ಭೋಗಿ ಶಕ್ತಿಯೂ ಭೋಗಿಸಾಮಗ್ರ್ಯಯೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಬೇಕು. ಕುಂಟ ಮತ್ತು ಕುರುಡನು ನಡೆಯಲು ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸೇರಬೇಕು. ಎಂದರೆ, ಕುಂಟನು ಕುರುಡನ ಬೆನ್ನಿನ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ದಾರಿ ತೋರಿಸಬೇಕು; ಕುರುಡನು ನಡೆಯಬೇಕು. ಇದರಂತೆಯೇ ಭೋಗಕತೆಯುಳ್ಳ ಪುರುಷನು ಭೋಗ್ಯವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯುಳ್ಳವನಾಗುವನು.

i ಭೂತಗಳ ಮತ್ತು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳ

ಪುರುಷನು ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಇವನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು

ವೃಥಾವಿದ್ಯೆ, ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು ಮತ್ತು ಆಕಾಶ ಎಂಬ ಪಂಚಭೂತಗಳ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಪಂಚಭೂತಗಳು ಪರಿಮಿತವಸ್ತುಗಳು. ಅವೂ ಕಾರ್ಯ. ಇವು ಭಿನ್ನಗುಣಗಳುಳ್ಳವಾದುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕು. ವೃಥಾವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಧ, ರಸ, ರೂಪ, ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಗುಣಗಳಿರುವವು. ಜಲದಲ್ಲಿ ರಸ, ರೂಪ, ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಗುಣಗಳು ಇರುವವು. ತೇಜಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ರೂಪ, ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಗುಣಗಳಿರುವವು. ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಗುಣಗಳಿರುವವು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಇರುವುದು. ವೃಥಾವಿದ್ಯೆ ಗಂಧ ಆಸಾಧಾರಣ. ಜಲಕ್ಕೆ ರಸ ಆಸಾಧಾರಣ. ತೇಜಸ್ಸಿಗೆ ರೂಪ ಆಸಾಧಾರಣ. ವಾಯುವಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಶ ಆಸಾಧಾರಣ ಮತ್ತು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಶಬ್ದ ಆಸಾಧಾರಣ. ಭೂತಗಳಿಗೆ ಈ ಗುಣಗಳಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಈ ಗುಣಗಳು ಇರಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣವನ್ನು ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದೇ ಆದರೆ ಭಿನ್ನ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಐದು ಭೂತಗಳ ಆಸಾಧಾರಣ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕಾರಣವನ್ನು ಗಳಿಸಿ ಐದಾಗಿರಬೇಕು. ಇವನ್ನು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾದಿ. ಭೂತಗಳ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಇವು ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರ, ಸ್ಪರ್ಶತನ್ಮಾತ್ರ, ರೂಪತನ್ಮಾತ್ರ, ರಸತನ್ಮಾತ್ರ ಮತ್ತು ಗಂಧತನ್ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಒಂದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಇದರಂತೆಯೇ ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶಗಳುಳ್ಳ ವಾಯುವು ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಸ್ಪರ್ಶತನ್ಮಾತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶತನ್ಮಾತ್ರಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ರೂಪತನ್ಮಾತ್ರದಿಂದ ತೇಜಸ್ಸು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶರೂಪತನ್ಮಾತ್ರಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಗಂಧತನ್ಮಾತ್ರದಿಂದ ವೃಥಾವಿದ್ಯೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಸ್ತುಗಳು. ಅವುರಿಂದ ಅವು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರಗಳಲ್ಲ.

ii ಇಂದ್ರಿಯಗಳ

ಪಂಚಭೂತಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳು ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವವು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬಾಹ್ಯವಾದುವುಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂಟು. ಇವು ವಾಕ್, ಪಾಶ, ಪಾದ, ವಾಯು ಮತ್ತು ಉಪಸ್ಥಾ ಎಂಬುವು. ವಚನ ವಾಗ್ವೇಂದ್ರಿಯದ ಕಾರ್ಯ. ಸ್ವೀಕಾರ ಪಾಶೆಯ ಕಾರ್ಯ. ಸಂಚಾರ ಪಾದದ ಕಾರ್ಯ. ವಿಸರ್ಜನ ವಾಯುವಿನ ಕಾರ್ಯ. ಉಪಸ್ಥೆಯ ಕಾರ್ಯ ಆನಂದ.

ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಮಾಡಲು ಆಂತರವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಮನಸ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು.

iii ಅಹಂಕಾರ

ಜಾಗೃತವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನೋದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಕರ್ಮೋದ್ರಿಯಗಳು ಎಂಬ ಹೆತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡುವನು. ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯಾಪಾರವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದುವುಗಳು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ 'ನಾನು ಈ ರೂಪವುಳ್ಳವನು' ಎಂಬೀ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಹಂಕಾರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಪುರುಷನಿಗೆ ಜಾಗೃತವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳು ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುವು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಇಂದ್ರಿಯವೊಂದರಾದುವುಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾದುವು. ಇದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರವೂ ಭಿನ್ನಪ್ರಕಾರಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಗುರುತ್ವ, ಮೌಲ್ಯ ಮೊದಲಾದ ತಾಮಸಗುಣದ ಕಾರ್ಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಾಮಸಗುಣದ ಕಾರ್ಯಗಳೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ತಾಮಸಭಾಗ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶ ಲಾಭವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಗುಣದ ಭಾಗ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಇದರಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಾದ ಸತ್ಯಗುಣದ ಭಾಗ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ರಜೋಗುಣವು ಸತ್ಯಗುಣ ಮತ್ತು ತಮೋಗುಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಹಂಕಾರವು ಸಾತ್ವಿಕಾಹಂಕಾರ, ರಾಜಸಾಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ತಾಮಸಾಹಂಕಾರ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಮೂರನೆಯದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ, ಎರಡನೆಯದರಿಂದ ಅವೆರಡರ ಸಂಬಂಧವಾಗುವುದು.

ಜಾಗೃತವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ, ಆರೋಚಿತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ನನಗೆ ಈ ಭಾಗದ ಅಧಿಕಾರ ಉಂಟು', 'ಇದರಲ್ಲಿ ನಾನು ಸಮರ್ಥ', 'ನನಗೋಸ್ಕರ ಇವೆಲ್ಲ ಇರುವುವು', 'ನನ್ನ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥರಲ್ಲ', 'ನಾನು ಇರುವೆನು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅಭಿಮಾನವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದು ಅಹಂಕಾರದ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ನಮಗೆ 'ಇದು ನನ್ನಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ನಿಶ್ಚಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಅಭಿಮಾನ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯ ಉಂಟಾಗಲು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ರಾಜಸಗುಣ ಇರುವುದೇ ಕಾರಣ.

iv ಮಹತ್ (ಬುದ್ಧಿ)

ಅಹಂಕಾರವು ಮನುಷ್ಯನ ಸುಷುಪ್ತವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚಾಸ್ತವೆ ಏಕಾಸ್ತಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇವು ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇದು ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಅಶ್ರಯವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಈ ವಸ್ತುವೇ ಮಹತ್ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬುದು. ಇದು ಅಹಂಕಾರ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಮೂಲ. ಇದು ಪರಿಮಿತ. ಅದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅನ್ಯತ್ವ ತತ್ತ್ವ ಒಂದಿರಬೇಕು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಬುದ್ಧಿ ತತ್ತ್ವವು ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದೂ ಚೈತನ್ಯಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆತ್ಮನುಂಟಾಗುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಭೋಗವೇ ಈ ಶಕ್ತಿಯ ಫಲ. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭೋಗವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಮಾಡುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಮಹತ್ ತತ್ತ್ವವು ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಜೀವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯಶಕ್ತಿ ಬರಲು ಇದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸತ್ಯಗುಣವಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರ ನಡೆಸುವವನು ಯೋಚನೆಮಾಡಿ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದು 'ನಾನು ಇಂತಹ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಉಳ್ಳವನು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ 'ಇದು ಕರ್ತವ್ಯವಾದ ಕರ್ಮ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವನು. ಅನಂತರ ಆ ಕರ್ಮಮಾಡಲು ಉದ್ಯುಕ್ತನಾಗುವನು. ಹೀಗೆ ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಬುದ್ಧಿ ತತ್ತ್ವದ ಅನಾಧಾರಣವಾದ ಧರ್ಮ.

v ಅಂತಃಕರಣಗಳು

ಮನಸ್ಸು, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ ಅಂತಃಕರಣ ಎನಿಸುವುವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಂಕಲ್ಪ, ಅಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ನಿಶ್ಚಯ ಎಂಬುವು ಅನಾಧಾರಣ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಅಲ್ಲದೆ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಚೇಷ್ಟೆಯು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದಕ್ಕೂ ಅಂತಃಕರಣಗಳೇ ಕಾರಣ. ಈ ಜೀವನಚೇಷ್ಟೆಯೇ ಪ್ರಾಣ, ಅಪಾಣ, ವ್ಯಾನ್, ಉದಾನ ಮತ್ತು ಸಮಾನ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಾಯುಗಳ ಕಾರ್ಯ. ಪ್ರಾಣವಾಯುವು ಮೂಗಿನ ಅಗ್ನಿಭಾಗ, ಹೃದಯ, ವಾದಿ ಮತ್ತು ಅಂಗುಷ್ಠಗಳಲ್ಲಿರುವುದು. ಅಪಾನವಾಯುವು ಪೃಷ್ಠ, ವಾದಿ, ಪಾಯು, ಉಪಸ್ಥೆಯ ಪಾರ್ಶ್ವ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದು. ಸಮಾನವಾಯುವು ಹೃದಯ, ನಾಭಿ ಮತ್ತು ಶರೀರದ ಎಲ್ಲ ಸಂಧಿಗಳಲ್ಲಿರುವುದು. ಉದಾನವಾಯುವು ಹೃದಯ, ಕಂಠ, ಕಾಲು, ಕರೆ ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವುದು. ವ್ಯಾನವಾಯುವು ಕೈಕೈನಲ್ಲಿರುವುದು. ಈ ನಾಲ್ಕುಗಳೇ ಅಂತಃಕರಣಗಳ ಜೀವನ.

೭ ಅನ್ಯತ್ವ ತತ್ತ್ವದ ಪರಿಣಾಮಶ್ರೇಷ್ಠತೆ
ಅನ್ಯತ್ವ ತತ್ತ್ವವು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ಮುಂದೆ
ವಿವರಿಸುವ ಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

೧ ಅನ್ಯತ್ವ (ಪ್ರಧಾನ, ಪ್ರಕೃತಿ)

೨ ಮಹತ್ (ಬುದ್ಧಿ)

೩ ಅಹಂಕಾರ

ಸಾಕ್ಷಿ ಕಾರಣಕಾರ ರಾಜಸಾಹಂಕಾರ ತಾಮಸಾಹಂಕಾರ

೪-೧೦ ಮನಸ್ಸು
ಇದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು,
ಇದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು
೩೦-೩೪ ಇದು ಭೂತಗಳು
ಅರ್ಜಿತನ ಪ್ರಸಂಹದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಒಟ್ಟು ಇಪ್ಪತ್ತು ನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವ
ಗಳಿರುವವು. ಮಹತ್ ಮೊದಲಾದುವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದುದರಿಂದ
ಪ್ರಕೃತಿ ಎನಿಸುವವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ವಿಭಿನ್ನ ಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸತ್ಕರಣಸ್ವರೂಪಗುಣಗಳ
ರೂಪದಲ್ಲಿರುವವು. ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಜೀವಂತ ಸತ್ತ್ವ ಮೊದಲಾದುವು ಗುಣಗಳಿಂದೂ
ಅನ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದುವು ಅಪ್ರಾಕೃತರು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದೂ ತಿಳಿಯ
ಬಾರದು. ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳಲು ತಕ್ಕ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಸ್ತು
ನಾನಾ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.
ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಪರಿಣಾಮರೂಪ. ಅದರಿಂದ ಅದು
ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ. ಸತ್ತ್ವ ಮೊದಲಾದುವು ಗುಣವೆಂದು ಉಪಚಾರಪ್ರಯೋಗ.
ಕುದ್ವೇಷಾದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚಭೋಗ ಎಂಬ ಸಂಸಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು
ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ತ್ವ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಗುಣ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ.
ಗುಣಗುಣಿಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅನ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ದ್ರವ್ಯ ಎಂದು
ಕರೆಯುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅನ್ಯತ್ವದಿಂದ ಮಹತ್ ಮೊದಲಾದುವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡರೆ
ಮೊದಲು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯತ್ವ ಇದ್ದಿತೆಂದೂ ಅನಂತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ ಮೊದ
ಲಾದುವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಮತ್ತು ಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಶ್ರಮವನ್ನು
ನಿಮಿತ್ತಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಈ ವಸ್ತು ಭೂತ, ಈ ವಸ್ತು ವರ್ತಮಾನ, ಎಂಬ
ಮುಂತಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು. ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕಾಲ ಎಂಬ
ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಾನ್ಯತ್ವ ತತ್ತ್ವ
ಗಳಿಗೆ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತವೇ ಅನ್ಯತ್ವ. ಅನ್ಯತ್ವವೇ ವ್ಯಕ್ತ. ಪ್ರಪಂಚಸ್ಥಿತಿ

ವಿಶ್ವಾಂತಿಹೊಂದುಲು ಇದು ಭೂತಗಳು ಇದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತಿರೋಧಾನಹೊಂದಿ
ಅನ್ಯತ್ವವಾಗುವವು. ಇದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು
ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ತಿರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅನ್ಯತ್ವವೆನಿಸುವವು. ಅಹಂಕಾರವು
ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ತಿರೋಧಾನಹೊಂದಿ ಅನ್ಯತ್ವ ಎನಿಸುವುದು. ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ
ತಿರೋಧಾನಹೊಂದಿ ಅನ್ಯತ್ವವಾಗುವುದು.

ಅರ್ಜಿತನನ್ನು ಗಳಿಸಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಭೋಗ್ಯಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಶರೀರ
ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಾಗಿಯೂ ಇರುವವು.

ಶರೀರ—ಪುರುಷನ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳುವ ಈ
ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರವೆಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಶರೀರ ಇರಬೇಕು. ಪುರುಷನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ
ಪರಿಶುದ್ಧನಾದರೂ ಅವನೇಕರಿಂದ ಸಂಸಾರಬಂಧದಲ್ಲಿರುವೆಂದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು.
ಈ ಅವನೇಕಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಇವನ ಸಂಸಾರಬಂಧಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿಲ್ಲ
ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಶರೀರವಾದರೋ ಮೊದಲುಳ್ಳದು.
ಇಂತಹ ಶರೀರವು ಮೊದಲಿಲ್ಲದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಕಾರಣ
ದಿಂದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮೊದಲಿಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ
ಶರೀರವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಲಿಂಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ
ಭೋಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಅದರಿಂದ ಇದು ಮಹತ್ ತತ್ತ್ವ ಅಹಂಕಾರ, ಮನಸ್ಸು,
ಇದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಇದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಇದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು
ಇವುಗಳಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟು ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಲಿಂಗಶರೀರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ
ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಅಶ್ರಯವಿಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಈ ಶರೀರವು ಪುರುಷನ
ಹೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಅವನ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವನ ಸಂಸಾರಾನು
ಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ಪುರುಷನ ಅನುಭವವೆಲ್ಲವೂ
ಬುದ್ಧಿಯ ಗುಣಗಳು. ಆದರೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಲಿಂಗಶರೀರದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಲಿಂಗ
ಶರೀರವು ಪುರುಷಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಬುದ್ಧಿಗುಣಗಳು ಪುರುಷ
ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವಾಗುವವು. ಎಂದರೆ, ಈ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲ ಲಿಂಗಶರೀರದಿಂದ ಅಭಿನ್ನ
ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟು ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗುವವು. ದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವು
ಪುರುಷನಿಗೆ ಲಿಂಗಶರೀರ ತತ್ತ್ವವೆಂಬ ಗುಣ ತತ್ತ್ವವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ,
ಉಂಟಾದ ಲಿಂಗಶರೀರದ ಸಂಬಂಧವೇ ಸಂಸಾರ ಎನಿಸುವುದು.

೮ ಬುದ್ಧಿ ತತ್ತ್ವವೇ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬಂಧಕ ಮತ್ತು ಮೋಚಕ
ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರಿಗಿರುವ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ
ಭೇದವನ್ನು ಮರೆಮಾಡುವುದು. ಈ ಭೇದಜ್ಞಾನನರಾಹಿತವೇ ಪುರುಷನ ಪ್ರಸಂಹಾಮು
ಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಬುದ್ಧಿಯೇ ಸರ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ಭೇದವನ್ನು

ಪ್ರಕಟಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ತಾಮಸ ಗುಣಗಳು ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಸಾತ್ವಿಕಗುಣಗಳು ಮುಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ಅಧರ್ಮ, ಅಜ್ಞಾನ, ಅಭಿಮಾನ, ಅಶಕ್ತಿ ಎಂಬುವು ತಾಮಸಗುಣಗಳು. ಅಧರ್ಮದಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಪತನ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಂಧನ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಅಜ್ಞಾನವು ತಮಸ್ಸು, ಮೋಹ, ಮಹಾವೋಹ, ತಾಮಸ್ಸು, ಅಂಧತಾಮಸ್ಸು ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆತ್ಮಾ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ತಮಸ್ಸು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಅನ್ಯತ್ವ, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಈ ಎಂಟು ಆತ್ಮನಿಂದ ಅಭಿವ್ಯವಾಗಿ ತೋರುವವಾದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗುಪಸಾರವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಎಂಟು ವಿಧ. ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತನ್ನದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಮೋಹ. ಅಣೆಮಾ ಮೊದಲಾದ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಯೋಗಿಗಳು ಅದು ತಮ್ಮದೊಂದು ಶಾಶ್ವತ ವಾದುದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಈ ಮೋಹವು ಐಶ್ವರ್ಯಗಳ ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಉಪಸಾರವಾಗಿ ಎಂಟು ವಿಧ. ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಸಕ್ತಿಯೇ ಮಹಾವೋಹ. ಇದು ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಐದು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವುದು. ದೈವಕ್ಕೆ ತಾಮಸ್ಸು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಅಣೆಮಾ ಮೊದಲಾದ ಐಶ್ವರ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಅಂಧತಾಮಸ್ಸು ಎಂದೇ ಭಯ. ಈ ಭಯವು ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ, ಅಣೆಮಾ ಮೊದಲಾದ ಐಶ್ವರ್ಯ ವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವ ಪುರುಷರಿಗಿರುವುದು. ಅಂತಹ ಪುರುಷರು ಇತರರು ತಮಗೆ ತೊಂದರೆಮಾಡುವರೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ಭಯವುಳ್ಳವರಾಗುವರು. ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳ ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಅಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ತಪ್ಪಿಯು ಒಂಟು ವಿಧ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ನಾಲ್ಕು ತಪ್ಪಿಗಳು ಇರುವುವು. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಆತ್ಮನಿರುವನು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಅವನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶ್ರವಣ, ಮನನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಪಡುವವನಿಗೆ ಈ ತಪ್ಪಿಗಳು ಸಂಭವಿಸುವುವು. ಉಳಿದುವು ಪ್ರಕೃತಿ, ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಆತ್ಮಾ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುವು. ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳು ಐದು; ಆದುದರಿಂದ ಈ ತಪ್ಪಿಯೂ ಐದು ವಿಧ.

ಧರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ, ವೈರಾಗ್ಯ, ಐಶ್ವರ್ಯ, ಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬುವು ಸಾತ್ವಿಕಗುಣಗಳು. ಧರ್ಮದಿಂದ ಮೇಲಿನ (ಉದ್ಧೇಶ) ಗಮನವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಧರ್ಮವು ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕೂ, ನಿತ್ಯೀಯಕ್ಕೂ ಕಾರಣ. ಯಾಗ, ಧಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಧರ್ಮವು ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅಜ್ಞಾನಗಳಿಂದಾಗುವಷ್ಟೂ ಪರಿಂದ

ಹುಟ್ಟುವ ಧರ್ಮವು ನಿತ್ಯೀಯಕ್ಕಾಗಿ ಕಾರಣ. ಯಮ, ನಿಯಮ, ಅಸನ, ಪ್ರಾಣಾ ಯಾಮ, ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರ, ಧಾರಣ, ಧ್ಯಾನ, ಸಮಾಧಿ ಎಂಬುವು ಯೋಗಾಂಗಗಳು. ಪುರುಷನು ಸತ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ವಿಭಿನ್ನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಜ್ಞಾನ. ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ರಾಗಿ ಅಥವಾ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ವೈರಾಗ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಪರಿಣಾಮಗಳಾದ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ತಾನೇ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದು ಜಾತ ಹೊಂದುವುದು. ಇದು ಯತಮಾನ್, ವ್ಯತಿರೇಕ, ಏಕೇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ವಿಕೀಕಾರ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ರಾಗಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿರುವುದರಿಂದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುವು. ಹಾಗೆ ಅವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸದಂತೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಯತಮಾನವಿರಾಗಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಒಳಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಚಿತ್ತದೋಷಗಳು ಪಕ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಪಕ್ಕಹೊಂದಿದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಇತರ ದೋಷಗಳಿಂದ ಭವ್ಯಗಳನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರೇಕವಿರಾಗಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇಂದ್ರಿಯವು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅಸಮರ್ಥವಾಗಲು ಪಕ್ಕವಾದ ದೋಷವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಿಲ್ಲುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಏಕೇಂದ್ರಿಯವಿರಾಗಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೂ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಆ ವೈರಾಗ್ಯವು ವಿಕೀಕರ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಐಶ್ವರ್ಯವು ಅಣೆಮಾ, ಲಭಿಮಾ, ಗರಿಮಾ, ಮಹಿಮಾ, ಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಪ್ರಾಪ್ತಾಂಯ, ಈಶಿಕ್ಯ, ವಿಕಿತ್ಯ ಎಂದು ಎಂಟು ವಿಧ. ಅಣೆಮಾ ಎಂಬ ಐಶ್ವರ್ಯದಿಂದ ಪುರುಷನು ಶಿಲೆಯನ್ನು ಸಹ ಪ್ರವೇಶಿಸುವನು. ಲಭಿಮಾ ಎಂಬುದರಿಂದ ಸೂರ್ಯಕಿರಣವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಸೂರ್ಯರೋಹಕ್ಕೆ ಹೋಗುವನು. ಗರಿಮಾದಿಂದ ಭಾರವಾಗುವನು. ಮಹಿಮಾದಿಂದ ಮಹತ್ಕಾರುವನು. ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಚೆಟ್ಟಿನ ತುದಿಯಿಂದ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಮುಟ್ಟುವನು. ಪ್ರಾಪ್ತಾದಿಂದ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಎದುರಿಸಿದವನಾಗುವನು. ಇದರಿಂದ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತೇಲಿ ಮುಳುಗಬಹುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅವನು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿಯೂ ತೇಲಿ ಮುಳುಗುವನು. ಈಶಿಕ್ಯದಿಂದ ಭೂತಗಳು ಇವನ ಸಂಕಲ್ಪದಂತೆ ನಡೆಯುವುವು. ವಿಕಿತ್ಯದಿಂದ ಭೂತಶೂಚಿಗಳಾದ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುವೂ ಅವನ ಸ್ವಾರ್ಥಿಗಳಾಗುವುವು. ಇಂತಹ ಐಶ್ವರ್ಯವುಳ್ಳವನೇ ಯೋಗಿ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವಸ್ತು ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು, ಯೋಗಿಯ ನಿಶ್ಚಯವಾದುದೇ ತನ್ನ ಇಜ್ಞಾನಸಾರ ಮುಸ್ತುಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು.

ಸಿದ್ಧಿಯು ಎಂಟು ವಿಧ. ವಿಧಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಗುರುಮುಖದಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವುದು ಅಧ್ಯಯನಸಿದ್ಧಿ. ಇದು ಮೊದಲನೆಯದು. ಇದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಆರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಸಿದ್ಧಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಎರಡನೆಯದು. ಆಗಮೋಕ್ತವಾದ ಆರ್ಥವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಆಗಮಾರ್ಥವನ್ನು ಪಂಕ್ಷಿಸುವುದು ಊಹ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಿ. ಇದು ಮೂರನೆಯದು. ತಿಳಿದಂತಹ

ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಗುರುತಿಷ್ಯಗುಣ್ಯಾಂಗಗಳಿಂದ ಸಂವಾದವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಸುಪ್ರಸಂಗತಿಯು ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಿ ಇದು ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದು. ಹೊಂದಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆದರೆ, ಪ್ರೇರಣೆಯು ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಕಾಲದ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತರುವುದೇ ದಾಣರೂಪವಾದ ಸಿದ್ಧಿ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿನೇಕಜ್ಞಾನವು ಬುದ್ಧವಾಗುವುದು, ಇದು ಐದನೆಯ ಸಿದ್ಧಿ. ಇನ್ನೂ ಪ್ರವೇಶದ ಮುಂದೆ, ಮೋದಮಾನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಗಳು ಮೂರುವು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಸಿದ್ಧಿಗಳು ಎಂಟು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಭೋಗಾಪವರ್ಗಗಳಿಗೋಸ್ಕರವೇ ಪ್ರಪಂಚ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಜನನ ಮರಣದಿಂದಂಟಾಗುವ ದುಃಖವು ಸಾಧಾರಣವಾದುದು.

೯ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಚೇತನವಾದರೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಾದುದು ಇದುವರೆಗೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಚೇತನ. ಆದರೂ ಹೇಗೆ ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರೇರವು ಹಸುವಿನ ಸ್ವನಭಾವ, ಕರುವಿನ ವೃದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಡಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದು.

೧೦ ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲ

ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲು ಈಶ್ವರನ ಸಹಾಯ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಇದ್ದರೂ ಅವನು ಪೂರ್ಣಮನೋರಥನಾಗಿರಬೇಕು. ಅಂತಹವನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದರಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮೇಲೆ ದಯೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಲು ಅವನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವನು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅವನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ದಯೆ ಮಾಡಲು ಅವನು ದುಃಖಪುಟ್ಟುವ ಗಣಗಳಿರಬೇಕು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ದುಃಖಪುಟ್ಟುವಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಚೇತನವೇ ಇಂದ್ರಿಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಂಬಂಧವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ದುಃಖವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಕಾರುಣ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಈಶ್ವರನಿದ್ದರೂ ಅವನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿರುವನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ನಿರ್ಣಯ.

ಪ್ರಪಂಚವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಹೇಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವುದ

ಳಿದ್ದೀಸ್ಕರ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದು. ಹೇಗೆ ನರ್ತಕಿಯು ರಂಗಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠರಂಗ ನರ್ತನವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವಳೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ತನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಹೇಗೆ ಗುಣವಂತನಾದ ಭೈರವನು, ತನ್ನ ಯಜಮಾನನು ಗುಣವಂತನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಾಮ ಫಲಾನೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸೇವೆಮಾಡಿ ಯಜಮಾನನನ್ನು ಕೃತಾರ್ಥನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವನೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನಿಂದ ತನಗುಪಕಾರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವನ ಮೋಕ್ಷೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದು. ಪುರುಷನು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅನಂತರ, ಅದು ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಪುನಃ ಅದು ಎಂದಿಗೂ ಆ ಪುರುಷನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಬಹು ಸುಖಮಾಡ. ಅದು ಕುಲವಧುವಿನಂತೆ ಒಂದು ಸಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಪುರುಷನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಿದ್ದೊಡನೆ ಯೇ ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಡುವುದು.

ಭಾಗ ೩

ಮೋಕ್ಷ: ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ

೧ ಪುರುಷನು ಶುದ್ಧ

ಬಂಧವು ಪುರುಷನಿಗಿಲ್ಲ; ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಗೇ. ಹೇಗೆ ಸೈನಿಕರ ಸೋಲುಗಳು ಅವುಗಳ ರಾಜನಿಂದ ಉಪಚಾರದ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳು ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಉಪಚರತವಾಗುವವು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ, ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನ, ವೈರಾಗ್ಯಾವೈರಾಗ್ಯ, ದ್ವೇಷಾರ್ಥಸ್ಥೈರ್ಯಗಳು ಎಂಬ ಎಂಟು ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳವು. ಜ್ಞಾನ ಬೇರತು ಮಿಕ್ಕ ಏಳು ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಅದು ಪುರುಷನನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದು; ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು.

೨ ವಿನೇಕಜ್ಞಾನ

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವ. ಇದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯ. ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆದರಿದಂದಲೂ ನಿರಂತರವಾಗಿಯೂ ಬಹು ಕಾಲ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ಭೇದದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಸಾದಿಯಾದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಪರಿಚಿತವಾಗುವುದು. ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವ. ಅದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಅಸಾದಿಯಾದರೂ ನಾಶಹೊಂದುವುದು. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ 'ನಾನಿಲ್ಲ; ನನ್ನ ಸಂಬಂಧವಾದುದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ನಾನಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದಕ್ಕೇ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ವಿನೇಕಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ

ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಇತರ ಧರ್ಮ ನೋಡಲಾದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ನಿವೃತ್ತವಾಗಿ, ಅದು ಆ ಪುರುಷನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಆನಂತರ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪರ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಭೋಗ, ಅಪವರ್ಗಗಳು ಎಂಬ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ವಸ್ಥಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೩ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿ

ಪುರುಷನಿಗೆ ವಿವೇಕ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದ ತಕ್ಷಣವೇ ಕೈನಲ್ಪವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವಿ ಕುಂಬಾರನು ಚಕ್ರ ತಿರುಗಿಸುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ, ಆ ಚಕ್ರವು ಹಿಂದಿನ ವೇಗದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ತಿರುಗುತ್ತಲೇ ಇರುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ತನಗೆ ಶರೀರ ವೊಡಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ವಶನಾಗಿ, ಮರಣವಾಗುವವರೆಗೂ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವನು. ಇದೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತವಸ್ಥೆ. ಸಂಸ್ಕಾರವು ಪೂರ್ಣವಾದ ಬಳಿಕ ಅವನಿಗಿರುವ ಶರೀರವು ನಾಶವಾಗುವುದು. ಪುನಃ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಇವನಿಗೋಸ್ಕರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾದ ದುಃಖತ್ರಯಗಳ ಅತ್ಯಂತಿಕೆ ನಾಶರೂಪವಾದ ಕೈನಲ್ಪವು ಬರುವುದು. ಈ ಕೈನಲ್ಪಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಅಪವರ್ಗ ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳು.

ಸಾಂಖ್ಯರು ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಛರು

ಪ್ರತೀಚ್ಛರಲ್ಲಿ ಡಾರ್ವಿನ್ (Darwin) ಎಂಬಾತನು ಪರಿಣಾಮವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿರುವನು. ಈತನ ವಾದವು ಜಡವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆಂತ ಜೀವನ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಜೀವನವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಜೀವನದ ಶರೀರದ ಪರಿಣಾಮವೂ ಆಡಗಿರುವುದು. ಈ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ 'ಸ್ವಾತ್ಮರಕ್ಷಣೆ' (Self-Preservation) ಮತ್ತು 'ಬಲಿಷ್ಠವಾದುದರ ಉಳಿವು' (Survival of the Fittest) ಎಂಬುವು ನಿಯಾಮಕಧರ್ಮಗಳು. ಕೇವಲ ಜಡವಸ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮಪ್ರಾಣಿ (Amoeba) ಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮನುಷ್ಯನವರೆಗೆ ಪರಿಣಾಮವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಇದು ಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಈತನ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೇಳುವರು. ಚೈತನ್ಯ ಕ್ಷಣ, ಶರೀರ ಮತ್ತು ಅಂತಃಕರಣ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಶರೀರಾಂತಃಕರಣಗಳ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಪ್ರಾಣಿಯ ಪೂರ್ವಜನ ಕರ್ಮವೇ ಕಾರಣ. ಈ ನಿಯಮದಂತೆ ಮನುಷ್ಯನು ಮೃಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಮೃಗ ಮನುಷ್ಯನಾಗಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನ ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯದ ಭೋಗ ಮತ್ತು ಅಪವರ್ಗಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೨

ಯೋಗದರ್ಶನ

೧ ಯೋಗದರ್ಶನದ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಯೋಗದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಯೋಗಸೂತ್ರಗಳೇ ಮೂಲ. ಇವು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೧೫೭ ರಿಂದ ಈಚೆಗೆ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರಬಹುದು. ವ್ಯಾಸನೇಂಬವನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೪೦೦ ರಲ್ಲಿ ಯೋಗ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಈ ಘಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಾ ಎಂಬ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುವು ಇದೇ ಘಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಯೋಗವಾರ್ತಿಕಾ ಎಂಬ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಭೋಜನು ೧೦ ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭೋಜವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ನಾಗಾರ್ಜುನನು ೧೭ ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಛಾಯಾವ್ಯಾಖ್ಯಾ ಎಂಬ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು.

೨ ಯೋಗದರ್ಶನದ ಸಂಗ್ರಹ

ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಯೋಗವೂ ಸಾಂಖ್ಯರು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಮತ್ತು ಪುರುಷರನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು. ಪುರುಷರು ಪ್ರಕೃತಿಬಂಧದಿಂದ ರಹಿತರಾಗಲು ಮಾಹದೇಶಾದಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ ಯೋಗದರ್ಶನದ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶ. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಯೋಗ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಯೋಗದರ್ಶನವು ಈಶ್ವರನನ್ನೊಪ್ಪಿ, ಅವನ ಧ್ಯಾನವೂ ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನ ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ದರ್ಶನವು ಪ್ರಮಾಣ, ವಿಷಯಗಳು, ವಿಕಲ್ಪ, ನಿರ್ದಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಿ ಎಂದು ಐದು ವಿಧವಾದ ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿಗಳು ಉಂಟು ಎನ್ನುವುದು. ಈ ವೃತ್ತಿಗಳು ಪುರುಷನ ಪ್ರಸಂಚಾರಭವ ರೂಪವಾಗಿ ಇರುವುವು. ಈ ವೃತ್ತಿಗಳ ನಿರೋಧಕ್ಕೆ ಯೋಗ ಎಂದು ಹೆಸರು.

೩ ಯೋಗತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

ಯೋಗ ಎಂದರೆ ಚಿತ್ತದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೋಧಿಸುವುದು. ಚಿತ್ತ ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎಂಬ ಮೂರು ಭಾಗಗಳುಂಟು. ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರೋಧಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು. ಅವುಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರೋಧಿಸಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರವಿರುವನು. ಎಂದರೆ, ಆತ್ಮನು ಯೋಗದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯುವವನೇ ಹೊರತು ತನ್ನಿಂದ ಅತಿರೀತವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವನ್ನು

ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಯೋಗ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ 'ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವೃತ್ತಿ' ಎಂದು ನಾಮಾಂತರ.

i ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ

ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳು ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ ಮತ್ತು ತಾಮಸವಾಗಿರುವುವು. ಪುರುಷನು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿ, ಕ್ರಮವಾಗಿ ತಾನು ಸುಖ ಎಂದೂ, ದುಃಖ ಎಂದೂ, ಮೂಢ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವನು. ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಇವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾತ್ವಿಕ ಮೊದಲಾದ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣ, ವಿಷಯಯು, ವಿಶಲ್ಯ, ನಿಶ್ಚಯ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅಗಮ ಎಂಬುವು ಪ್ರಮಾಣಗಳು. ಆಯಾಭಾಷಣ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕೇವಲ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಬಾಧಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಶಲ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ—ನರಕ್ಕಿಂಗಿ ಮುಂತಾದುವು. ವಸ್ತು ತನಿ ನರಕ್ಕಿಂಗಿ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಅದರೂ ನರಕ್ಕಿಂಗಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯಾದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶಲ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಜಾಗೃತ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿನ ವೃತ್ತಿಯ ಅಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವೃತ್ತಿಗೆ ನಿಶ್ಚಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ವೃತ್ತಿ ಇರುವುದು ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದಾಗುವ 'ನಾನು ಇರುವೆನೆ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯದ ಸಿದ್ಧಿ. 'ಎಂಬ ಸ್ವರಣೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಿ ಸುವುದು. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವಿದ್ದರೇ ಸ್ವರಣೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವೃತ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ನಿಶ್ಚಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದಾಗುವ 'ಎಂಬ ನೂತನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಗೃಹೀತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಧಾರಾವಾಹಿಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಧಾರೆಯಂತಿರುವ ಜ್ಞಾನ.

ii ಅಭ್ಯಾಸ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವೃತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯಗಳಿಂದ ನಿರೋಧಿಸಲ್ಪಡುವುವು. ಸಚ್ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಪಡುವುದಕ್ಕೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ಉತ್ಸಾಹ, ಸಾಹಸ, ವೈರ್ಯ, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ, ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವುದು, ದೊಡ್ಡವರನ್ನು ಸೇವಿಸುವುದು, ಯಮ, ನಿಯಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಅಚರಿಸುವುದು ಎಂದು ನಾನಾಬಗೆಯಾಗಿ

ಇರುವುದು. ಉತ್ಸಾಹ ಎಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೋಗುವ ಚಿತ್ತವನ್ನು ನಿರೋಧಿಸುವುದು. ಸಾಹಸ ಎಂದರೆ, ಇದು ಸಾಧ್ಯ, ಇದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ನೋಡದೆ, ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಉದ್ದೇಶಿಸುವುದು. ವೈರ್ಯ ಎಂದರೆ, ಪ್ರಯತ್ನವು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿಯೇ ಸಫಲವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿದು, ಬೇಡವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಯೋಜನಪೂರ್ಣವಾದುದೆಂದೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ದೊಡ್ಡವರನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸುವುದು, ಪರಿಚರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಮೊದಲಾದುವುಗಳೂ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೋಧಿಸಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವುವು. ಯಮ, ನಿಯಮ ಮೊದಲಾದುವು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುವು. ಅಭ್ಯಾಸವು ಅನೇಕ ಕಾಲ ಆದವು ಅಚರಿಸುವುದರಿಂದ ದೃಢಪಡುವುದು; ಮತ್ತು ಚಿತ್ತವನ್ನು ನಿರೋಧಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದು.

iii ವೈರಾಗ್ಯ

ವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದರೆ ಅನ್ಯ, ಪಾನ ಮೊದಲಾದ ಲೌಕಿಕ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಚರಿಸಲು ದೊರಕಬಹುದಾದ ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಭಿಮಾನ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ವೈರಾಗ್ಯವು ಯತಮಾತ್ರ, ವ್ಯತಿರೇಕ, ಏಕೀಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ವಶೀಕಾರ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ವಿಷಯವನ್ನೇ ಬಿಡುವಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಆಸೆಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಯತಮಾನವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೀತ್ಯಾಸ್ಪದವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರೇಕವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಮಾತ್ರ ವಿಷಯಗಳನ್ನೆನಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಏಕೀಂದ್ರಿಯವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಡುವುದಾದರೆ ಅದು ವಶೀಕಾರವೈರಾಗ್ಯ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ವಶೀಕಾರ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಪುರುಷನು ತಾನು ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವನು. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅನಂತರ ಫಲದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವೂ, ಅದರಿಂದ ಚಿತ್ತದ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯೂ, ಅನಂತರ ಕೈವಲ್ಯವೂ ಸಂಭವಿಸುವುವು.

ವೈರಾಗ್ಯಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗೊಳಿಸುವ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಆಯಾ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ರಾಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಪರಿವಾಳಕ್ಕೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಯತಮಾನವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ

ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ದೋಷಗಳು ಪಾಳಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬರೆದಿರಬಹುದು. ಇವೆರಡರ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರೇಕವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥವಾದ ಪಾಳಕ್ಕೆ ಬಂದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಓತ್ಪುಳ್ಳ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದ್ರಿಯವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಓತ್ಪುಳ್ಳ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನೆಯಾದ ಮತ್ತು ಶ್ರುತವಾದ ಮತ್ತು ಇರುವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನೆಯಾದ ದೋಷಕ್ಕೂ ದೃಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಶ್ರುತವಾದ ಮತ್ತು ಇರುವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನೆಯಾದ ದೋಷಕ್ಕೂ ವ್ಯತಿರೇಕವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ವೈರಾಗ್ಯವು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದಿನ ಮೂರು ವೈರಾಗ್ಯಗಳ ಸಂಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಹೊಂದಬಾರದು. ದೃಷ್ಟವಿಷಯಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರೀತಿ, ಅನ್ಯ, ಪಾಪ ಮುಂತಾದವು. ಶ್ರುತವಾದ ವಿಷಯಗಳಿಂದಲೇ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ದಿವ್ಯ ವಿಷಯಗಳು. ಈ ವಿಷಯಗಳು ಲಭಿಸಿದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿನಾಶ, ಪರಿಹಾಸ, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅತಿಶಯವಾದುದನ್ನು ಹೊಂದಿದರೋ, ಅಸೂಯಾ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿ ಅತಿ ಬಿಟ್ಟವನಿಗೆ ಉಪೇಕ್ಷಾಬುದ್ಧಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವರ್ತೀಕಾರವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು.

೪ ಈಶ್ವರ

ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಏಕಾಗ್ರಮನಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿ ಅವನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಸಾಧನವಾದ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಜಪಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಸುಂಟಾಗುವುದು. ಈಶ್ವರನು ಗುಣಾತೀತ. ಇವನು ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವನು. ಇವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ, ಪಾಪ ಪುಣ್ಯ ಕರ್ಮಗಳಿಲ್ಲ, ಕರ್ಮ ವಿಪಾಕವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕರ್ಮದಿಂದ ಆಗುವ ಪಾಪನೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇತರ ಪುರುಷರಲ್ಲೂ ಅವಿದ್ಯೆ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಉಳ್ಳವರು. ಆದಕಾರಾದಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನು ಇತರ ಪುರುಷರಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವ ಮುಕ್ತ. ಇವನಲ್ಲಿ ವಶ್ಯಯವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಇವನು ಈಶ್ವರ ಎನಿಸುವನು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೆಲಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಕೆಲ ಕೆಲವು ವಶ್ಯಯಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಶ್ಯಯವೂ, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ವಶ್ಯಯವು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಲ್ಲಿಯೂ, ಮಗದೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ವಶ್ಯಯವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ನಿರಂತರವಾದ ವಶ್ಯಯವು ಯಾರಾದರೂ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಇರಲೇಳು ಎಂದು ನೈತೃವಾಗುವುದು. ಯಾವನಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ನಿರಂತರವಾದ ವಶ್ಯಯವಿರುವುದೋ ಅವನೇ ಈಶ್ವರ ಎನಿಸುವನು. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನು ಒಬ್ಬನೆಂದೂ ಅವನು ಪುರುಷನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅವನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ತಿಳಿಯಲೇಳು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪುರುಷರ ಜ್ಞಾನವು ಪಾರಶತ್ಯವುಳ್ಳುದು. ಇದರಿಂದ ನಿರಂತರವಾದ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನು ಒಬ್ಬನಿರುವನು

ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಿಯೇ ಈಶ್ವರ. ಇವನು ಸರ್ವಜ್ಞ; ಅದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಗುರು. ಹಿಂಕಾರಜಪದಿಂದಲೂ ಅದರ ಅರ್ಥವಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಈಶ್ವರಪ್ರಸಾದ ಉಂಟಾಗುವುದು.

೫ ಯೋಗಕ್ಕೆ ವಿಧಗಳು

ಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಂಬತ್ತು ವಿಧವಾದ ವಿಧಗಳುಂಟು. ಇವು ವ್ಯಾಧಿ, ಸ್ವಾತಿ, ಸಂಶಯ, ಪ್ರಮಾದ, ಅಲಸ್ಯ, ಅವಿರತಿ, ಭ್ರಾಂತಿಕರ್ತವ್ಯ, ಅಲ್ಪಭೂಮಿಕೃತ್ಯ, ಮತ್ತು ಅನವಸ್ಥಿತತ್ವ ಎಂಬುವು. ವಾತ ಮೊದಲಾದ ಧಾತು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಧಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕರ್ಮವಸ್ಥಾಚರಣೆಯ ಯೋಗಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ನನಗೆ ಸಿದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುವುದೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಶಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಯೋಗದ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಚಿತ್ತದ ಗುರುತ್ವದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅಲಸ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ನಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವಿರತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಒಂದು ಧಾರವನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಭ್ರಾಂತಿಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಮಾಧಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಸ್ವಕವಿಧಿಯಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಪಭೂಮಿಕೃತ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಚಿತ್ತಸ್ಥೈರ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅನವಸ್ಥಿತತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಎಲ್ಲ ದುಃಖಗಳೂ ಯೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳು. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈಶ್ವರಧ್ಯಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುವು. ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಅಸೂಯೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿದ್ದರೆ ಯೋಗವು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೋಷಗಳು ಸುಖಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೈತ್ರಿಭಾವವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ, ದುಃಖಿಗಳಲ್ಲಿ ಕರುಣವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ, ಪುಣ್ಯಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ, ಪಾಪಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಪರಿವೃತ್ತವಾಗುವುವು. ಅನಂತರ ಚಿತ್ತವು ಒಂದು ದೃಢವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅರ್ಹವಾಗುವುದು.

೬ ಚಿತ್ತವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವ ಕ್ರಮ

ಚಿತ್ತವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಮೂರು ವಿಧ :- ಪೂರಕ, ಲಂಘಕ, ಮತ್ತು ರೇಚಕ ಎಂದು. ನಾಸಿಕಾ ಪುಟಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಣವಾಯುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದನ್ನು ಕೋಶದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಲಂಘಕ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪುನಃ ಅದನ್ನು ಹೊರಗೆ ಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ರೇಚಕ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಒಂದು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಡಬಹುದು. ಪ್ರಾಣವಾಯುವನ್ನು ಜಯಿಸುವುದರಿಂದ ಚಿತ್ತಜಯವಾಗುವುದು, ಪ್ರಾಣವಾಯುವನ್ನು

ಮಾಡಲು ಕಾರ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೇ ತನ್ನ ಮೂಲಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವು ಕಾರಣವುಳ್ಳದ್ದು, ಪುನಃ ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ತಿರೀಕಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು, ಅವ್ಯಾಕಳ, ಬದಲಾವಣೆಯುಳ್ಳದ್ದು, ಅನೇಕ, ತನ್ನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ಮತ್ತು ಅವಯವವುಳ್ಳದ್ದು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಒಬ್ಬ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಾಜಾತವು ತನ್ನ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು; ಪುನಃ ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಲೀನವಾಗುವುದು. ಅದು ಪ್ರಪಂಚದ ಏಕದೇಶವಾದುದರಿಂದ ಅವ್ಯಾಕಳ; ಒಂದು ದೇಹದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಹಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯುಳ್ಳದ್ದು; ಪ್ರತಿ ಪುರುಷನಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾದುದು, ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಾದುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಅವಯವಗಳನ್ನುಳ್ಳದ್ದು. ಈ ಬಗೆಯಾದ ಕಾರ್ಯವಸ್ತುವೂ ಕಾರಣಹೀನವಾದ, ತಿರೀಕಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದದೆ, ಬದಲಾವಣೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಅನೇಕವಲ್ಲದೆ, ಪರಾಧೀನವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತು ಅವಯವದಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಇದೇ ಕಾರ್ಯಾಜಾತಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕಾರ್ಯಾಜಾತವಸ್ತುವು ವ್ಯಕ್ತ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಅವ್ಯಕ್ತ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಾದ ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತವಸ್ತುಗಳು ಕೆಲವು ಸಮಾನೋಪಗುಣವುಳ್ಳವು. ಇವೆರಡೂ ಸುಖ, ದುಃಖ, ಮೋಹಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವು. ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿಯೇ ಕಾರ್ಯವಸ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವವು. ಇವೆರಡೂ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುಗಳು. ಆತೀತಗಳೆಂದು ಮತ್ತೆ ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳವು. ಕಾರ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಇರುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಕಾರಣದ ಗುಣವೇ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಗುಣಗಳಿರುವವು. ಸುಖ, ದುಃಖ, ಮೋಹಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸತ್ಯ, ರೇಷು, ತಮಸ್ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಸತ್ಯಗುಣವು ಸುಖರೂಪವಾದುದು, ರೇಷುಗುಣವು ದುಃಖರೂಪವಾದುದು. ತಮೋಗುಣವು ಮೋಹರೂಪವಾದುದು. ಸತ್ಯಗುಣವು ಪ್ರಕಾಶವೆಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನುಳ್ಳದ್ದು. ರೇಷುಗುಣವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ತಮೋಗುಣವು ನಿಯಮನಮಾಡುವುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳೂ ಭಿನ್ನಪರಿಮಾಣಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವವು. ಸತ್ಯಗುಣವು ಇತರ ಎರಡು ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೀರುವುದಾದರೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಶಾಂತತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ರೇಷುಗುಣವು ಇತರ ಎರಡು ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೀರುವುದಾದರೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಸತ್ಯಗುಣದಿಂದ ವಸ್ತುವು ಲಭ್ಯವಾಗುವುದು; ರೇಷುಗುಣದಿಂದ ಚರಿಸುವುದು; ತಮೋಗುಣದಿಂದ ಅವರಣವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಗುಣಗಳ ಧರ್ಮಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವವು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಒಬ್ಬಳೇ ಸ್ತ್ರೀಯು ರೂಪ

ಯಾವನ್ನೆ, ಕುಲ, ಶೀಲ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತಳಾಗ ತನ್ನ ಯಜಮಾನನನ್ನು ಸುಖಪಡಿಸುವಳು. ಅವಳೇ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಳು. ಅವಳೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮೋಹವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಳು. ಅವಳಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ಯಗುಣದ ಭಾಗವು ಸುಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು; ರೇಷುಗುಣದ ಭಾಗವು ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು; ತಮೋಗುಣದ ಭಾಗವು ಮೋಹವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯು ಒಬ್ಬಳೇ ಸ್ತ್ರೀಯು ಗುಣತ್ರಯಗಳ ಕಾರ್ಯರೂಪವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ಗುಣತ್ರಯಾತ್ಮಕವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಅವ್ಯಕ್ತವು ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಾರಣಗುಣವೇ ಕಾರ್ಯವಾಗುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಕಾರ್ಯದ ಗುಣವೂ ಕಾರಣದ ಗುಣವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಯವು ಸುಖ, ದುಃಖ ಮತ್ತು ಮೋಹರೂಪ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕಾರಣವೂ ಸುಖ, ದುಃಖ ಮತ್ತು ಮೋಹಾತ್ಮಕವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಘಟ, ಮಳುಕು ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇಷ್ಟೇ ತಮ್ಮ ಕಾರಣಗಳಾದ ಮೃತ್ತಿಂಡ, ಹೇಮಕಿಂಡಗಳಿಂದ ಅವರ್ಥವಿಸುವವು. ಪುನಃ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತಿರೀಕ ಹಿತವಾಗಿ ಅವ್ಯಕ್ತಗಳಾಗುವವು. ಇದರಿಂದ ಕಾರಣವು ಅವ್ಯಕ್ತವಾದುದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು.

ಕಾರಣದ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. ತಲದಿಂದ ತೈಲವು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಹೊರತು ಮರಳಿನಿಂದಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ತಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೈಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬುದೇ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಕಾರ್ಯ. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವಾಗ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಕಾರಣದ ಶಕ್ತಿಯೇ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು.

ಈ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂಬ ಕಾರಣವು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದುದು. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ವ್ಯಾಪಕ. ಇದು ಪರಿಣಾಮಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು. ಅವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತ ಯಲ್ಲಿರುವಾಗಲೂ ಇದು ಸದ್ವಿಪರಿಣಾಮಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಸ್ವಭಾವವೇ ಕಾರಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸದ್ವಿಪರಿಣಾಮಉಪಾಧಿವಾಗಿ ಸತ್ಯಭಾಗವು ಸತ್ಯರೂಪವಾಗಿಯೂ, ರೇಷುಭಾಗವು ರೇಷುರೂಪವಾಗಿಯೂ, ತಮೋಭಾಗವು ತಮೋರೂಪವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವವು. ಸ್ವಪ್ನಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾದರೋ

ಧೈಯ ಎಂದರೆ ಭಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಎಂದರೆ ಸಂಶಯ ವಿಪರ್ಯಯ ರಹಿತವಾಗಿ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತೆ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಧೈಯಾತೀತ ಸಕಲವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಿರೋಧ ಇರುವುದು. ಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತವು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ— ಸವಿಕರ್ತ, ಸವಿಚಾರ, ಸಾಧನದ ಮತ್ತು ಸಾಸ್ತಿತೆ ಎಂದು.

ಸವಿಕರ್ತ—ಭಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಷಯಾಂತರದ ಪರಿಹಾರಮೂಲಕ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪುನಃಪುನಃ ನಿವೇಶನ ಮಾಡುವುದು. ಭಾವ್ಯ ಎರಡು ವಿಧ—೧. ಈಶ್ವರ, ಮತ್ತು ೨. ಇನ್ನೆಲ್ಲೆ. ದು ತತ್ತ್ವಗಳು. ತತ್ತ್ವಗಳು ಎರಡು ವಿಧ—೧. ಜಡ, ಮತ್ತು ೨. ಅಜಡ. ಜಡ ಎಂದರೆ ಇವುಗಳೆಲ್ಲಾ ತತ್ತ್ವಗಳು. ಅಜಡ ಎಂದರೆ ಪುರುಷ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ಸದ್ವಿಲಾಸದ ಮಹಾಭೂತ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇದು ಮೊದಲು, ಇದು ಅಮೇಲೆ ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ, ಇದು ಶಬ್ದ, ಇದು ಅರ್ಥ ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖದಿಂದ ಭಾವನಾ ಬರುವುದೋ ಅದು ಸವಿಕರ್ತ ಎಂಬ ಸಮಾಧಿ. ಮೊದಲು ಮತ್ತು ಕೊನೆ ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನವಿಲ್ಲದ ಇದು ಶಬ್ದ, ಇದು ಅರ್ಥ ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲದ ಭಾವನಾ ನಿರ್ವಿಕರ್ತ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಸವಿಚಾರ—ಅಷ್ಟಮಾತ್ರ ಅಂತಃಕರಣ ಎಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿಷಯವನ್ನು ಅನಲಂಛಿಸಿ ಅದರ ದೇಶ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಸಹಿತ ಉಂಟಾದ ಭಾವನಾಕ್ಕೆ ಸವಿಚಾರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ದೇಶಕಾಲಧರ್ಮಗಳ ಅವಭಾವವಿಲ್ಲದೆ ಧರ್ಮ ಮಾತ್ರ ಅವಭಾವವುಳ್ಳ ಭಾವನಾ ನಿರ್ವಿಚಾರ.

ಸಾಧನ—ಯಾವಾಗ ಬಹು ಸ್ವಲ್ಪ ರಚನಾ ಮತ್ತು ತಮಸ್ ಇವುಗಳ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅಂತಃಕರಣದ ಸತ್ವವು ಭಾವ್ಯವಾಗುವುದೋ ಆಗ ಚಿತ್ಕೃತಿಯ ಸುಖಪ್ರಕಾಶ ಮಯವಾದ ಸತ್ವವು ಭಾವ್ಯವಾಗಿ ಅದರ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಸಾಧನದ ಸಮಾಧಿ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ಸಾಸ್ತಿತೆ—ಅನಂತರ ರಚನಾ ಮತ್ತು ತಮಸ್ ಇವುಗಳಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಸಂಬಂಧಪಡದದ್ದು ಸತ್ವವಾದ ಸತ್ವವನ್ನು ಆಲಂಬನವಾದಿಕೊಂಡು ಯಾವ ಭಾವನಾ ಉಂಟಾಗುವುದೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾದ ಸತ್ವಕ್ಕೆ ತಿರೋಧಾನ (ವೈಗ್ರಾವ) ಉಂಟಾದರೆ ಚಿತ್ಕೃತಿಯು ಉದ್ದೇಶಪಡುವುದು. ಆಗ ಕೇವಲ ಸತ್ವಾ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿರುವುದು. ಇದು ಸಾಸ್ತಿತ ಸಮಾಧಿ.

ಈ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತದಲ್ಲಿ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ವಿಧದ ತ್ಯಾಗವಿರುವುದು.

ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ ಸಮಾಧಿಯು ಎರಡು ವಿಧ—೧. ಭವಪ್ರತ್ಯಯ ಮತ್ತು ೨. ಉಪಾಯಪ್ರತ್ಯಯ ಎಂದು.

ಭವಪ್ರತ್ಯಯ—ಇದು ಯಾರಿಗೆ ವಿನೇಶಪ್ರಾಪ್ತಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅವನಿಗೆ ಆಗುವ

ಚಿತ್ತಲಯ. ಇದು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವರಿಗೆ ಹೇಯ. ಈ ಲಯವುಳ್ಳವನು ಪುನಃ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವುವನು. ಈ ಲಯವು ನಿಶ್ಚಿಗ್ಗೆ ಸದೃಶ.

ಉಪಾಯಪ್ರತ್ಯಯ—ಇದು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನಿಗೆ ಉಪಾದೇಯ. ಪುರುಷನಲ್ಲಿರುವ ಸಾತ್ವಿಕವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ವೀರ್ಯ ಮತ್ತು ಉತ್ಸಾಹ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಅದರಿಂದ ಯಮನಿಯಮ ಮುಂಚಾದುವುಗಳ ಮೂಲಕ ಧ್ಯಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅದರಿಂದ ಸಮಾಧಿ. ಅದರಿಂದ ಪುರುಷನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಸಾಧನವಾದ ಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವೈರಾಗ್ಯದ ಮೂಲಕ ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಮುನುಷ್ಯರಿಗಾದ ಯೋಗಿಗಳಿಗಾಗುವ ಸಾಧನ. ಇದರಿಂದ ಯೋಗಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪೂರ್ವವಾದುದು ಉತ್ತರೋತ್ತರಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಅಂಗ. ಅಂಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯೋಗಿ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವರ್ಥಕರ. ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಯಥಾಕ್ರಮವಾಗಿ ಆಚರಿತವಾದ ಯೋಗವು ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನವಾಗುವುದು.

೯ ಕೈವಲ್ಯ

ಕೈವಲ್ಯವೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ. ಅದೇ ಮೋಕ್ಷ. ಪುರುಷನಿಗೆ ಭೋಗಾವ ನರ್ಗಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಕೈವಲ್ಯವಾದ ಬುದ್ಧಿ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ಪರವೈರಾಗ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದಿ, ಮನಸ್ಸು ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದಿ, ಅಹಂಕಾರವು (ಅಸ್ಮಿಕಾ) ಮಹತ್ವದಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದಿ, ಆ ಮಹತ್ವ ತತ್ತ್ವವು ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದಿದರೆ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಕೈವಲ್ಯ ಉಂಟಾಗಿ ಅದು ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಉಪಚರಿತವಾಗುವುದು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಿತಿತ್ವ ಎಂದರೆ ಚಿತ್ ಸ್ವಭಾವವಾದ ಪುರುಷನು ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರದಿಂದ ಇರುವನು. ಅವನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಆತ್ಮತೀತವಿರೋಗವಿರುವುದು.

ಪುರುಷನು ಯಾವಾಗಲೂ ಶುದ್ಧ, ಅಸಂಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶ. ಅವನ ಈ ಸ್ವರೂಪಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ಕೈವಲ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಸಂಸಾರದಿತಿಗೂ ಮೋಕ್ಷದಿತಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವಿದು:—ಸಂಸಾರದಿತಿಯಲ್ಲಿ ತಾಮ ಕಶ್ಯ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃ ಎಂದು ಅನುಸಂಧಾನವುಳ್ಳವನೇ ಆತ್ಮಾ. ಈ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖರೂಪವಾದ ಬಂಧವಿರುವುದು. ಮೋಕ್ಷ ದಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಗ್ರಾಹ್ಯ, ಇದು ಗ್ರಾಹಕ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲ. ಆಗ ಚೈತನ್ಯ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಆ ಚೈತನ್ಯವು ಚಿತಿ ಮಾತ್ರ, ಅದು ತಾನು ಎಂಬ ಸಂವೇದನೆಯ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಚಿತಿಯಿಂದ ವಸ್ತು ಗೃಹೀತವಾದಾಗ 'ಇದು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ 'ನಾನು' ಎಂಬ

ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹೀತವಾಗುವುದು. ಈ ಎರಡು ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಚಿಂತೆಯು ಏಕಕಾಲ ದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದು ಎಂಬುದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ. ಈ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಗುಣಗಳ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಸತ್ಯ ವೇದರೂಪದ ಗುಣಗಳು ನೋಡಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದು ವಿರಾಮವೊಂದಿರು ವುದರಿಂದ ಆ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಚಿಂತಾತ್ಮಕ ಇರುವುದು. ಈ ದಿಶೆಯೇ ಯುಕ್ತ.

ಸಂಸಾರದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಅನುಸಂಧಾತ್ಮಕವಿರು ವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವಿವೇಕಶಾಸ್ತ್ರಿಯೇ ಮೂಲ. ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಯೊಂದಿಗೆ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಭೋಗ್ಯರೂಪವಾದ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗು ವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪುರುಷನ ಭೋಗಾಪವರ್ಗಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಕೃತಿ ಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಆಗ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಚಿತ್ವಾಭಿಯಾಸಮರ್ಪಣಾಮರ್ಪಣ ಎಂಬ ಅಧಿಷ್ಠಾತ್ಮಕತ್ವ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಆದ ರಿಂದ ಮಹತ್ ಎಂದು ಬುದ್ಧಿ ತಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳ ಅಧ್ಯವಸಾಯ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಆದರಿಂದ ಅನುಸಂಧಾನ ಪೂರ್ವಕವಾದ ಸಮಸ್ತವ್ಯವಹಾರವೂ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಸಂಸಾರ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವ ಮುಂತಾದುದು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲ. ಸಂಸಾರರೂಪವಾದ ಅವು ವಿವೇಕಶಾಸ್ತ್ರಿಯಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುವು. ಇದೇ ಮೋಕ್ಷ ದಿಶೆ. ಆ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಚಿತ್ಸ್ಮರೂಪನಾಗಿರುವನು. ಇದೇ ಕೈವಲ್ಯ. ಆತ್ಮನು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವನು ಎಂಬುದೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಯೋಗದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತ್ಮಕ ಶಾಸ್ತ್ರ

ಪುರಾತನ ಗ್ರೀಕರ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತ್ಮಕ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಿಸ್ಟಿಸಿಂ (Mysticism) ಎಂಬ ವಾದವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಇದು ತಪಸ್ಸು ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಭಾವನೆಗಳ ನಿಯಮಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಜೀವನವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇತರಾಸಾಧಾರಣ ವಾದ ಅನುಭವ ಇರುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ವಾದ. ಈ ಅನುಭವವು ಇತರ ಅನುಭವಗಳಂತಲ್ಲ. ಆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃತ್ವ ಜ್ಞೇಯಗಳ ಭೇದಭಾವ ಅನುಸಂಧಾನ ದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಧಕನು ಜ್ಞೇಯನಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿರುವನು. ಇದೇ ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಸ್ವರೂಪ ಎಂಬುದು ಈ ವಾದದ ಭಾವ. ಪುರಾತನ ಪೈಥಾಗರಸ್ (Pythagoras) (ಪ್ಲೊಟಿನಸ್ (plotinus) ಮುಂತಾದವರು, ಆಧುನಿಕ ಜೇಮ್ಸ್ (James) ಮುಂತಾದವರು ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕರು.

ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತನಮಾದಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಗಿಯು ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿರುವುದು. ಅದೇ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪ. ಆತ್ಮಂತಿಕ ಯಜುಃಪ್ರವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವೇ ಅದರ ಫಲ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೩

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನಗಳು

(ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಒಂದಾದರೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕನುಗುಣ ದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿ ಎರಡು ದರ್ಶನಗಳಾದುವು-ಶ್ವಾಭಾಕರ ಮತ್ತು ಶಾಮರೂಪ ಎಂಬ)

೧ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಜೈಮಿನಿಯ ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧಾರ. ಇವು ವೇದವಂಚಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸುವುವು. ಇವು ಪವಿತ್ರವಾದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನುಳ್ಳವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಪ್ರಮಾಣ ಗಳನ್ನೂ, ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಸಕ್ತರಾದವರಿಗೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಂಚೆಯೇ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಯೋಗ ಸೂತ್ರಗಳು ಇದ್ದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಇವೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಇವು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರಬಹುದು. ಶಬರನ್ಯಾಯಿಯು ಈ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಈತನು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೧ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದನು. ಈತನಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲೇ ಬೃಹಸ್ಪತಿ, ಭಾವದಾಸ, ಹರಿ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ ಎಂಬವರು ಜೈಮಿನಿಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೆಂದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಿಕ್ಕಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಶಬರಭಾಷ್ಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಾಚುರ್ಯವನ್ನು ತಂದವನು ಕುಮಾರಿಲ. ಇವನೇ ವೈದಿಕಮತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಬರಿಷ್ಠನಾದ ಆಚಾರ್ಯ. ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇವನಿಂದಲೇ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸ್ಥಿರಪಟ್ಟಿತು. ಇವನು ಜೈಮಿನಿಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯಗಳಿಗೆ ಮೂರು ಭಾಗವುಳ್ಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ತೋರಣಾರ್ಥಕ, ಎರಡನೆಯದು ತಂತ್ರವಾರ್ತಕ, ಮೂರನೆಯದು ಟಿಪ್ಪಣಿಕಾ. ಕುಮಾರಿಲನ ಕಾಲವು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೭ ನೆಯ ಶತಮಾನ. ಮಂಡನಮುಕ್ತನು ಕುಮಾರಿಲನ ಮಠಾನುಯಾಯಿ. ಇವನು ವಿಧಿವೇಳೆ ಮತ್ತು ವೀಮಾಂಸಾನುಕ್ರಮಣಿಕಾ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ವಾಚಸ್ಪತಿಯು

ನ್ಯಾಯಕೇಶವಾ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಧಿವಿವೇಕವನ್ನೇ ವಿವರಿಸಿರುವನು. ಸುಚಂಪ ಮಿಶ್ರನು ತ್ರಿಭಿರವಾರ್ತಾಕಾಶ್ಯ ಪ್ರಕಾಶಿಕಾ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಸೋಮೇಶ್ವರಭಟ್ಟನು ತಂತ್ರವಾರ್ತಾಕಾಶ್ಯ ನ್ಯಾಯಬೋಧಾ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ವಾರ್ತಾಸಾರಥಿಮಿಶ್ರನು ನ್ಯಾಯರತ್ನಾಕರ ಎಂಬ ತ್ರಿಭಿರವಾರ್ತಾಕಾಶ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರದೀಪಿಕಾ ಮತ್ತು ತಂತ್ರದೀಪಿಕಾ ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿರುವನು. ವೆಂಕಟದತ್ತೇಶ್ವರನು ವಾರ್ತಾಕಾಶ್ಯರಣ ಎಂಬ ಟಿಪ್ಪಣಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು.

ಪ್ರಭಾಕರನು ಶಬರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬೃಹತೀ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಶಬರಭಾಷ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಕುಮಾರಿಲನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಶಬರಮತವನ್ನು ಬಿಡುವನು. ಶಾಲಿಕಾಣಾಭನು ಬೃಹತೀಗೆ 'ರಜ್ಮನಾಲಾ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಕರಣಪಂಚಿಕಾ ಎಂಬುದು ಇವನ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥ. ಶಬರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಇವನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಪಂಡಿತ್ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವನು. ಭಾವನಾಭನು ನ್ಯಾಯವಿವೇಕ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವನು. ಮಾಧವನು ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನವನ್ನೇ ಜೈಮಿನಿ ನ್ಯಾಯಮಾಲಾಶ್ವರ ಎಂಬ ತ್ರಿಭಿರವಾರ್ತಾಕಾಶ್ಯದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವನು. ಅಪರೇಶನು ಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವನು. ಇದನ್ನು ಅಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಲಾಗಾಕ್ಷೀಭಾಸ್ಕರನು ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಖಂಡೇಶನು ಭಾಟ್ಟದೀಪಿಕಾ ಎಂಬ ಯುಕ್ತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ, ಮೀಮಾಂಸಾಕೌಸ್ತುಭ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ರಚಿಸಿರುವನು. ನಾರಾಯಣನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಮಾನಮೇಯೋದಯ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಕುಮಾರಿಲ ಮೀಮಾಂಸಾನನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದು.

೨. ಪ್ರಾಭಾಕರ ಕೌಮಾರಿಲ ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನಗಳಿಗೆ

ಸಮ್ಯಕ್ತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಮೀಮಾಂಸಕರೊಬ್ಬರೂ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮರ್ಗಗಳು ವೇದಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಲಿರುವುದೋ, ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪುರುಷನ ದೋಷಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಾರಣ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಅವರು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದೆಂದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡುವರು. ನಾನು ಇದುವರೆಗೆ ನೈಯಾಯಿಕರು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಅದರ ಕರಣದ ಗುಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಪರತಂತ್ರವಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದೆಂದೂ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವುದನ್ನು

ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಈ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವು ನೈಯಾಯಿಕರ ಪಕ್ಷವು ಹೇಗೆ ಆಯುಕ್ತ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಸಿಸುವುದು.

೩. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಚಾರ

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಜ್ಞಾಪ್ತಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುವು:—ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ವಿಷಯವು ಹೇಗಿರುವುದೋ ಅದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಯೇ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಯೇ ಇರಬಹುದು. ಇದನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ. ಈ ವಿಚಾರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವವು. ೧. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಹಾಯ ಇಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಃ ತಿಳಿದುಬರುವುವು; ಅಥವಾ ೨. ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವುವು; ಅಥವಾ ೩. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಗೋಚರವಾಗಬಹುದು; ಅಥವಾ ೪. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಗೋಚರಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತಗಳಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪರಿಕ್ಷಿಸೋಣ:—

೧. 'ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳೆರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುವು' ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಪವು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಲನಲ್ಲದೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿಬಿಡಲಾಗುವುದು. ಪುರುಷನು ಕುತ್ಸಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ರಣತವೆಂದು ಪ್ರಮುಖ ಆರಣವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದೋ, ಹೊಂದದೆ ನಿಮುಖನಾಗುವುದೋ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಮೊದಲನೆಯ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರಜತ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸ್ಥಲವಾಗಿ ಬಿಡಲಾಗಿದ್ದಿತು. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವು ಅವನಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲದೆ ರಜತವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಅವನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರವೇ ಮೂರನೆಯ ವಿಕಲ್ಪವಾದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ. ಅಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದೋಷ ಬರುವುದು ಇಂದ್ರಿಯದೋಷ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ. ಆದರೆ ನಿಶ್ಚಯವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಫಲವಾಗುವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ 'ನನಗೆ ಹಿಂದೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ. ಹೀಗಿರಲು ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಗೋಚರವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಆಯುಕ್ತ.

೨. 'ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳೆರಡೂ ಪರಕಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುವು' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೋ ಅಪ್ರಮಾಣವೋ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಬೇಕು. ಒಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅದು ದುಷ್ಟವಾದ್ದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ದುಷ್ಟವಲ್ಲದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಎರಡು ಕಲ್ಪಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳೆರಡರಿಂದಲೂ ರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಅದರಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು. ಅವು ದುಷ್ಟವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವೂ ಪರಾಜೇಶ್ವರಿಯೆಂದಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು ಪರಾಜೇಶ್ವರಿಯೆಂದುಂಟಾಗುವುದು' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದರ ನಿರ್ವಾಹವು ಕಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಮೊದಲು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಯಾವುದೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ. ಇದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಕಾರಣದಲ್ಲಿರುವ ಗುಣವಾಗಬಹುದು; ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಬಹುದು; ಅಥವಾ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದು. ಸಂವಾದಿಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಸಜ್ಜಾತೀಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಭವ. ಒಂದೇ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಜ್ಜಾತೀಯ ಎನಿಸುವುವು. ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಗುಣಗಳು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾದ ಕಲ್ಪನೆ. ಜ್ಞಾನಕಾರಣವು ದುಷ್ಟವಲ್ಲ; ಅದರಿಂದಲೇ ಗುಣಸ್ವಭಾವವು ಹುಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯ. ಹೀಗೆ ಗುಣವು ಕಾರಣಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗುವುದರಿಂದ ಅದು ಬೇರೆ, ಕಾರಣ ಬೇರೆ ಎಂಬುದು ಕಷ್ಟ. ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದರೆ ಅದು ಗುಣದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದಂತೆಯೇ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಕಾರಣದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಪ್ರಮಿತದಿಂದಲೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಒಂದುವೇಳೆ ಕಾರಣ ಬೇರೆ, ಗುಣ ಬೇರೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ, ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಕಾರಣದ ಗುಣಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದ ಅನಂತರ ಪುರುಷನು ಇದು ಗುಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದೆಂದು ನಂಬಿಗೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಗುಣದ ವಿಚಾರವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೇ ವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಿ, ಪುರುಷನು ಅದಕ್ಕೆ ಸುಸಾರವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವಭಾವವಾದ ಬಳಿಕ ಅದು ಗುಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು; ಅದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಭಾವವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಪ್ರಕೃತವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು

ಆಗಬೇಕಾದುದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೋಸ್ಕರ. ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವಭಾವವಾದಮೇಲೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದರಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಒಂದು ವೇಳೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯವು ಪುರುಷನಿಗೆ ಕಾರಣದ ಗುಣದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಬಹುದು. ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಿನಂತರ ಪುನಃ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಏನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

'ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾತು ತ್ರೇನ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಬಹುದು; ಅಥವಾ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರದಿದ್ದರೆ ಅಷ್ಟುನಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯ ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಬಹುಕಾಲವಾದಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞರಲ್ಲದ ನಮಗೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಂತೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಆಗಲಾರದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ಅಸಂಭಾವಿಕ.

'ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು' ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಕಲ್ಪವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಮೊದಲು ಸಂವಾದ ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕು. ಒಂದು ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಬಳಿಕ ಪುನಃ ಹುಟ್ಟುವ ಅದೇ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನವು ಸಂವಾದವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ 'ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯ' ಎಂದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಅದನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಂಬಿ, ಅದರ ಸಂವಾದ ಇರುವುದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಪರ್ಯಂತ ಹೋಗದೆ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಂಬುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೇನು? ಹೀಗೆ ಸಂವಾದವು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾರದು.

ಅಥವಾ 'ಪರಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾದನಂತರ ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸಿದರೆ, ಈ ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ತಾನು

ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬುದ್ದೇಕು. ಇದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಅಧೀನ, ಅದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಅಧೀನವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನವಶ್ಯಕ. ಅವಕಾಶವಿರುವುದು; ಮತ್ತು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಆಗಲಾರದು. ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಾಧೆವೂ ಇಲ್ಲ. 'ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪದಾರ್ಥದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗಳು ಪುರುಷನ ಸುಖವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು. ಸುಖದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾರಣ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬಾಯಾರಿಕೆಯುಳ್ಳ ಮುಷ್ಕಮು ನೋಡಿದರೆ, ನೋಡಿ ಅದನ್ನು ಕುಡಿದು ತೃಪ್ತಿ ಹೊಂದುವನು. ಈ ಸುಖವಸ್ಥೆ ಮುಳುವಿನ ಬಳಿಕ, ಸುಖವರ್ಯಂತೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ ನೀರಿನ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಂಬುವನು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಛಾಂತಿಜ್ಞಾನವೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಹುದು.

ಜಾಗ್ರದವನಿಗೆ ಯಲ್ಲಿ ಜಲಪಾನಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳ ಪುರುಷನು, ಜಲಪಾನಮಾಡದೆ, ನಿರ್ದಮಾಡಿ, ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಜಲಪಾನ ಮಾಡಿದಂತೆ ಕಂಡು, ಅದರಿಂದ ಆಗುವ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು. ಅನಂತರ, ತನಗೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಲ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಸುಖಪರ್ಯಂತವಾಗಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಸ್ವಪ್ನದ ಜಲಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದು ಅನುಭವವಿರುವುದು. ಸ್ವಪ್ನದಿಂದ ಎಚ್ಚಿತ್ತಮೇರೆ, ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ವದಂತೆ ಜಲಪಾನಾಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಜಲಪಾನಮಾಡಿದನೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಯೋಗದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ಭಾತುವರ್ಚನೆ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವಾದುದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಾದ ಸಂಭೋಗದಲ್ಲಿನ ಅನುಭವವು ಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಲಾರದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಭಾತುವರ್ಚನವು ಪಿತ್ತ ಮೊದಲಾದ ಶರೀರವಿಶ್ವತಿಯೆಂಬಂಟಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ನದ ಪ್ರೀತಿಯೋಗವು ನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಆಗುವುದು; ಹಾಗೆಲ್ಲ ದಿವ್ಯ ಅದು ಎಂದಿಗೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೩. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು ಪರತಂತ್ರ ಎಂದು ಇನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧನಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು, 'ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಎರಡು ವಿಧ, ಮೊದಲನೆಯ

ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದು. ದೈಕವು ಬೀಜದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಮೊದಲು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸ್ಥಾನವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತುವನು. ಅನಂತರ ಬೀಜದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಸ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ ಬೀಜವು ಸಮರ್ಥವಾದುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವನು. ಇದೇ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾದನಂತರ ಅದೇ ಬೀಜಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಬೊಟ್ಟು ಜಮೀನಿಗೆ ಹಾಕುವನು. ಇದೇ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸಫಲವಾಗುವುದೆಂಬ ದಾರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ, ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅನಂತರ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ, ಎರಡನೆಯದೇ ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಉಂಟೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು' ಎಂದು.

ಈ ವಿಚಾರವು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಬೀಜ ಹಾಕುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿನೋ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವಿಚಾರವು ಅಂತಹುದಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಆಗುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಕಾರಣವು ನಿರ್ದೋಷ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲಾದರೂ ಆಗಬಹುದು; ಅಥವಾ ಅದರ ಕಾರ್ಯವು ಸಫಲ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲಾದರೂ ಆಗಬಹುದು. ಕಾರಣವು ನಿರ್ದೋಷ ಎಂದು ಜ್ಞಾನೋಕ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೊದಲೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಅದು ಸಫಲಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಬೇಕಾದುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಯಾವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೪. 'ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬುದ್ದೇಕೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಕಾರಣದೋಷಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ, ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದೆಂದೂ, ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾಪ್ತಿಯು ಪರತಂತ್ರವೆಂದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುವು. ಅದರಿಂದ, ಮೊದಲೇ ಪರಿಚಿತವಾದ ನಾಲ್ಕು ವಿಶ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಗೋಚರವಾಗುವುದು ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ವಿಶ್ವವೇ ಉತ್ತಮ ಪಕ್ಷ. ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಳ್ಳದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ

ನಿಯಮ. ಸಾಮಾನ್ಯವಿಧಾನವು ಎಂದರೆ ಅಪವಾದ ಅಥವಾ ವಿಧಾಯಿಕಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ತಲೆದೋರಿದಾಗ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಬರುವುದು. ಅದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು.

ಜ್ಞಾನಕರಣಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಕರಣವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಇದೂ ಸಾಮಾನ್ಯವು. ಬಾಧಕ ತೋರಿದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವಂತೆ ಅದರ ಕರಣವೂ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಸಾಧನ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಾಧಕ ಮತ್ತು ದೋಷಗಳ ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾನಕರಣಗಳ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಕಾರಣ. ನಿಶ್ಚಿತ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆ ಜ್ಞಾನಕರಣಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಂದೇಹ ಉದ್ಭವವಾಗುವುದು.

೪ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಚಾರದ ಉಪಯೋಗ

‘ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು’ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಿದ್ಧವಾದ ಅನಂತರ, ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ, ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ವಕ್ರವಿಧದಿಂದ. ವಕ್ರವು ಎಂದರೆ ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ವೇದವು ಅಪಾರುಷೇಯವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ವಕ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಂದೇಹವು ಉದ್ಭವವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದು.

ಭಾಗ ೧

ಪ್ರಾಧಿಕರಣದ ಸಂಸ್ಥೆ

೧ ಪ್ರಾಧಿಕರಣದ ಸಂಸ್ಥೆ

ಪ್ರಾಧಿಕರಣ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದೊಪ್ಪಿ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಗಳು ಅಪಾರುಷೇಯವಾದ ವೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುವು ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವ ಅಸತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳಾದ ಬಾದ್ವರನ್ನೂ ಜ್ಞಾನವೇ ತಾನು ಹೊರಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವ ಅತ್ಯುಚ್ಛಾತವಾದಿಗಳಾದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿ

ಗಳನ್ನೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಆ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತವಾದಿಗಳಾದ ತಾರ್ಕಿಕರನ್ನೂ ದೂರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ಇವರು ಸರ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವರು.

ಇವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ, ಅಗಮ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಐದು. ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂಬುದಾದ ಪ್ರತಿ ಜ್ಞಾನವೂ ತನ್ನದೂ, ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನೂ, ತನ್ನಗೆ ಅಶ್ರಯವಾದ ಅತ್ಯಂತವೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವನು. ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಮೇಯಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದರಿಂದ ವ್ಯತಿರಿಚವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣವು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೋಧಿಸುವುದು. ಶಬ್ದ ಎಂದರೆ ವೇದ ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರ. ವೇದವು ಅಪಾರುಷೇಯ. ವೇದದಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಅರ್ಥವು ಧರ್ಮಾರ್ಥಮೂಲವಾದುದು. ಉಪಮಾನವು ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ವಾಹಕ್ಕಾಗಿ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು.

ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಕೇಷ, ಸಮವಾಯು, ಶಕ್ತಿ, ಸಂಖ್ಯಾ ಮತ್ತು ಸಾದೃಶ್ಯ ಎಂದು ಒಂಬತ್ತು.

೨ ಪ್ರಾಧಿಕರಣದ ಸಂಸ್ಥೆ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರ

ಭಾಗ I

(೧) ಪ್ರಮಾ

‘ಪ್ರಮಾ’ ಎಂದರೆ ಅನುಭೂತಿ. ಅನುಭೂತಿ ಎಂದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ. ಕೇವಲ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ‘ಸ್ಪಷ್ಟತೆ’ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಂಸ್ಕಾರವು ಪೂರ್ವಾನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಧಾರಾವಾಹಿಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಕ್ಷಣಗಳ ಜ್ಞಾನಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿರ್ವಹದಿಂದಿರುವ ಜ್ಞಾನಗಳು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿರ್ವಹಗಳೆರಡೂ ಕಾರಣ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯು ಪೂರ್ವಾನುಭವವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕಾರಣ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

(೨) ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪ

ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಯಥಾರ್ಥ; ಎಂದರೆ, ಅದು ವಸ್ತುವಿರುವಂತೆ ಅವಸ್ಥೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ‘ಶುಕ್ತಿರಜತ’

ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನಗಳು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದರ್ಶನಕಾರರು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

(೩) ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ

i 'ಬಾಧ' ಎಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನ

ಬಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥವಾದುದೆಂದು ಮತಾಂತರದವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪರಿಶ್ಲೇಷದ ಬಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಾಧ್ಯ ಎಂದರೆ ಬಾಧನನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಬಾಧ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಸರ್ವಥಾ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಬಾಧ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ನಾಶ ಎಂದಲ್ಲ. ನಾಶಹೊಂದುವುದು ಬಾಧಿತಜ್ಞಾನದ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣ ಜ್ಞಾನವೂ ನಾಶಹೊಂದುವುದು. ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತ ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ವಿರೋಧ ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಾನಂತರ ವಿರೋಧವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಬರಬಹುದು. ಬಾಧಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತಜ್ಞಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತಜ್ಞಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ನಾಶವಾದ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ನಾಶವಾದ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ನಾಶವಾಗುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಅಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ನಾಶವಾಗಿದೇ ಇದ್ದು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣಾನುಭವದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಬಾಧ ಎಂದರೆ ಬಾಧಿತಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಷಯದ ನಾಶ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಅಯುಕ್ತ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧಭಾಷಣ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾನವಾಯಿತೋ ಅದು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವಾದರೂ, ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾದರೂ, ಈ ವಿಧವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಬರಬಹುದು. ಈಗ ನಾವು 'ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಭಟವಿದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಕಾಲಾನಂತರ ಭಟವು ನಾಶಹೊಂದಿದಮೇಲೆ 'ಭಟವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ 'ಭಟವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು 'ಭಟವಿದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಮಾತ್ರ ತಪ್ಪು. ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶುಕ್ರರಚಕ ಜ್ಞಾನಾನಂತರ, ರಚಕವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅನಂತರವೇ ಅದು ರಚಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನಿಂತ ಮುಂತೆ

ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಅಸಂಗತ. ಅಥವಾ ಬಾಧಕ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಸ್ವೀಕಾರಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ತಪ್ಪು. ಪದಾರ್ಥವು ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವೆಂದಾಗಲೀ, ತ್ಯಾಗಾರ್ಹವೆಂದಾಗಲೀ ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಆ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿರುವ ವಿಶ್ವಾಸಾವಿಶ್ವಾಸಗಳು ಕಾರಣಗಳೇ ಹೊರತು ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ 'ಬಾಧ' ಎಂಬುದನ್ನೇ ನಿರೂಪಣೆಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ii ಬಾಧಕವಿವಾಾದ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ

'ಬಾಧ' ಎಂಬುದೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದು ಒಂದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೆಂದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ? ಅಥವಾ ಭಿನ್ನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೆಂದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಒಂದೇ ವಿಷಯವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಬಾಧ ಎಂಬುದು ತಪ್ಪು. 'ಇದು ಭಟ; ಇದು ಭಟ' ಎಂದು ಧಾರೆಯಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಧಾರಾವಾಹಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ, ಅವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧ ಉಂಟಿರುವ ಹೇಳುವುದೂ ಭಿನ್ನ ವಿಷಯಗಳಾದ ಸ್ತಂಭ, ಕುಂಭ ಇವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಬಲಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಉತ್ತರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಾಸ್ಯಾಸ್ಪದ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಧಾರೆಯು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ, ಬಾಧಿತ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಾಧಿತವಲ್ಲದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನದ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಇತರ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತವಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

iii 'ಜ್ಞಾನ ಅಯಥಾರ್ಥ' ಎಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನ

'ಶುಕ್ರರಚಕ' ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನಗಳು ಅಯಥಾರ್ಥಗಳೆಂದೊಪ್ಪಿದರೂ ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವುದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವುದು ಬಹು ಶಕ್ಯ. ಇಂದ್ರಿಯವು ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಏಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ದೋಷಸಹಿತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ದೋಷಸಹಿತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಕುಂಠಿತವಾಗುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ, ಅದು ವಿಜಾತೀಯವಾದುದು ತಪ್ಪೆಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು

ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಬೀಜವು ತನ್ನ ಅಂಕುರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದೆ ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಕುರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಗತ. ಅದುವರಿಂದ, ಇಂದ್ರಿಯವು ನಿರ್ದೋಷವಾದರೆ, ಅದು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು; ಸರೋಜವಾದರೆ, ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಅದು ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಹೀಗೆ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದುವರಿಂದ ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು.

೪ ಅಖ್ಯಾತಿನಾದ

(೧) ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ

ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಚನೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದುದಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದನಂತರ 'ಇದು ರಚನೆ' ಎಂದು ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿಗಿರುವುದು. 'ಇದು' ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾತ್ಮಕ. 'ರಚನೆ' ಎಂಬುದು ಸ್ವರೂಪಾತ್ಮಕ. 'ಇದು' ಎಂಬುದು ಥಳಥಳಗುಟ್ಟುವ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ; 'ರಚನೆ' ಎಂಬುದು ಥಳಥಳಗುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುವಿನ ದರ್ಶನದಿಂದ ಉದ್ಭವವಾದ ರಚನದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ರಚನಸ್ವರೂಪ. ಥಳಥಳಗುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುವಿನ ದರ್ಶನದಿಂದ ರಚನದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಉದ್ಭವವಾಗಲು 'ಇದು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿನಂತೆಯೇ ರಚನವೂ ಥಳಥಳಗುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬ ಸಾದೃಶ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ. ಅಲ್ಲದೆ 'ಇದು ರಚನೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ರಚನಾನುಭವವುಳ್ಳ ಪುರುಷನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ರಚನದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಪುರುಷನಿಗಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ರಚನಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅದರ 'ಇದು ರಚನೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚನಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪರೂಪವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ದೋಷವೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾಗಿ ತೋರುವುದಕ್ಕೆ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ' ಎಂದು ಹೇಳಲು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ 'ಇದು' ಎಂಬುದೂ, 'ರಚನೆ' ಎಂಬುದೂ ಭಿನ್ನಾಕಾರಗಳಾದ ಭಿನ್ನ ಜ್ಞಾನಗಳಾದರೂ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಭೇದವು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡದಿರುವುದೇ 'ಇದು ರಚನೆ' ಎಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ನಾವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವ ಸ್ವಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವರು ಭೇದದ ಅಗ್ರಹಣ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಈ ವಾದವನ್ನು 'ಅಖ್ಯಾತಿನಾದ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಖ್ಯಾತಿ

ಎಂದರೆ ಗ್ರಹಣ. ಅಖ್ಯಾತಿ ಎಂದರೆ ಅಗ್ರಹಣ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಹಣ ಎಂದರೆ ಭೇದದ ಅಗ್ರಹಣ.

(೨) ಭ್ರಮ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇತರ ದರ್ಶನಕಾರರು 'ಭ್ರಮ' ಎಂಬ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾಣಾಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ', 'ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ' ಮತ್ತು 'ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿ' ಎಂಬ ಮೂರು ವಾದಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುವು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಭ್ರಮ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

೧ ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿನಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ

'ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ' ಎಂದರೆ ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಅಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ವಿಪರೀತ ಖ್ಯಾತಿಯೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ ಎಂಬುದೇ ಅಸಂಭಾವಿಕ. ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿ ಮಾಹಿತಿಬಹುದು. 'ವರ್ತಮಾನದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವ ರಚನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದರ್ಥ. 'ತನ್ನ ಆಕಾರವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ ಮತ್ತೊಂದು ವದಾರ್ಥದ ಆಕಾರವುಳ್ಳದಾಗಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು' ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥ. 'ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಅದರ ಸ್ವಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು' ಎಂಬುದು ಮೂರನೆಯ ಅರ್ಥ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಲಂಬನ. ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು ಮಾತ್ರ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು. ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಈ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳೂ ಭ್ರಮ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದುವುಗಳಲ್ಲ.

(೧) 'ವರ್ತಮಾನದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು' ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ:- ವರ್ತಮಾನದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬುದರಿಂದ 'ರಚನವು' ಅಸತ್ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತು. ಅದು ಇತರ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಈ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಸತ್ ಆದುದೆನ್ನಲು ಆ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ರಚನವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾದರೆ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಕೊಡುವ ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿಗೂ, ಅದರಿಂದ ಫಲವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಪರೀತ

‘ಜ್ಞಾತಿಗೂ ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ರಚನೆಯಾದ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದು ಹೇಳಲ್ಪಡುವುದೋ ಆ ದೇಶಕಾಲವು ಈ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ವರ್ತಮಾನಕಾಲವನ್ನೇ ಯಿಂದ ಅದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದೂ ‘ರಚನೆಯ ಇಲ್ಲ’ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ದೇಶ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿರುವ ರಚನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮೂಲಕ ಈಗ ಭ್ರಮಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರಿ ಬರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ತಪ್ಪು. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಅಸತ್ತ್ವದಾರ್ಥ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಸ್ಥಿತಿಯಾದುದೋ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದು. ಅದು ಅಸತ್ತ್ವದಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಂಯುಕ್ತ. ಸ್ಥಿತಿಯು ಅರ್ಥಮೂಲಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ; ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ಕಂಡುಬರುವುದು; ಅದುದರಿಂದ ರಚನೆಯ ದಿದ್ದರೂ ಸ್ಥಿತಿಯ ಇರಬಹುದೆಂದು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಕೆಳೆಯು ಭೂತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಆ ಅರ್ಥವು ವರ್ತಮಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಲಾರದು ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾರದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ, ವರ್ತಮಾನಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ ರಚನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಿವರೀತತ್ವಾತಿಯು ಅಸತ್ತ್ವಾತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

(ii) ‘ಶುಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಆಕಾರವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ, ರಚನಾಕಾರವುಳ್ಳದಾಗಿ ಕಾಣುವುದು’ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ:—ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ‘ಇದು ರಚನ’ ಎಂದು ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ‘ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶುಕ್ತಿಯಾದರೂ ರಚನಾಕಾರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ’ ಎಂದಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ, ‘ಶುಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಆಕಾರವನ್ನು ತೋರಿಸದೆ ರಚನಾಕಾರವುಳ್ಳದಾಗಿ ತೋರುವುದು’ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಉತ್ತರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ‘ಇದು ರಚನೆಯ’ ಎಂಬ ಬಾಧೆಜ್ಞಾನವೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸಂಯುಕ್ತ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗದೇಕೆ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲ್ಲ. ಬಾಧಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಷಯವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಿತಿಗಳನ್ನಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದ ಸ್ವರೂಪವು ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಇದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಹೀಗೆಯೇ ಆಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಆಲ್ಲದೆ, ಒಂದು ಭ್ರಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವೇ ಹುಟ್ಟಿದಿರಬಹುದು. ಅಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು ಹೇಗೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉತ್ತರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು

ತೋರುವುದೋ ಅದೇ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಸಾಧುವಾದುದು. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ‘ಇದು ರಚನ’ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ರಚನೆಯ ವಿಷಯವೇ ಹೊರತು, ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಿವರೀತತ್ವಾತಿಯ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವೂ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ.

(iii) ‘ಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಶುಕ್ತಿ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸದೆ ರಚನೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು’ ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ:—ಶುಕ್ತಿಯೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯದ ಆಲಂಬನ ಎಂದು ಈ ಪಕ್ಷದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಸಂಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಲಂಬನವಾಗಿ ಕಾರಣವೇನು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕು. ಅದು ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನವಾಗುವುದರಿಂದ ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯಂತೆ ಶುಕ್ತಿ ಇರುವ ಪ್ರದೇಶವೂ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರದೇಶ ಮಾತ್ರ ಏಕೆ ಆಲಂಬನವಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಿರುತ್ತರವಾಗುವುದು. ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಆಲಂಬನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಲಂಬನ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ, ರಚನೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ರಚನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ಆವಾದವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಆವಾದವೇ ಯಂತೆ ಅನ್ಯಥಾಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಅಸತ್ತ್ವಾತಿಯಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ii ಅಸತ್ತ್ವಾತಿನಾದವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ

ಅಸತ್ತ್ವಾತಿಯ ಎಂದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ಅರ್ಥವಾ ತತ್ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲದ ಗಗನಾರವಿಂದದ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವೆಂದೆ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ವಾಸ್ತವ ಒಂದು ಉಂಟೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಾಸ್ತವ ಎಂಬುದು ಆರ್ಥಾನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರ.

ಸಂಸ್ಕಾರವು ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಇಂತಹ ಸಂಭಾವಿತವಾದ ವಾಸ್ತವ ಒಂದು ಉಂಟೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ವಾಸ್ತವ ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೆ ಶುಕ್ತಿದರ್ಶನದಿಂದ ‘ಇದು ರಚನ’ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ ಏಕೆ ಹುಟ್ಟಬೇಕು? ‘ಇದು ಗಗನಾರವಿಂದ’ ಎಂದೇಕೆ ಹುಟ್ಟಬಾರದು? ಶುಕ್ತಿಯು ರಚನ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡಬಹುದೇ ಹೊರತು ಗಗನಾರವಿಂದ ಎಂದಲ್ಲ. ಈ ನಿಯಮವು ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುವು ಸರ್ವಥಾ ಅಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದೆಂದಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು

ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಅಸತ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಭ್ರಮಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಜ್ಞಾನವಿಳವಾಗಿ ಅಸತ್ಯಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಸತ್ಯಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಪರ್ಯವಸಾಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅಸತ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅಸತ್ಯಾತಿನಾದವು ಏಕಾಂತವ್ಯಾತಿವಾದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಅಸತ್ಯಾತಿಯು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ, ಇದು ವಿಪರೀತ ವ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ವಿಪರೀತವ್ಯಾತಿಯೂ ಸಂಯುಜ್ಜ ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು.

iii ಅತ್ಯವ್ಯಾತಿವಾದವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ

ಹೊರಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿದ್ದರೂ, ವಿಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನೇ ಹೊರಗಿರುವ ವಸ್ತು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯವ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಎಂಬ ವಾದವೂ ಯುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಇದು 'ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅತ್ಯವ್ಯಾತಿ ವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರಜತ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ 'ನಾನು ರಜತ' ಎಂದು ಜ್ಞಾನ ವಿರೋಧವಾಗಿದ್ದರೂ, ಇದು ರಜತ, 'ಇದು ರಜತ' ಎಂದೂ, ಏಕೆಂದರೆ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ರಜತ ಎಂಬುದೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದುದು. ಆದರೆ 'ನಾನು ರಜತ' ಎಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ, ರಜತ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ಅತ್ಯವ್ಯಾತಿವಾದ ರಜತವು ಅತ್ಯವ್ಯಾತಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಒಂದು ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದೂ ವಿಪರೀತವ್ಯಾತಿಯೇ ಆಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಪರ್ಯವಸಾಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯವ್ಯಾತಿಯೂ ವಿಪರೀತವ್ಯಾತಿಯಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ, ವಿಪರೀತ ವ್ಯಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಎಲ್ಲ ದೋಷಗಳಿಗೂ ಅತ್ಯವ್ಯಾತಿಯು ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು.

೫ ಅವ್ಯಾತಿಯು ಸಮರ್ಥನ

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಪರೀತವ್ಯಾತಿ, ಅಸತ್ಯಾತಿ ಮತ್ತು ಅತ್ಯವ್ಯಾತಿ, ಈ ಮೂರೂ ಅಯುಕ್ತವಾದುವುಗಳು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಈ ಮೂರು ವಾದಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಾತಿವಾದವೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅತ್ಯವ್ಯಾತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿಜ್ಞಾನದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಸತ್ಯಾತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯಾದ ಅರ್ಥವು ಅಸತ್ಯೆಂದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಪರೀತವ್ಯಾತಿ

ಯಲ್ಲಿ ರಜತವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದರಿಂದ, ಅದು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನೋಪ್ಪತ್ತಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಕಂಡುಬರುವ ರಜತವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದೇ ತಿಳಿಯ ಬೇಕು. ಆದರೆ, ಈ ಸ್ವಾತಿಯು ಸ್ವಾತಿಯಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಅದುದರಿಂದಲೇ, 'ಇದು' ಎಂಬ ಗ್ರಹಣಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ 'ರಜತ' ಎಂಬ ಸ್ವಾತಿಯಾಗಿ ಭೇದವು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಇದೇ ಅವ್ಯಾತಿ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಆದಕಾರಣ, ಇದು ಅರ್ಥಾತ್ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳಿಗೂ ಸಮುತ್ತವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು.

೬ ಅವ್ಯಾತಿವಾದದಂತೆ ಭ್ರಮ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ

'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬುದು ಭ್ರಮ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರವಾಗುವುದು. ಶುಕ್ರಿಯು ಪುರೋಪ್ಪತ್ತಿಯಾದ ಪದಾರ್ಥವಾದರೂ, ಇಂದ್ರಿಯ ದೋಷದಿಂದ, ಇದು ಏನೋ ಭೇದಗಳನ್ನುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಎಂದು ಧರ್ಮ ಮಾತ್ರ ತೋರುವುದೇ ಹೊರತು 'ಇದು ಶುಕ್ರ' ಎಂದೂ, ಅನಂತರ, ಭಾಳಭಕ್ತದ ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ರಜತವು ಸ್ವರೂಪವಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದು ಧರ್ಮಮಾತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಮತ್ತು 'ರಜತ' ಎಂಬುದು ಸ್ವಾತಿಯಾದುದು. ಆದರೆ, ಈ ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ಗ್ರಹಣ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಈ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದವು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ 'ಅವ್ಯಾತಿ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಈ ಭೇದಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇದೇ ರಜತ ಎಂಬ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ಅಭೇದಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಹಜವಾದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಅದು ವಿಪರೀತವ್ಯಾತಿಯೇ ಆಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಈ ಭೇದವು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರದಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪುರುಷನು ರಜತವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವನು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭ್ರಮ ಎಂಬುದೂ ಕಲ್ಪದ ವ್ಯವಹಾರ. ಭ್ರಮ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ.

ಪುರುಷನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ವಿಫಲವಾದರೆ, 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಕ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ಅಕಾರ. ಆದರೆ, ಇದರಿಂದ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬುದು ಬಾಧಕವಾಗುವುದು ಎಂದೂ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನಬೇಕು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂದು ಈ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ರಜತದ ಪ್ರತಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು 'ಇದು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥ ಬೇರೆ ಮತ್ತು 'ರಜತ' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದಾದರೂ ಭ್ರಮಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಣವಾಗಿದ್ದ ಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು.

ಇದುವರೆಗೂ ಶುಕ್ರ ರಜತಭ ಮದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅಖ್ಯಾತಿವಾದವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿದುದಾಯಿತು. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ರ ರಜತಭ ಮದ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆಯೇ ಅನೇಕ ಭ್ರಮವ್ಯವಹಾರಗಳುಂಟು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಖ್ಯಾತಿವಾದದ ಉಪಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವು ಒಂದೇ. ಆದರೂ ಆದರ ವಿಶೇಷಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನವಾಗುವುವು.

ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಇದು ರಜತ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದೂ ಸ್ಮರಣಾರಂಭ; ರಜತವೂ ಸ್ಮರಣಾರಂಭ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನ ಪಟ್ಟಂತೆ ಇವುಗಳಿಗೂ ಭೇದಗ್ರಹಣ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಜಾಗ್ರದವನಿಗೆ ಯಾವ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಭಾಳ ಭಳ್ಳದ ಜ್ಞಾನವು ರಜತಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಾಧ್ಯವ್ಯದರ್ಶನವು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇದ್ದೆ ಎಂಬ ದೋಷದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಅಂತಃಕರಣವು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

ಇದಂತೆಯೇ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಗ್ರಹಣಾರಂಭಗಳಾದ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಭೇದವು ಗ್ರಹಣತಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಭ್ರಮವ್ಯವಹಾರವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ನೇತ್ರ ದೋಷವೇ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಎರಡು ಚಂದ್ರಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಈ ಎರಡು ಚಂದ್ರಗಳೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಣಮಾಡಿದಿರುವ ನಿಮಿತ್ತ ದಿಂದ 'ಎರಡು ಚಂದ್ರಗಳು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜ್ವರ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ನಾಲಗೆಯ ಮೇಲಿನ ಪಿತ್ತವನ್ನು ದಿನ ಕಹಿಯಾದ ರುಚಿಯು ಮಾತ್ರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದು, ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಾಲಗೆಯ ಮೇಲೆ ಬಟ್ಟೆ ಸೆಳೆಯುವ ಮಾಧುರ್ಯವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು 'ಸೆಳೆರೆ ಕಹಿ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನೇತ್ರಗತವಾದ ಬೀತನರ್ಥವು ದೃಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಬದಲ್ಲಿರುವ ಧನವರ್ಣವು ದೃಷ್ಟವಾಗಿದಿರುವ ನಿಮಿತ್ತ ದಿಂದ ಕಂಬವು ಬೀತನರ್ಥವುಳ್ಳದು ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿವ್ಯವಹಾರವು ತಲೆದೋರುವುದು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಗ್ರಹಣಸ್ಮರಣಗಳ ಭೇದವು ಗ್ರಹಣತಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸ್ಮರಣಗಳ ಭೇದವು ಗ್ರಹಣತಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಣಗಳ ಭೇದವು ಗ್ರಹಣತಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಭ್ರಾಂತಿವ್ಯವಹಾರಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇ

ಅಯುಕ್ತವಾದುದು. ಇದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಅಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ತಿಳಿಯಲ್ಪಡದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವ. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಭೂತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಪ್ರಮಾಣ.

೩ ಪ್ರಮಾಣ

ಅನುಭೂತಿಯ (ಅನುಭವದ) ಕರಣವು ಪ್ರಮಾಣ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಶಾಸ್ತ್ರ, ಉಪಮಾನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ.

೧ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭೇದಗಳುಂಟುವುವು. ಈ ಪ್ರಭೇದಗಳು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ವಾತಿ ಎಂಬುವು. ದ್ರವ್ಯದ್ರವ್ಯವು ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯದ *ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವಾತಿ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇವುಗಳಿಗೂ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಮವಾಯಿ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಆರು-ಧ್ವಾಣ, ನಯನ, ರಸನ, ಶ್ರವಣ ಮತ್ತು ಶ್ರವಣ ಎಂಬ ಐದು ಹೊರಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇರುವುದೊ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಮ ಹೇಗೊಂದಿ-ವಿಷಯದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಯಾವಾಗಲೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು. ಅದರಿಂದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಒಂದು ಕಾರ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗಿರುವಂತೆಯೇ *ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣವೂ ಅಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣವೂ ಅವಶ್ಯಕ. ಆತ್ಮವಿಲ್ಲದೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವಾದರೋ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಕಾರ್ಯಸಮವಾಯಿನೆಂದೂ ಕಾರಣಸಮವಾಯಿನೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಅಗ್ನಿ ಸಂಯೋಗವು ಪಾಕಮಾಡಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯಿಸಂಬಂಧದಿದ್ದು ಆ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಂಧ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇದು ಕಾರ್ಯಸಮವಾಯಿದ ಉದಾಹರಣೆ. ದಾರದ ರೂಪವು ಬಟ್ಟೆಯ ಕಾರಣವಾದ ದಾರದಲ್ಲಿ ಸಮವೇತವಾಗಿ

*ಸ್ಯಾಯವ್ಯತೀತಿಕರಣಸದ ೨೫೩ ಪುಟದ ವಿಷಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಕೋಶವು ಬಹುದು.

*ಸ್ಯಾಯವ್ಯತೀತಿಕರಣಸದ ೨೫೩ ಪುಟದ ವಿಷಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಕೋಶವು ಬಹುದು.

ಇದ್ದು ಬಟ್ಟೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಇದು ಕಾರಣಸಮವಾಯದ ಉದಾಹರಣೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ಕಾರ್ಯದ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಸಮನೇತನಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಮನೇತನಾದ ಒಂದು ಗುಣವು ತಿಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಧಿ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು. ನಿತ್ಯ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಗುಣವು ವೈಶೇಷಿಕಗುಣವೆನಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ಗುಣಕ್ಕುಂಟಾಗುವ ದ್ರವ್ಯಾಂತರಸಂಯೋಗವೇ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಪ್ರಥಮಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪ ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಅಗ್ನಿಸಂಯೋಗ ಎಂಬ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವನ್ನು ಆವೇಕ್ಷಿಸಿದೆಯೇ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇದರಂತೆ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತಿಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಧಿ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಆವೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಈ ಮತ್ತೊಂದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ಈ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಅದ್ರವ್ಯದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದ್ರವ್ಯದ್ರವ್ಯವು ಅತಿಮಹತ್ವಾದುದೆಂದೂ ಪರಮಾಣು ರೂಪವಾದುದೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಈ ದ್ರವ್ಯವು ಅತಿಮಹತ್ವಾದ ರೂಪವುಳ್ಳುದಾದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ದ್ರವ್ಯದ ಸಂಯೋಗವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಸಂಯೋಗವು ಅದುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದಲೋ, ಆ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದಲೋ, ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದರ ಸಂಯೋಗದಿಂದಲೋ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಪರಮಮಹತ್ವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ವಿಚಾರಾರ್ಹವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ಪರಮಾಣುರೂಪವಾದುದೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಅಣುವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳದ್ದಾಗಬಹುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆದಕ್ಕೆ ಸಂಯೋಗ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಅಣುದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಹುಟ್ಟಲು ಅದಕ್ಕುಂಟಾಗುವ ದ್ರವ್ಯಸಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನ ಸಂಯೋಗವೇ ಕಾರಣ. ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದರೆ ಅದ್ವೈತಸಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನ ಸಂಯೋಗವೇ ಆ ಅಣುದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅಗ್ನಿಚ್ಛಾರೆಯು ಊರ್ಧ್ವಗಮನ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗುವುದಕ್ಕೂ, ವಾಯುವಿನ ಗಮನವು ತೀರ್ಥಕ್ಕಾಗುವುದಕ್ಕೂ, ಅಣುವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಮೊದಲನೆಯ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ, ಅದ್ವೈತವುಳ್ಳ ಆತ್ಮಸಂಯೋಗವೇ ಕಾರಣ. *

ಈ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ದ್ರವ್ಯಾಂತರಕ್ಕೆ ಮನಸ್ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನ ಇವುಗಳ

ಅನುಭವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಪೂರ್ವಾಸುಭವದಿಂದಂಟಾದ ಸಂಗಾರದ ಸಹಾಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಅದು ಸ್ವಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು.

ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ರೂಪವುಳ್ಳ ಬೆಳಕೇ ಕಾರಣ. ಅದಕಾರಣ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ನಯನೇಂದ್ರಿಯವೂ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದ ರಂತೆಯೇ, ಗಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯವು ಗಂಧವುಳ್ಳದು; ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ತ್ವಗಿಂದ್ರಿಯವು ಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳದು; ರಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ರಸನೇಂದ್ರಿಯವು ರಸವುಳ್ಳದು; ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಶ್ರವಣೇಂದ್ರಿಯವು ಶಬ್ದವುಳ್ಳದು. ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯವು ಗಂಧವುಳ್ಳದಾದುದರಿಂದ ಪಾರ್ಥಿವ; ರಸವುಳ್ಳ ರಸವು ಉದಕಸಂಬಂಧವಾದುದು; ರೂಪವುಳ್ಳ ನಯನವು ತೈಲಸ; ಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳ ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯವು ವಾಯುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು; ಶಬ್ದವುಳ್ಳ ಶ್ರವಣ ಆಕಾಶ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಅರ್ಥಗಳು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ, ಮನಸ್ಸು ಬೇರೆಕಡೆ ಇರುವಾಗ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೇಂದ್ರೀಗನನ್ನು ಆವೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅಂತರಗತವಾದ ಸುಖ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಗ್ರಹಣವು ಎರಡು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಶ್ರೇಷ್ಠಿಸುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆತ್ಮನಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಆಗುವ ಸಂಬಂಧ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಬಂಧವು ಮತ್ತೊಂದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಯುಕ್ತಸಮವಾಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬಾಹ್ಯವಾದ ರೂಪ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಸಂಬಂಧಗಳು ಕಾರಣಗಾಗುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಆತ್ಮನುನಸಂಬಂಧ. ಎರಡನೆಯದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಬಂಧ. ಮೂರನೆಯದು ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯದ ಸಂಬಂಧ. ನಾಲ್ಕನೆಯದು ರೂಪ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಂಬಂಧ.

ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ದ್ರವ್ಯ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ದ್ರವ್ಯವು ಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳದಾಗಿಯೂ ಮಹತ್ವಂಮಾಣವುಳ್ಳದಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇಂತಹ ದ್ರವ್ಯವು ವೃಥಾವಿ, ಆಶ, ಕೇಜಾ ಮತ್ತು ವಾಯು ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ದ್ರವ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. 'ಜಾತಿ' ಇದೆ ಎಂಬುದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಗುಣಗಳು ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಸಂಖ್ಯಾ, ಪರಮಾಣು, ಪ್ರಕೃತ್ಯ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ, ಪರತ್ವ, ಛೇದಕತ್ವ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂಬುವು. ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯಗಳು. ದ್ರವ್ಯಗ್ರಹಣವು ರೂಪ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಗ್ರಹಣದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವುದು. ರೂಪ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಗ್ರಹಣವು ದ್ರವ್ಯಗ್ರಹಣದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವುದು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು 'ಸವಿಕಲ್ಪ' ಎಂದೂ, 'ಅವಿಕಲ್ಪ' ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಮನಸ್ಸು ಮಾಧ್ಯಮವುಳ್ಳವನು ಅಥವಾ ಬೇರೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಬಿಡುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಮೊದಲು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವನ್ನು. ಆ ವಿಷಯವು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಆಕಾರಸಹಿತವಾದುದಾಗಿಯೇ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ವಸ್ತುವಿನ ಭೇದವೂ ಮೊದಲು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರುವುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಮೊದಲು ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿಯು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಥಮ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ವಿಕೀರ್ಣವೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇದೇ ಗ್ರಹಣವೇ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದುದು ವಿಕೀರ್ಣವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಉತ್ತರವರ್ಣದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಗ್ರಹಣವು ಬೇರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಸಂಧಾನವು ದೇಗುಲವು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವವುಳ್ಳ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಕ್ಷರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯೋಗಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವುಳ್ಳವನಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯೋಗವೇ ಈ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ, ಈ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ವಿಷಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವಂತೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಗ್ರಹಣ ಅಥವಾ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದಾಗಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಆತ್ಮನೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಿಷಯವು ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲಾರದು. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ 'ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವು 'ಅದು ತಿಳಿಯುವುದು' ಎಂಬುದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾಗೃತನಾದರೆ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇತರರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಭೇದವಿಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಅತ್ಯಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರಮೇಯ ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಂತಿಗೇ ಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯಗಳೂ ಅನುಮಾನ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ವಿವಿಧ

ವಾದುವುಗಳೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಈ ವಿವಿಧವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ವಿಧಾಗಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು.

ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ತಮಗೆ ತಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವುವು. ಆದಕಾರಣ ಅವು ತಮ್ಮನ್ನು ಕುರಿತು ತಾವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಜಾಗೃತನಾದರೆ, ಅವು ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯ ವಸ್ತು ಸಾಧಿಸಲಾರದೇ ಜೋಗುವುವು. ವಿಷಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತೃ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಕಾಶವುಳ್ಳದು, ವಿಷಯವೂ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಪ್ರಕಾಶಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವುಗಳಲ್ಲ. ಪ್ರಕಾಶಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರೇಷ್ಠಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇತರ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವುಗಳಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಲು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಆಶ್ರೇಷ್ಠಿಸುವುವು. ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸುಮ್ಮನೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪ್ರಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ವಿಷಯವೂ ಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವೂ ತನ್ನೆ ತಾನೇ ಪ್ರಕಾಶವಾದುದರಿಂದ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಸಾಧನ. ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಶಬ್ದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿನ ತ್ಯಾಗ, ಸ್ವೀಕಾರ, ಉಪಾಹೇಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬವು; ಜ್ಞಾನಸಾಧನವು ಪ್ರಮಾಣ. ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು.

ii ಅನುಮಾನ

ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ನಿಯತವಾದ ಸಂಬಂಧವು ತಿಳಿದಿರುವಾಗ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ದರ್ಶನದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೇ ಮೊದಲಾದುದು ಸಂಬಂಧ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಮತ್ತೊಂದು ಹೇಳುವ ತನ್ನ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು ಮೊದಲಾದುದು ಎಂಬುದರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಸಂಬಂಧವು ಮುಂದುವರಿದು, ಧೂಮಪಾನ ನಿನಿಂದ ವಸ್ತು ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ, ಚಂದ್ರೋದಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಮುದ್ರವೃದ್ಧಿಯ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ಸಂಬಂಧವು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ ಹೇಗಿರಬೇಕು:—ಮತ್ತು ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೂ ಧೂಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಗ್ರಹಣವಾಗುವುದು. ಸಂಬಂಧವು ಗುಣವಾದುದರಿಂದ ವಿಕೀರ್ಣವಾಗಿ, ತೋರುವುದು. ಮುಂತಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳು ವಿಕೀರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದಲೇ, 'ಇದು ವಸ್ತು' ಎಂಬ

ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ದೇಶಕಾಲಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಈ ದೇಶಕಾಲಗಳೂ ವಿಶೇಷಗಳೇ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುಧೂಮಗಳು ದೇಶಕಾಲಸಂಯೋಗಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುವು ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಯಿತು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವಸ್ತುವು ಧೂಮಸಂಬಂಧರಹಿತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ, ಇದು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಧೂಮಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದಾಗಲು ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಧೂಮ ಮಾತ್ರ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಗ್ನಿಯಿಲ್ಲದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಅದರ ಮೂಲವು ಅಗ್ನಿಸಂಯೋಗ. ಧೂಮಕ್ಕಿರುವ ವಸ್ತುಸಂಬಂಧವು ಉಪಾಧಿಯೂ ಆದುದರಿಂದ ಹುಡುಕಿದರೂ ಈ ಸಂಬಂಧವಿವರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮೇಕಾನರ್ತ ಧೂಮಕ್ಕಿರುವ ಅಗ್ನಿಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವಿವರವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ, ಧೂಮದರ್ಶನವಾದನಂತರ ಅಗ್ನಿಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು.

ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧವಿವರವು ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವಕರವಾಗಬೇಕು. ಅದುದರಿಂದ, ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಧವನ್ನು ನೋಡಿ ಅದು ರಸವುಳ್ಳದಿಂಬ ಅನುಮಾನವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಪೃಥಿವಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಕಡೆ ಗಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಈ ಹೇತು ಅಸಾಧಾರಣವಾಗುವುದು. ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರಿಂದ, 'ಶಬ್ದವು ಕೃತಕವಾದುದರಿಂದ ನಿತ್ಯವಾದುದು' ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ನಿತ್ಯತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಕೃತಕತ್ವಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನವು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. 'ಸಂಬಂಧವಿವರವು ಇರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ, 'ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮೇಯವಾದುದರಿಂದ ನಿತ್ಯವಾದುದು' ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯತ್ವ ಹೇತುವು. ವೈಭವಿಕವಾಗಿರುವುದು. ಅನುಮಾನಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ 'ಏಕದೇಶದರ್ಶನದಿಂದ ಏಕದೇಶಾಂತರಜ್ಞಾನವು ಅನುಮಾನವೆನಿಸುವುದು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. 'ಏಕದೇಶದರ್ಶನದಿಂದ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು 'ಆಕಾಶವು ರೂಪವುಳ್ಳದಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ರೂಪವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ರೂಪವು ಉದಕ ಮತ್ತು ತೇಜೋಭಾಗ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದುದು. ಆದಕಾರಣ, 'ರೂಪವುಳ್ಳದು' ಎಂಬ ಹೇತುವು ಅಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. 'ಏಕದೇಶದರ್ಶನದಿಂದ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ದರ್ಶನ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ, 'ಬುದ್ಧನು ಧರ್ಮದರ್ಶಿಯು; ಸರ್ವಜ್ಞನಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವದ ದರ್ಶನವು ನಮಗಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಈ ಹೇತುವು ಸ್ವರೂಪಾ 'ಗದ್ಯ'. 'ದೇಶಾಂತರದ ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಅಂತರ' ಎಂಬುದು ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳ 'ಭಿನ್ನಾಶ್ರಯಗಳಾಗಿರಬಾರದು' ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು. ಚಂದ್ರೋದಯ

ದರ್ಶನದಿಂದ ಸಮುದ್ರವೃದ್ಧಿಯ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು; ಮತ್ತು ಕೃತ್ತಿ ಕೋದಯದರ್ಶನದಿಂದ ರೋಹಿತಿಯ ಸನ್ನಿಧಾನವು ವಿವಿಧವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಹೇತು ಸಾಧ್ಯಗಳು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಅದುದರಿಂದ ಒಂದೇ ಕಾಲವೆಂಬ ಅಶ್ರಯವು ಅವುಗಳಿಗಿರುವುದು. ಕೃತ್ತಿ ಕೋಹಿತಗಳ ಉದಯವು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಒಂದೇ ಹಗಲು ಅಥವಾ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಇರುವುದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದೋದೇಶದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಊರ್ಧ್ವದೇಶದಲ್ಲಾದ ಮಳೆಯು ವಿವಿಧವಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ 'ನದಿ' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಅಶ್ರಯವಿರುವುದು. ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿರಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ 'ವಸ್ತುವು ಶೀತವಾದುದು; ದ್ರವ್ಯವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧಿತವಾದ ಅನುಮಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ.

ಅನುಮಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಧೀಯತಸಂಬಂಧದ ಏಕದೇಶದರ್ಶನವೂ, ಸಂಬಂಧವಿವರವು ಸ್ವರಣೆಯೂ, ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಿರುವುದೂ, ಬಾಧಿತವಿವರವಾಗದಿರುವುದೂ ಕಾರಣ. ವಿಷಯವು ಬಾಧಿತವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ವಿಷಯಬಾಧವು ಸಂದಿಗ್ಧವೋ ಅಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಅಗ್ನಿಜ್ಞಾಲೆಯು ಒಂದೇ ಎಂದು ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಶುಕ್ರ ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದಗ್ರಹಣವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಭೇದವು ವಹಾರವಿರುವುದೋ, ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಲೆಯು ಭೇದವು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರದಿರುವುದರಿಂದ, ಜ್ಞಾಲೆಯು ಒಂದಾಗಿ ಕಾಣುವುದೋ ಏನೋ ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ, ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞಾಲೆಯು ಒಂದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು, ಬತ್ತಿಯ ಭೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾಲೆಯು ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು.

ಅನುಮಾನದ ಪ್ರಮೇಯವು ದೃಷ್ಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣ ಎಂದೂ, ಅದ್ವೈತಸ್ಥಲಕ್ಷಣ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ವಸ್ತು ಮುಂತಾದುದು ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಕರ್ಮ ಮುಂತಾದುದು ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಸಂಬಂಧವಿವರವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಅನುಮಾನವು ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಯಾವ ವಸ್ತುವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದೋ ಅದು ಆಗಂತುಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಉದಾ—ಪಟವು ತಂತುಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಒಂದು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಂಯೋಗವಿಭಾಗವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಿರವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣವು ಆಗಂತುಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ವಸ್ತುವೇ ಕರ್ಮ.

ಅನುಮಾನ ಎಂದರೆ ಅನುಮಿತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕರಣ. ಮೊದಲನೆಯ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಅನುಮಿತಿಗೆ ಗೋಚರವಾದ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ವೀಕಾರ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯವೇ ಫಲ. ಎರಡನೆಯ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಅನುಮಿತಿಯೇ ಫಲ.

ಅನುಮಾನವು ಅನುಮಾನಸಾಮ್ಯದಿಂದ ಇರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಇತರರಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವಾಗಲಿ, ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅನುಮಾನ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದೇ ಅನುಮಾನಸಾಮ್ಯದಿಂದ. 'ಸಂಬಂಧ ನಿಯಮವು ತಿಳಿದಿರುವಾಗ ಏಕದೇಶದರ್ಶನದಿಂದ ಅಬಾಧಿತವಾದ ಏಕದೇಶಾಂತರ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು ಅನುಮಾನ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಅಬಾಧಿತ' ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಎನಿಸುವುದು. 'ತಿಳಿದ ಸಂಬಂಧನಿಯಮ' ಎಂಬುದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. 'ಏಕದೇಶದರ್ಶನದಿಂದ' ಎಂಬುದು ಹೇತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ, ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಮೂರು ಅವಯವಗಳುಂಟು. ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಅನುಮಾನದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಅನಂತರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯವು ಅಬಾಧಿತ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪಕ್ಷವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಬಾಧಿತವಾದರೆ ಅದು 'ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಭಾಸ' ಎನಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆ, ಸಂಬಂಧನಿಯಮವು ಒಂದು ಸ್ವಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತು, ಅನುಮಾನವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ 'ದೃಷ್ಟಾಂತ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:-ಮಹಾನಸ. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿ, ಸಾಧನವಾಗಲಿ, ಅವೇರೂ ಆಗಲಿ, ಸಂಬಂಧನಿಯಮವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅದು 'ದೃಷ್ಟಾಂತಾಭಾಸ' ಎನಿಸುವುದು. ಸಂಬಂಧನಿಯಮವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವವನಿಗೆ ಏಕದೇಶದರ್ಶನದಿಂದ ಅನುಮಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಏಕದೇಶವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ 'ಹೇತುವಚನ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:-'ಧೂಮ ಉಳ್ಳುದರಿಂದ' ಎಂದು.

ಸಂಬಂಧನಿಯಮವು 'ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಆಗ್ನಿ ಇರುವುದು' ಎಂಬ ಅನ್ವಯದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಆದಕಾರಣ ವ್ಯತಿರೇಕವಾಗುತ್ತಿರುವ ಉಪಯೋಗವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳೂ ಭಾವಸಮರ್ಥವನ್ನೇ ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಉಳ್ಳವುಗಳು. ಆದುದರಿಂದ, ಅನ್ವಯದೃಷ್ಟಾಂತ ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯ ಮಾರ್ಗ. ವ್ಯತಿರೇಕದೃಷ್ಟಾಂತವು ವಕ್ರಮಾರ್ಗ. ವಕ್ರಮಾರ್ಗದಿಂದ ಅರ್ಥ ಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ.

iii ಶಾಸ್ತ್ರ

ಶಬ್ದಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ, ಸನ್ನಿವೃತ್ತವೃತ್ತದ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಮನಸ್ಸನ್ನಿರ್ವಹದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ಶಬ್ದ ಎಂದರೆ ವರ್ಣ. ಇದು ಜ್ಯೋತೀಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜ್ಯೋತೀಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಶಬ್ದ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. 'ಸತ್ವಾ ಜಾತಿ' ಎಂಬುದೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ಜ್ಯೋತೀಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಜ್ಯೋತೀಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ನದೀ, ದೀಪ' ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಶ್ರವಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕ್ರಮ ಭೇದವೇ ಕಾರಣ. ಪದವು ವರ್ಣವೃತ್ತಿವೃತ್ತಿ. ಒಂದು ಪದದಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಣವನ್ನು ಕೇಳಿದಳೊಡಲೇ ಆ ಜ್ಞಾನವು ನಕ್ಷತ್ರವಾದರೂ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಕಡೆಯ ವರ್ಣದ ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

ಶಬ್ದದಿಂದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆಂದರೆ:-ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ತಿಳಿದ ವೈದ್ಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನ ವಾಕ್ಯವು ಯೋಗದಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವನು. ಇದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಬಾಲಕನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಶಬ್ದವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದರಿಂದಲೇ ಶಬ್ದವು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಪುರುಷರ ಸಂಕೇತದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಾದರೆ, ವೈದ್ಯರ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ ಬಾಲಕನಿಗೆ ವೈದ್ಯರೇನೋ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದು; ಆದರೆ ಆ ಶಬ್ದವು ನನಗೆ ಏನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು? ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ, ದೇವದತ್ತ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು ದೇವದತ್ತ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತದಿಂದ ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಇರುವುದು. ಇಂತಹ ಶಬ್ದಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಂಕೇತವು ಕಾರಣವಾಗಿ ಬಹುದು. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಗೋಚರ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತದಿಂದ ಬೋಧಿಸುವುವು ಎಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಾದರೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.

ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಅರ್ಥವು ಸನ್ನಿವೃತ್ತವೃತ್ತವಾಗುವುದರಿಂದಲೇ. ಸನ್ನಿವೃತ್ತವೃತ್ತವು ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಸನ್ನಿವೃತ್ತವೃತ್ತದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ 'ನಿಯೋಗಾರ್ಥ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ನಿಯೋಗ ಎಂದರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣವು ತಿಳಿಸಿರುವ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ನಿಯೋಗಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವು ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದಾಂತರಗಳು ನಿಯೋಗದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಿತವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. 'ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಆಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು ಜ್ಯೋತೀಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬುದು ನಿಯೋಗ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. 'ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಯವು ನಿಯೋಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. 'ಮಾಡು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವು ವಿಷಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು.

ಇತರ ಪದಗಳು ಈ ನಿಯೋಗದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಿತವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಂಗವಾಕ್ಯಗಳೂ ತಾವು ಸ್ವಯಂ ನಿಯೋಗಬೋಧನೆಗಳಾದರೂ, ನಿಯೋಗವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿನ ಪದಾಂತರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟು, ಆ ಮೂಲಕ ನಿಯೋಗದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಿತವಾಗಿ, ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಇದರಂತೆಯೇ ಇತರ ಮಂತ್ರಗಳೂ ಅನುವಾದಗಳೂ ಸಹ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ನಿಯೋಗದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಿತವಾಗುವುವು. ಹೀಗೆಯೇ, ಸಮಸ್ತ ವೇದವೂ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಿತವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎನಿಸುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವು ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೇ ಕಾರಣ. ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವು ವೈದ್ಯವ್ಯವಹಾರಮೂಲಕವಾದುದು. ವೈದ್ಯವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಕಾರ್ಯವೇ ದ್ವಾರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವೇ ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಮತ್ತೆ ಕಾರ್ಯವೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಆತ್ಮನು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕು' ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಕಾರ್ಯಬೋಧಕವಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಅನ್ವಿತವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಬೋಧಕವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದಾದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವೇದಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯವೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಭಾವಲಬ್ಧಿ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ, ಎಲ್ಲ ಪುರುಷರಿಗೂ ಪ್ರಥಮ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವು ವೈದ್ಯವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೇ ಆಗುವುದು. ಅದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರಥಾನವಾಗಿ ಕಾರ್ಯವೇ ಅರ್ಥ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡುವ ಶಬ್ದವು ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಅಶ್ರಯಿಸಿರುವುದು. ಅದರಿಂದ, ಅದು ಲಾಕ್ಷಣಿಕಪ್ರಯೋಗ. ಹೀಗೆ, 'ನಿನಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು' ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಲಾಕ್ಷಣಿಕ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಲಕ್ಷಣವೃತ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕಾರ್ಥವನ್ನೇ ಅಶ್ರಯಿಸಬೇಕು. ಅದರಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯವೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು.

ವೇದ ಒಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎನಿಸುವುದು. ಲೌಕಿಕಶಬ್ದವು ಅನ್ವಿತವಾಗಬಹುದು. ಆದಕಾರಣ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರವಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯದಿಂದ ವೈದ್ಯವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟಾಗುವುದು ಸತ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಸಂದೇಹವೇ ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯವು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕಾಧಿಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವು ಲಿಂಗ; ಅಧಿಪ್ತಿಯವು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಶಬ್ದವು ಅನುವಾದರೂಪ. ಈ ಕಾರಣ ಇದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

ವೇದವು ಅವಾರುಣೇಯ. ಭಾರತ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವಿರುವವನು ಎಂದು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ತಿಳಿದಿರುವುದೋ, ಅದರಂತೆ ವೇದದ ಕರ್ತೃ ನಾವು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೂ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದವು ವಾಕ್ಯಸಮೂಹರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃವಿರುವವನು ಎಂದು ಊಹಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ತಾನೇ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನೆಲ್ಲ ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯರಚನಾಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಬರುವುದು? ವೇದವು ಉನ್ನತ ಪ್ರದೇಶವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತ. ವೇದವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ವಾಕ್ಯವಾದದ ಗ್ರಂಥವಾಗಿ, ಅದು ಉನ್ನತವಾಕ್ಯವಾದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವೆಂಬುದಂತೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಭಾವಿಕವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ, ವೇದಾರ್ಥವು ಅಪೂರ್ವವಾದುದು. ಅದು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಗೋಚರವಲ್ಲ. ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಇದ್ದರೆ ಅವನು ಈ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದು ವೇದವನ್ನು ರಚಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ವೇದಾರ್ಥವು ಅಪೂರ್ವವಾದುದೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಅದರ ಕರ್ತೃ ವೇದರಚನೆಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿದಿದ್ದನೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು ವೇದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ, ಬುದ್ಧವನ ವಾಕ್ಯವೂ ಅವಾರುಣೇಯ ಎಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಬುದ್ಧನ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧನೇ ಕರ್ತೃನೆಂದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದೇ ಇದೆ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃನಾದ ಪುರುಷನು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾರದು. ಅವನಿಗೆ ವೇದನ ರಚನೆಗಿಂತ ಮೊದಲು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿದಿದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ಹೀಗೆ ವೇದಾರ್ಥವು ಅಪೂರ್ವವಾದುದರಿಂದಲೂ, ವೇದಕರ್ತೃ ಎಂದು ಯಾವ ಪುರುಷನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದಲೂ, ಹಾಗೆ ಕರ್ತೃ ಇದ್ದಾನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದವನು ವೇದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುರುಷನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದಲೂ, ವೇದವೂ ಇತರ ವಾಕ್ಯಗಳಂತೆ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃವನ್ನು ಉಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬ ಊಹೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಪದಸಮೂಹರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪುರುಷನ ಪ್ರಯತ್ನ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಉಚ್ಚಾರಣೆಯಿಂದ ಪದಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುವುವು. ಈ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಉಚ್ಚಾರಣೆಯನ್ನು ಆನುಸರಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಪುರುಷನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಉಚ್ಚಾರಮಾಡುವುದು ಅಧುನಿಕರಾದ ನಾವು ಭಾರತ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪಠನಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಪೂರ್ವದ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯೇ ಅನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ ಉಚ್ಚಾರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಬಾಧಕವೇನೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯಿಂದ ಅದ್ವೈತ ಹುಟ್ಟುವುದು; ಇದರಿಂದ ಫಲ ಹುಟ್ಟುವುದು

ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ಮಫಲಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ವೇದವು ಶಾಸ್ತ್ರರೂಪ. ಅದರೂ ವಚನದಿಂದ ಬೋಧಿತವಾದ ವೈಶ್ವಯನ್ನು ಭಿನ್ನರೂಪ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನ್ಯಾಯಾಬೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರೀಶ್ವರವಾದ ವಿಷಯವು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ದೃಢಪಡಿಸಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾರದು. "ಪಶುಕಾಮನು 'ಉದ್ದಿತ್' ಎಂಬ ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು" ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬೋಧಿಸಿದರೆ, ಇದು ಗುಣವಿದ್ಯೆಯೇ? ನಾಮರೇಯವೇ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಬರುವುದು. ಇದು ಉದ್ದಿತ್ ಎಂಬ ಯಾಗವಿಶೇಷವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಗುಣವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ. ನಾಮರೇಯವೇ ಸರಿ ಎಂದು ನ್ಯಾಯದಿಂದ ದೃಢಪಟ್ಟರೆ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ವೈಶ್ವಯು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಆಶೇಷಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವವನಿಗೆ ಮೀಮಾಂಸಾ (ನ್ಯಾಯವು) ಅರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು.

ಶಬ್ದಗಳು ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಏಕೀಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ವರ್ಣಗಳು ಪದಗಳಾಗಿ ಪ್ರತಿಶಬ್ದವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥದ ವಿವಕ್ಷೆಯೇ ಕಾರಣ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಭಿನ್ನರೂಪವಾದುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯವೇ ವಿಷಯ. ಕಾರ್ಯವು ಪ್ರಯತ್ನಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರಯತ್ನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳುದು.

ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಜ್ಞಾತವಲ್ಲ. ಅರ್ಥವು ಅಪೂರ್ವ. ಅದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅನುಮಾನವಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಶಬ್ದವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಸನ್ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ 'ಅರ್ಥ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಲಾಂಛನವತ್ಯುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಜ್ಞಾನವು ಶಾಸ್ತ್ರವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು. 'ಅಸನ್ನಿಶ್ಚಿತ'ವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ವತ್ಯು ವಿನ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಾನುಗುಣವಾಗಿರುವ ಪೌರುಷೇಯಶಬ್ದದ ಜ್ಞಾನವು ಶಾಸ್ತ್ರವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥವಾದಭಾಗವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನಿರಲಾರದು. ಅದು ಒಂದು ವಿಧಿಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದಾಗಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರವೆನಿಸುವುದು.

iv ಉಪಮಾನ

ಸಾಧ್ಯದರ್ಶನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಮಾನವೆನಿಸುವುದು. ಗೋವನ್ನು ನೋಡಿದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಗೋಸದೃಶವಾದ ಗವಯವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟ ಗವಯಕ್ಕೆ ಗೋವು ಸದೃಶವಾದುದು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ

ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಉಪಮಾನ. ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಗುಣಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಧ್ಯವು ಕಂಡು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಅನುವತ್ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮವಾಯವು ಸಂಬಂಧವಾದುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವು ಸಮವಾಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಾಧ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪದಾರ್ಥ. ಸಾಧ್ಯವು ದ್ರವ್ಯವಾದ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು.

ಉಪಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ಗೋಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಗೋದರ್ಶನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗವಯಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವವನಿಗೆ ಅದರ ಸಾಧ್ಯವು ಗೋವಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸ್ವತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಗೋವು ಗವಯವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಗವಯದಲ್ಲಿನ ಗೋಸಾಧ್ಯವು ಏಕದೇಶವೂ (ಗೋವಿನ ಏಕದೇಶವು) ಅಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಉಪಮಾನವು ಲಿಂಗವಲ್ಲ. ಗೋವಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೂ ಗವಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಉಪಮಾನವು ಅನುಮಾನವಲ್ಲ.

ಉಪಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ವಾಚ್ಯವಾಚಕಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಈ ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಶಬ್ದವು ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುವುದೋ ಅದು ಆ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದುದು ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ, ವನದಲ್ಲಿ ಗವಯ ಗ್ರಹಣವಾಗುವುದರಿಂದಲೂ ಆಗುವುದು. ವಾಚ್ಯವಾಚಕಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳು, ಉಪಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಾದುದೋ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣದ ಗೋವಿನಲ್ಲಿರುವ ಗವಯಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.

v ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ

ದ್ರವ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವು ಅದ್ವೈತವಾದ ಮತ್ತೊಂದರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿದ ಹೊರತು ಉಪಪನ್ನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅದ್ವೈತವಾದ ಅರ್ಥದ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ, ಬದುಕಿರುವ ದೇವದತ್ತನನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣದಿರುವಾಗ ನಮಗೆ ಕಾಣದಿರುವ ದೇವದತ್ತನ ಹೊರಗುರಿವೆನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವುದು ಅನುಮಾನವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ದೇವದತ್ತನಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಹೊರಗಿರುವನು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯನು ಮರಣಹೊಂದಿರಬಹುದು. ಬದುಕಿರತಕ್ಕ ದೇವದತ್ತನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಏಕೆ ಲಿಂಗವಾಗಲಾರದು ಎಂದು ಶಂಕೆಮಾಡುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಅವನು ಬದುಕಿರುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸಂದೇಹ

ಗ್ರಸ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದೇಹವು ದೇವದತ್ತನು ಹೊರಗಿರುವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ. ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಲಿಂಗವು ನಿಶ್ಚಿತವಾದುದು; ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಗಾದರೂ, ಲಿಂಗವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗುವುದು. ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಧೂಮದ ಜ್ವಾನವು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಆದರೆ, ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಅನುಪಪನ್ನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯಾದರೂ ಬಹಾರ್ಥವನ್ನೇನೂ ಸಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ದೇವದತ್ತನ ಜೀವನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅನುಪಪನ್ನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಈ ಅನುಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಅವನು ಹೊರಗಿರುವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾದುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ.

೮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ನೊಂದಲಾದುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು

ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ

i ಅಭಾವವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ

ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದ ಪ್ರಮೇಯ ಒಂದುಂಟು. ಇದರಂತೆ ಅಭಾವಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಮೇಯ ಒಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಭೂತಲಮಾತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಭೂತಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಇಂದ್ರಿಯವು ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಭೂತಲ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಜ್ವಾನವು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಒಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಭೂತಲ ನೊಂದಲಾದುವು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಭೂತಲ ನೊಂದಲಾದುವು ಮಾತ್ರವೇ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಭೂತಲ ನೊಂದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ವಾನವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಭೂತಲ ನೊಂದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭೂತಲವು ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಭಾವ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದುವುಗಳು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಭಾವಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಾವವಿಲ್ಲ. ಭಾವ ಪದಾರ್ಥವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ತಾನೊಂದೇ ಇರುವುದು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗುವುದು. ತಾನೊಂದೇ ಇರುವ ಭಾವಪದಾರ್ಥವು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಅಭಾವವು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವರೂ, ತಾನೊಂದೇ ಇರುವ ಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಅಭಾವಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು. ಭಾವಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಭಾವವು ಗೋಚರಿಸಲಾರದು. ಅಭಾವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ

ಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪ ಏನು ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಭಾವಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚೇದಿಸುವ ಅಭಾವಪ್ರತಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಭಾವದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಜ್ವಾನವು ಅಭಾವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅಭಾವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಭಾವಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಅತ್ಯಾಶ್ಚರ್ಯ ದೋಷವುಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಅದುದರಿಂದ, ತಾನೊಂದೇ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥವೇ ಅಭಾವ ಪ್ರತಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು, ಅಭಾವವು ಗೋಚರ ವಾಗುವುದು ಎಂಬುದೇ ತಾನೊಂದೇ ಇರುವ ಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರವಾಗುವುದು ಎಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಈ ತಾನೊಂದೇ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥವು ಭಿನ್ನ ವಾದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಘಟವು ಕಾಣ ಬಹುದಾದರೂ ಭೂತಲಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುವುದು ಎಂದರ್ಥ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೀಲ ನೊಂದಲಾದ ಪ್ರಮೇಯವೆಲ್ಲವೂ ಭಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳು. ಅಭಾವದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಹಿಡ್ಡವಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಪ್ರಮೇಯದ ಅಭಾವವು ಪ್ರಮಾಣದ ಅಭಾವದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣದ ಅಭಾವವೂ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಜ್ವಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮೇಯದ ಅಭಾವದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಪ್ರಮೇಯವು ಪ್ರಮೇಯ; ಅದರಿಂದ ಪ್ರಮೇಯಾಭಾವವೂ ಪ್ರಮೇಯ ಎನಿಸುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಮೇಯವು ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದುದು.

ii ಸಂಭವವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ

ಇವನು ನೂರು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಪದಾರ್ಥವನ್ನುಳ್ಳವನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇಬ್ಬತ್ತು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಪದಾರ್ಥವುಳ್ಳವನು ಎಂದು ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಭವ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳವನು ಕೆಲವು ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳವನು ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದರಿಂದ ನೂರು ಸಂಖ್ಯೆ ಉಳ್ಳವನನ್ನು ಇಬ್ಬತ್ತು ಸಂಖ್ಯೆ ಉಳ್ಳವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

iii ಐತಿಹ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ

ಐತಿಹ್ಯವು ಮೂಲ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ವಚನ. ಇದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಎಂದು ವಿಧವಾದುವುಗಳೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.

ಪ್ರಮೇಯ

ಭಾಗ II

೧ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಾಧಾರಣವಾದುದು ಪ್ರಮೇಯ

೧ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮೇಯವೆಂಬುದು ಇರುವುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಪ್ರಮಾಣಗೋಚರಗಳಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಒಂಟು. ಇವು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಕೀರ್ಣ, ಸಮವಾಯು, ಶಕ್ತಿ, ಸಾದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯೆ ಎಂಬುವು. ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಕೀರ್ಣ ಮತ್ತು ಸಮವಾಯು ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕಮತದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವೀಯ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರದರ್ಶನದಲ್ಲಿರುವ ವಿಕೀರ್ಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ನಿರೂಪಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಪ್ರಾಧಿಕಾರದ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವರು. ಗುಣ, ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ಗುಣವಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥ. ಸಾದೃಶ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಉಪಮಾನನಿರೂಪಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಶಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥ. ವಸ್ತುವು ಮಡೆ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಿದ್ದರೆ ಸುಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಿಲ್ಲದಿರಲು ಸುಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಸುಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರತಿಬಂಧವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಶಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು.

೨ ಅತ್ಯಂತ

ಅತ್ಯಂತ ಬುದ್ಧಿ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಶರೀರ ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ, ವಿಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತ. ಅವನು ಪ್ರತಿ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನ. ಅವನು ಪ್ರತಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವನು.

ಅವನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಆದರೂ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನು. ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ರಿತ. ಅತ್ಯಂತ ಅಲ್ಲ. ಇವೆರಡರ ಭೇದವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಜ್ಞಾನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಚಿತ. ನಿರ್ದೇಶಿತ ಮುಂತಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ, ಅತ್ಯಂತವನು. ಇದು ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದವನ್ನು

ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ನಿರ್ದೇಶಿತ ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅತ್ಯಂತ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದರ್ಶನಸ್ವರೂಪದ ಉಂಟಾಗುವ ಅನುಭವಗಳು ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತ್ತು. ಇದು ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಯಾವನು ದರ್ಶನವುಳ್ಳವನೋ, ಅವನೇ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಹೀಗೆ, ಈ ಎರಡು ಅನುಭವಗಳೂ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಇರುವುದಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಒಬ್ಬನು ದರ್ಶನ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕಗಳಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿ ಇರಬೇಕು. ದರ್ಶನ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಇರುವುದೆಂದರೆ, 'ದರ್ಶನಮಾಡಿದ ನಾನೇ ಸ್ವರೂಪವೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನಿದ್ದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಅವಾಯವೋದಿದರೂ ಅವನಿಗೆ ಆ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನುಭವದ ಸ್ವರೂಪ ಇರುವುದು. ಇದು ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಅತ್ಯಂತವನು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅತ್ಯಂತ ದೇಹದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಅವನು ಜ್ಞಾತೃ ಶರೀರವು ಜ್ಞಾತೃವಲ್ಲ. ದೇಹವೇ ಅತ್ಯಂತ ಎಂಬ ವಾದಿಗಳು ದೇಹಿಯಾದ ಅತ್ಯಂತ ಭೂತಗಳ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವವನು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಭೂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಲು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಸೇರಿದಂತಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದ್ರವ್ಯಗಳ ಸಂಯೋಗವು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದು. ವೈಷ್ಣವ ಮತ್ತು ವಾಯುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ; ಎರಡನೆಯದು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವೆರಡರ ಸಂಯೋಗವು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಹೀಗೆಯೇ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಭೂತಗಳು ಸೇರಿ ಶರೀರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ, ಶರೀರವೂ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಶರೀರವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಇದರಿಂದಲೇ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ಮೊದಲಾದ ವಾದಗಳು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವುವುದು.

ಶರೀರವು ರೂಪ, ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಗಂಧ ಎಂಬ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವು. ಅದುದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಥಮಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕಾರ್ಯದ ಗುಣಗಳು ಕಾರಣದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವವು. ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಥಮಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಥಮೀಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದ ಮದಕತ್ತಿಯು ಅವುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಮಧ್ಯ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು; ಇದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಥಮಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದ ಜ್ಞಾನ ಶಕ್ತಿಯು ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ

ಜ್ಞಾನವು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಚಾತ್ಯ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶರೀರ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವ ಜ್ಞಾನವು ಪೃಥ್ವಿಯ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಮದಕತ್ತಿಯು ಪೃಥ್ವಿಯ ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಾಂತರದ ಸಂಯೋಗ ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಕಾಣಬಹುದು. ಅನಂತರ, ಇದೇ ಶಕ್ತಿಯು, ಮಧ್ಯ ಮುಂತಾದ ಅದರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಇದರಂತೆ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪೃಥ್ವಿಯ ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಗುಣವು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಆ ಗುಣವು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದೂ, ಆ ವಸ್ತುವೇ ಆತ್ಮಾ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸುಖ ಮುಂತಾದವು ಶರೀರದ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಆತ್ಮನು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನ ನಾದವನು ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಚಾರ್ವಾಕರ ಶರೀರಾತ್ಮವಾದವು ಆಯುಕ್ತ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

‘ಘಟವನ್ನು ನೋಡುವೆನು’ ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವಗಳೂ ಆತ್ಮನು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದವನು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಕರಕರಣ ವೇದಲಾದ ಅನುಭವಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಶರೀರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇಂತಹ ಶರೀರವು ಘಟಾನುಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ‘ನೋಡುವೆನು’ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃವು ತೋರುವನು ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇದು ತನ್ನ ಅನುಭವ ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ, ಪ್ರತ್ಯನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವ ಜ್ಞಾತೃವು ತೋರದಿರುವ ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ‘ನಾನು ಹೋಗುವೆನು’ ಮುಂತಾದ ಶರೀರದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಜ್ಞಾತೃವು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವ ಶರೀರದ ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಈ ಅನುಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವ ಶರೀರದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ‘ನನ್ನ ಆತ್ಮನು’ ಎಂಬ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ‘ನನ್ನ’ ಎಂಬ ಪದದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದಂತೆ ‘ನಾನು’ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಶರೀರವು ವಿಷಯವಾಗುವುದು. ಆದರೆ, ಇದು ಲಾಕ್ಷಣಿಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರ. ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಚೇತನವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ.

ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವಾದರೂ ಭಿನ್ನವಿಷಯಗಳ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಿಷಯಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಒಂದು ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವನ್ನು ಆಶ್ರೇಷ್ಠವು. ಆತ್ಮನಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಮನಸ್ಸಿನ ಕರ್ಮ. ಇದಕ್ಕಾದರೂ

ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಅದೃಷ್ಟಿಗಳು ಕಾರಣ. ಇವುಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಇವುಗಳ ಸನ್ನಿಹಿತವೇ ಕಾರಣ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಬೀಜಾಂಕುರಗಳ ಸಂಬಂಧದಂತೆ ಆನಾದಿ.

ಮನಸ್ಸು ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವನ ಗುಣಗಳು ಉದಯಿಸುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರ ಈ ಒಂಬತ್ತು ಆತ್ಮನ ಗುಣಗಳು. ಇವು ಉದಯಿಸಲು ಆತ್ಮನಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಕಾರಣ. ಈ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ. ಇದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಿತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳಿರುವವು. ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವವು. ಸುಖವು ದುಃಖದ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ದುಃಖವು ಕಾಣದಿರುವುದೇ ಅದರ ಅಭಾವ. ಸುಖಾನುಭವವು ಇದರಿಂದ ಆಕಿರಕ್ತ. ಸಂಸ್ಕಾರವು ಸ್ವಾತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಸ್ವಾತಿಯು ಅನುಭೂತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಭವವು ಸಾರವಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ವಿಶೇಷವು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರ ಬೇಕು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ವಿಶೇಷವೇ ಸಂಸ್ಕಾರ. ಅದೃಷ್ಟವು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮ ಎಂಬುವು. ಇದು ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣ.

ರೂಪ ವೇದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಆತ್ಮ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಕುರುಹೋಗೂ ಆ ಜ್ಞಾನ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ರೂಪ ವೇದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ರೂಪ ವೇದಲಾದುವು ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳು. ಇವು ಐದು; ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಶಬ್ದ, ಮತ್ತು ಸ್ಪರ್ಶ ಎಂದು. ಇವುಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಚಕ್ಷುಸ್ಸು, ರಸನ, ಘ್ರಾಣ, ಶ್ರೋತ್ರ ಮತ್ತು ತ್ವಕ್ ಇವು ಐದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿರುವವು. ಮನಸ್ಸು ಎಂಬುದು ಅಂತರೇಂದ್ರಿಯ. ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಆರು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಶರೀರವೇ ಆಶ್ರಯ.

ಶರೀರವು ಜರಾಯುಷ, ಅಂಶ ಮತ್ತು ಸ್ಪೇಶ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಉದ್ದಿಷ್ಟವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಶರೀರವೂ ಪೃಥ್ವಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಪೃಥ್ವಿ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಯೋನಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ತ್ವಕ್ ಎಂಬುವು ಶರೀರದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವವು. ಮನಸ್ಸು ಶರೀರದ ಒಳಭಾಗದಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿಸಿದೆ.

ಮನಸ್ಸು ಅಣುವನಾದವುಳ್ಳ ದ್ರವ್ಯ. ಅದು ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಸಂಚಾರಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಕಾಲವ್ಯವಧಾವಿಲ್ಲದೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯವು ಮನಸ್ಸೆಂಬಂಥದಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತೊಂದುಕಡೆ ಇರುವಾಗ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ

ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದಿರಲು ಇದೇ ಕಾರಣ. ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗಲು ಅನಾದಿಯಾದ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಗಳೇ ಕಾರಣ. ಈ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇವುಗಳೇ ಆತ್ಮನ ದೀಪಾಂಶರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುವು.

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯುಕಾರಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮನು ಭೋಕ್ತೃ, ಶರಣವು ಭೋಗ್ಯವಾಯು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಭೋಗ್ಯಸಾಧನ. ಸುಖದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವು ಆತಂಕವಾದ ಭೋಗ್ಯಮತ್ತು ಗಳು. ಪ್ರಥಮೇ ನೋಡಲಾದುವು ಬಾಹ್ಯವಾದ ಭೋಗ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು. ಭೋಗ್ಯ ಎಂದರೆ ಅನುಭವ. ಈ ದೇವೇ ಪ್ರಸಂಚತತ್ವ.

ಆತ್ಮನು ಮಾನಸಪ್ರಕೃತ್ಯೆನ್ನ. ಪ್ರಕೃತ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಅವನೇ ಕರ್ತೃವೂ ಕರ್ಮವೂ ಆಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕರ್ತೃಕರ್ಮ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರದು. ಅದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆತ್ಮನು ಪ್ರಕಾರದೊಪನೂ ಅಲ್ಲ. ಹೇಗಾಗುವುದಾದರೆ, ಜಾಗೃತ ಮೊದಲಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವನು ಪ್ರಕಾಶನಾಗು ವಂತೆಯೇ, ನಿದ್ರೆಯಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಾಶನಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಇದು ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅವನು ವಿಷಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವಭಾಸಿಸುವನು. ಆತ್ಮನು ಅವಭಾಸಿಸದಿದ್ದರೆ ವಿಷಯಗಳೂ ಅವಭಾಸಿಸಲಾರವು. ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಆದರೂ, ಆತ್ಮನು ಕರ್ಮನಲ್ಲ. ಗಮನ ಫಲವುಳ್ಳ ಗಮನವಾಡುವ ಪುರುಷನು ಹೇಗೆ ಗಮನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವೋ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ನಲ್ಲವೋ, ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಜ್ಞಾನಫಲವನ್ನು ಹೊಂದುವವನಾದರೂ ಕರ್ತೃಮಾತ್ರನಾಗುವನು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃನಾಗುವುದರಿಂದಲೇ ವಿಷಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವನು, ನಿದ್ರೆಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ ಪ್ರಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರು ವುದರಿಂದ ಆತ್ಮಪ್ರಕಾಶವೂ ಇಲ್ಲ.

ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸದ್ವ್ಯವದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇರುವನು. ಮೋಕ್ಷವು ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಸಾಂಸಾರಿಕ ದುಃಖದ ನಾಶರೂಪ. ಅದುದರಿಂದ ಅದು ಪುರುಷಾರ್ಥ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅದು ಅನಂದರೂಪವಲ್ಲ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ದುಃಖವು ಹೇಗೆ ಹೇಯವೋ, ಅದರಂತೆ ವಿವೇಕಿಯಾದವನಿಗೆ, ಸುಖವು ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ ನಾಶಹೊಂದುವುದರಿಂದಲೂ ದುಃಖರೂಪವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಹೇಯವಾಗುವುದು. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೇ ಮೋಕ್ಷವು ಅನಂದರೂಪವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಆತ್ಮನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅನಂದ ರೂಪನಾಗಿರುವುದಾದರೆ ಅನಂದವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತ್ತು ಮತ್ತು ಸಂಸಾರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತ್ತು. ಇದೇ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ

ದುಃಖವುಯವಾದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಪ್ರೇಮಾ ಸ್ವದನು; ಅದುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಅನಂದರೂಪನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಆತ್ಮನು ಪ್ರೇಮಾಸ್ವದನಲ್ಲ; ಶರಣಭಾವವನ್ನು ಪುರುಷರು ಅನೇಕ್ಷಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ದುಃಖವುಂಟಾದೀತು ಎಂಬ ಭಯವೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರೇಮ ವಲ್ಲ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಆತ್ಮನು ಸುಖರೂಪ ಎಂದು ಅನುಭವವಿಲ್ಲ ದಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಪ್ರೇಮಾಸ್ವದ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅನಂದವು ಕಂಡುಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಿಷಯೋಪಭೋಗ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳೆಲ್ಲವೂ 'ಸಾಂಸಾರಿಕದುಃಖದ ಉಪಶಮನವೇ ಮೋಕ್ಷ' ಎಂಬ ಪುರುಷಾರ್ಥ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

ಆತ್ಮನು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸದ್ವ್ಯವದಿರುವನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವನು ವಿಣಾಶವಿಲ್ಲ ದವನು ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅವನು ಕಾರಣರಹಿತನಾದುದರಿಂದಲೇ ವಿಣಾಶ ರಹಿತನು. ಆತ್ಮನ ಸಂಮಾಣವು ಗಗನದಂತೆ ಪರಮಮಹತ್ವಾದುದು. ಎಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮನ ಗುಣವು ಕಂಡುಬರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿರುವನು. ಗುಣವು ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದು ಎಂಬುದೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಆತ್ಮನು ಅವನ ಗುಣವು ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸಂಚಾರಮಾಡುವನು. ಅವನು ವ್ಯಾಪ್ತನಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ಸಂಚಾರವನ್ನೂ ಆ ಸಂಚಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಸಮವಾಯುಕಾರಣವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾದೀತಾಗುವುದು. ಅವನು ಗಗನ ದಂತೆ ವ್ಯಾಪ್ತನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ವ್ಯಾಪ್ತನಾದರೂ ಅವನ ಗುಣಗಳು ಮನಸ್ಸನ್ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ಅವಕಾಶವಿರುವ ದೀಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುವು. ಶರಣದ ಹೊರಗೆ ಮನಸ್ಸುಂಟಾದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಗುಣಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಸರ್ವಗತನಾದರೂ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಶರಣೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಭೋಗವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಶರಣೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗಲು ಅವನ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಗಳೇ ಕಾರಣಗಳು ಎಂದೂ, ಇವುಗಳಿಗೆ ಅವನ ಕರ್ಮವೇ ಕಾರಣ ಎಂದೂ, ಈ ಕರ್ಮಕ್ಕಾದರೂ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಶರಣೇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಕಾರಣ ಎಂದೂ, ಹೀಗೆ ಶರಣೇಂದ್ರಿಯಧರ್ಮಾರ್ಥಮಸಂತತಿಯು ಅನಾದಿಯಾದುದು ಎಂದೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುವು.

ಆತ್ಮನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತನಾದರೂ ಇತರ ಶರಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಅದುದರಿಂದಲೇ, ಇತರ ಶರಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮರ ಜ್ಞಾನವು ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ಶರಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಸದ್ವ್ಯವಾದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ದರ್ಶನಮಾಡುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ, ಇತರ ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನುಮಾನ

ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು, ಇತರ ಅತ್ಯಂತ ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನರಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇತರ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೋಗವು ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿಯೇ ಗೋಚರಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಹಾಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅತ್ಯಂತ ಶರೀರಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುವು.

ಭಾಗ ೨

ಕುಮಾರಿಲದರ್ಶನ

೧ ಕುಮಾರಿಲದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ

ಕುಮಾರಿಲದರ್ಶನವು ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುದು. ಶ್ರುತಿ ಯೇ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಲಾಂಛನವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿ ರಚಿತ ಮೊದಲಾದ ಭ್ರಮೆಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಲ್ಲ. ಭ್ರಮೆಯು ದೃಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಶ್ರುತಿ ಮೊದಲಾದ ಸತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಕಾರಣ. ಅತ್ಯಂತ ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಲ್ಲ. ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಸತ್ಯ. ಆದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಅತ್ಯಂತೇ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆ ತೋರುವವು ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಗೃಹೀತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶಬ್ದವು ವಾರ್ತಾಕೇಯ ಮತ್ತು ಆಪಾರುಷೇಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಭಾವರೂಪವಲ್ಲ. ಇದು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ, ಉಪಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಆಯಿ.

ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ದ್ರವ್ಯ, ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾನ ಎಂಬ ಐದು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುವು. ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಾದಿ. ಅತ್ಯಂತ ದ್ರವ್ಯರೂಪ. ಇವನು ಜ್ಞಾನ ಸತ್ಯ ಯುಕ್ತವನು; ಜ್ಞಾನರೂಪವನು. ಇವನಿಗೆ ಕರ್ಮಾನುಭವದಿಂದ ಶರೀರಸಂಬಂಧ ಎಂಬ ಸಂಸಾರ ಉಂಟಾಗುವುದು. ವಿಹಿತ ಕರ್ಮದ ಅನುಭವದಿಂದ ಇವನ ಕರ್ಮವು ನಾಶವಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ಇವನಿಗೆ ಸಂಸಾರಾಂಧದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಆಗುವುದು.

೨ ಕುಮಾರಿಲದರ್ಶನ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿಚಾರ

ಭಾಗ I

(೧) ಮೀಮಾಂಸಾ

ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನವೆಂದರೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸಾಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮದ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಯೋಜನ. ಧರ್ಮದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮದ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಿಚಾರ. ಇದು ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಪ್ರವರ್ಧಕವಾಗಿ ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಅನಂತರ ಮಾತ್ರಬೋಧವಾಗುವುದು. ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಫಲ ಎಂದು ನಾಲ್ಕುವಿಧ. ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಜೋದನಾಗಮ್ಯವಾದುದು. ಜೋದನಾ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಜೋದನಾ ಎಂದರೆ ಪ್ರವರ್ತಕ ಅಥವಾ, ನಿವರ್ತಕವಾದ ವಾಕ್ಯ. ಇದು ಪ್ರತಿರೂಪ. ಶ್ರುತಿಯು ಅಪಾರುಷೇಯ. ಅದರಿಂದ ಅದು ಅಪ್ರಾ ಮಾಣ್ಯ ಎಂಬ ಶಂಕೆಯಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು. ಧರ್ಮವು ಶ್ರುತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರ. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಅದು ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೂ ಪರಿಕ್ಷಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ.

(೨) ಪ್ರಮಾಣ ವಿಚಾರ

i ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸಂಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನ. ಇದು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಇದು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿದ್ಯಮಾನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಗ್ರಹಣವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯ ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು ಅತ್ಯಂತ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಭೋಗಕ್ಕೆ ಶರೀರವು ಅಶ್ರಯ. ಅದರಿಂದ ಶರೀರಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು ಹುಟ್ಟುವವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಉಚಿತ.

ಅರ್ಥವು ಯಾವುದರಿಂದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ತ್ರಿಕ್ಷೇತ್ರವಿವಿಧ ಮಿಶ್ರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಭೂತಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಘ್ರಾಣವು ಪೃಥ್ವಿಯ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದು. ರಸವು ಆಹಾರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದು. ನೇತ್ರವು ತೇಜಸ್ಸು ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದು. ಶ್ರವಣವು ವಾಯುಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದು. ಇಷ್ಟು ಭಾಗವು ನೈಯಾಯಿಕಮತಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರುವುದು. ತ್ರಿಕ್ಷೇತ್ರವು ಆಕಾಶರೂಪ ಎಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಕರ್ಣವಿವರದಲ್ಲಿರುವ ದಿಕ್ಕೇ ತ್ರಿಕ್ಷೇತ್ರ. ಮನಸ್ಸು ಪೃಥ್ವಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಬಹುದು; ಅಥವಾ ಅಗದಿರಬಹುದು. ಮನಸ್ಸು ಎಂಬುದೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿನಾದವಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಅತ್ಯಂತವುಳ್ಳ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ

ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅದು ಅಂತರೀಂದ್ರಿಯ ಎನಿಸುವುದು. ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸುವುದು. ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಲಿಂಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನು ಆಶ್ರೇಷ್ಠಿಸುವುದು. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಹಾಯ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಶಬ್ದ ಮನಸ್ಸು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗದಿರುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಮನಸ್ಸು ಸ್ವಂತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಸಹಾಯ. ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದುವು ಮನಸ್ಸು ಎಂಬ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವವಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನಿಸಲಾರವು. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ 'ಇಂದ್ರಿಯಸಂಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಗ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ಸಂಪ್ರಯೋಗ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಧರ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುವು. ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೂಲಕವಾದುವು. ಅದುದರಿಂದ ಅವುಗಳೂ ಧರ್ಮವು ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಅಗೋಚರವಾದ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಜೇತುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಧರ್ಮವು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಉಪಮಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವು ವಿಷಯ; ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಹೊರತು ಉಪಪನ್ನವಾಗದೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ, ಅರ್ಥಾತ್ಮತೆಯು ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗದ್ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಧರ್ಮವನ್ನೊಪ್ಪಬೇಕು. ಅದುದರಿಂದ ಧರ್ಮವು ಅರ್ಥಾತ್ಮತೆ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರಬಹುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಪ್ರಪಂಚವು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಇರಲು ಧರ್ಮವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಇದು ಧರ್ಮ, ಇದು ಅಧರ್ಮ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ ಧರ್ಮವು ವಿಧಿಯಿಂದಲೇ ವಿವಿಕ್ತವಾಗುವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ವಿಧಿ ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರ. ಇದು ವಿಕಲ್ಪಸಹಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಇದು ಗೋಚರ ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರದ ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೂ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಈ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು, ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದುದಕ್ಕೆ ಪರೋಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಜ್ಞಾನದ

ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಿಧಾಗವು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವು. ಅದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಾಗಿದ್ದರೆ, ಯಾವಾಗಲೂ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರವು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾದೀತು. ಆದರೆ, ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಲ್ಲ. ದೂರದಲ್ಲಿ ಬೀಯದಾದ ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ನೋಡುವವನು ಅದು ಗೋಚಾರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದೇ ಅಥವಾ ಅಶ್ವಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದುದೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದೆ, ಹೇವಾ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿ, ಅದು ಕುದುರೆಯ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವನು. ಹೀಗೆ, ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟ ಬೀಯ ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಅಶ್ವಜಾತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಅಶ್ವತ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸದಾದ ಭಾಗವು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎನಿಸುವುದು. ಅನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ 'ಇದೇನೋ ಅಶ್ವ' ಅದರ ಧ್ವನಿಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಆ ಪ್ರಾಣಿಯು ಸಮಾಪಗತವಾದರೆ, ಈಗ ಇದು ಅಶ್ವ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವನು. 'ಈ ಎರಡನೆಯ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಮೊದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗ್ರಹ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನು ವಿಚಾರ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಈ ಎರಡನೆಯ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಶ್ವಜಾತಿಯೇ ವಿಷಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಪರೋಕ್ಷವಿಧಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಜ್ಞಾನದ ಕರಣವೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ವಸ್ತುವು ದೂರವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರವು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರಬಹುದು. ಅದು ಸಮಾಪದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅದೇ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ, ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಅಪರೋಕ್ಷ ಎನಿಸುವುದು. ಲಿಂಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಪರೋಕ್ಷ ಎನಿಸುವುದು.

೧ ಸವಿಕಲ್ಪ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ವಿಚಾರ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸವಿಕಲ್ಪವಾಗಿಯೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿಯೂ ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಎಂದೂ ಜಾತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸವಿಕಲ್ಪ ಎಂದೂ ಹೆಸರು.

ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿವರ್ತನಂತರದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಸಮ್ಯಗ್‌ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುವಿನ ಗೋಚರವು ಅನುಭವಗ್ರಹ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಮ್ಯಗ್‌ಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಅರೋಚನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ವಸ್ತುವು ಇಂತಹುದು

ಎಂದು ವಿಶ್ವವಾಚನವನ್ನು ಮೊದಲು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಿ, ತನ್ನ ಪೂರ್ವಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನಾಧರಿಸಿ ಅದು ಇಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದೂ ಇಂತಹ ನಾನು ಉಳ್ಳುದು ಎಂದೂ ಜಾತಿಯನ್ನೂ ನಾನುನನ್ನೂ ವಿಶ್ವವಾಚನವನ್ನು ಮೊದಲು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಈ ವಿಶ್ವವಾಚನ ಇಲ್ಲ.

ನೀಲ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳೂ ವ್ಯಥಿವೇ ಮೊದಲಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವವು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವು ಸತ್ಯ. ಹಾಗಾದ್ದರೆ, ಅವು ಫಿನ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಿ ಗೋಚರಿಸದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದಂತೆಯೇ ಅವು ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವವು. ನೀಲ, ಪೀತ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುತಃ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭೇದವಿಲ್ಲದಿರುವವು ಸತ್ಯವಾದ್ದರೆ ನೀಲವು ಪೀತದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ, ಪೀತವು ನೀಲದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವಾದುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಗೋಚರವಾದುದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ನೀಲವು ಪೀತವಲ್ಲ; ಪೀತವು ನೀಲವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳು ಸತ್ಯ.

ವಿಶ್ವವಾಚನ ಇದು ಗೋಚರ, ಇವನು ದಂಡವುಳ್ಳವನು, ಇದು ಶುಕ್ಲ, ಇವನು ಹೋಗುವವನು, ಇವನು ಡಿಕ್ಕಿ ಹೊಡೆದು ಎಂಬ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜಾತಿವಿಶ್ವ, ದ್ರವ್ಯವಿಶ್ವ, ಗುಣವಿಶ್ವ, ಕ್ರಿಯಾವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ನಾಮವಿಶ್ವ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. 'ಅವನೇ ಇವನು' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಶ್ವವಾಚನ ನಾಮವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು.

ii ದ್ರವ್ಯ

ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ದ್ರವ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಉತ್ಪತ್ತಿವಿನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಮಧ್ಯೆ 'ಅದೇ ಇದು' ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಅನುಗತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಕಂಡು ಬರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಕಲ್ಪವಾದ ಅನುಗತಪದಾರ್ಥವೇ ದ್ರವ್ಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದರ ಗೃಹಣವು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಬದರಭಲವು ಶ್ಯಾಮ ವಾಗಿಯೂ, ರಕ್ತವಾಗಿಯೂ ವರ್ಣವ್ಯತ್ಯಾಸವುಳ್ಳದಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಫಲವು ಒಂದೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಭಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಮಣ್ಣು ಎಂಬುದು ಘಟ, ಕುಂಡ, ಕಪಾಲ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಮಣ್ಣು ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಅನುಗತವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ದ್ರವ್ಯ ಎನ್ನಿಸುವ ಪದಾರ್ಥ.

ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಘಟ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯವು ಮಣ್ಣು ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಘಟವು ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಒಂದು ಪಟವನ್ನು ಕುರಿತು ತಂತುಗಳು ಅವಯವಗಳಾದರೂ, ಅವೇ ಪರಸ್ಪರ ಸೇರಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ಅಥವಾ ಅವಯವ ಎನ್ನಿಸುವವು. ಹೀಗೆ ದ್ರವ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಇಲ್ಲ; ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಘಟ ಪಟ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥಾ ವಿಕೇಷಗಳೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ ನಾಶವುಳ್ಳವುಗಳು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಅವು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

iii ವೇದವೇ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳೇ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಪುರುಷವಚನವು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೋದನಾರಂಭವಾದ ಶಬ್ದವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಶಬ್ದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬೇರಾದುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣವು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣವೇಳ್ಳೆಯಲ್ಲದೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಶಬ್ದವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವ ಅದನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಪುರುಷ ನಲ್ಲಿರುವ ಮೋಕ್ಷವೇ ಕಾರಣ. ಪುರುಷನಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟುದಲ್ಲ ವಾದುದರಿಂದಲೇ ಅವಾಯವೇಯ ಎನ್ನಿಸಿದ ವೇದವು ಪುರುಷನ ಮೋಕ್ಷದಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಮಾಣ. ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪುರುಷನ ಸಂಬಂಧವು ಪದ ಮತ್ತು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೂ, ವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಟ್ಟುಮಾಡಿದ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿಯೂ, ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೂ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳೂ ವೇದದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಪದ ಪದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯ. ಅದರಿಂದ ಅದು ಪುರುಷನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲ. ಪದಾರ್ಥವು ಪದಾರ್ಥಮೂಲಕವಾದುದು. ವೇದವಾದರೋ ಅವಾಯವೇಯ. ಅವಾಯವೇಯ ಎಂದರೆ ಪುರುಷನಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಡುವುದು. ವೇದಾರ್ಥದ ವಿಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ವೇದಾರ್ಥವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಕ್ಕೆ ಅಗೋಚರ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ, ಅದು ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದು ಎನ್ನಿಸುವುದು.

iv ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಕರಣಮೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಬಾಧಕ ಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಗಳಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗಿಯೂ

ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಹಿಂದೆ ವಸ್ತು ವಸ್ತೇ ಕೆಲವು ಕಾಲ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಭಾರಾವಾಹಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರೋತ್ತರ ಜ್ಞಾನಸೃಷ್ಟಿಗಳು ಪೂರ್ವಪೂರ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಣವಾದ ವಿಷಯವಸ್ತೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ನಿಯತದಿಂದ ಅವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯ ಬಾರದು. ಉತ್ತರೋತ್ತರ ಜ್ಞಾನಗಳು ವಿಷಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಲ್ಲದ ಕಾಲದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವವು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವು ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಕಾಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವುದು. ಘಟವನ್ನು ನೋಡಿದ ಪುನಃವಸ್ತು ಘಟವು ಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ, 'ಇರುವುದು; ಈಗಕಾನೆ ನಾನು ಅದನ್ನು ನೋಡಿದೆ' ಎಂದು ಉತ್ತರಕೊಡುವನು. ಅವನಿಗೆ ಘಟದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನು 'ಈಗಕಾನೆ' ಎಂಬ ಕಾಲವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸು ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗವೇ ಕಾಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲದೆ, ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗ್ರಹಿತ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಅದುದರಿಂದಲೇ, 'ಈಗ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವರ್ತಮಾನಕಾಲ ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ.

v ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ

ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ. ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದೋ ಅದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದಲಾದ ವಸ್ತುವೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಕೋದನಾ ರೂಪವಾದ ಶಾಪವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದಲಾದುವುಗಳೆಲ್ಲವೂ, ಅದುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ವತಃವ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಸ್ವತಃವ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಈ ಬಾಧಕವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸ್ವತಃವ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಹಾಗೆಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ಅದುದರಿಂದ, ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಲ್ಲ ಸ್ವತಃವ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವತಃವ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಶುಕ್ತಿ ರಚಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮೊದಲಾದುವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ ಎಂದು ಕಂಕಿಸಬಾರದು. ಶುಕ್ತಿ ರಚಕ ಮೊದಲಾದುದರ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇಂದ್ರಿಯಸಂಪ್ರಯೋಗ

ದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಶುಕ್ತಿ ರಚಕ ಮೊದಲಾದುದರ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯಸಂಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಚಕಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವ 'ಕ'ನು ಜೇಗಿಂದಲೇ—ಇಂದ್ರಿಯಸಂಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭಾಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಗ್ರಹಣವಾಗುವುದು. ಆದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯದ ದೌರ್ಬಲ್ಯದಿಂದ ಶುಕ್ತಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗ್ರಹಣವಾದ ಭಾಸ್ವರರೂಪವು ರಚಕಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ರಚಕಸಂಸ್ಕಾರವು ಉದ್ಭವವಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ರಚಕಸ್ವರಣ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ಶುಕ್ತಿಯೇ "ಸ್ವಲ್ಪತವಾದ ರಚಕವು ಇದೆ" ಎಂದು ಇಂದ್ರಿಯದೊಡನೆ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಗ್ರಹಣವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ವಾದುದು ಶುಕ್ತಿ; ರಚಕವಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ರಚಕಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಇದು ಅಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಉತ್ತರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ 'ಇದು ರಚಕವಲ್ಲ; ಶುಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಕರಣದೊಡನೆವೂ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವೂ ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಠುಬರುವುದೋ ಅದನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ, ಅದು ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿದರೂ ಕಂಠು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದರಿಂದಲೇ, ಕೋದನಾದಿಂದ ಬೋಧಿತವಾದ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಕರಣ ದೊಡವಾಗಲಿ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಕಂಠುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಯೋಗಾಚಾರ್ಯಮತದವರು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅತಿಶಯವಾದ ಬಾಧಕವಾದ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಅತ್ಯಂತಸ್ತೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುವರು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. 'ಇದು ನೀಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತವು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ; ಮತ್ತೆ ನೀಲ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ನೀಲವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಅಜ್ಞಾನವು ಯೋಗಾಚಾರ್ಯಮತದಂತೆ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿರ ಬೇಕು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ ಎಂದರ್ಥ. ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವು ಜ್ಞಾನದ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಇದು ಸ್ವವ್ಯಾಖ್ಯೆ. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂಕ್ಷಣಿಕ. ಅತ್ಯಂತ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವಾದರೋ, ಸ್ಥಾಯಿ. ಇದು 'ಅ' ದಿನ ನೋಡಿದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಈಗ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಥಾಯಿಯಾದ ಅತ್ಯಂತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧ ಭಾಷಣ. ಅಲ್ಲದೆ, ಬಾಧಕವನ್ನುವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪುನಃಪ್ರತಿ

ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ವಿನಶ್ಠಾ ನವರದೇಶ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಾಹ್ಯವಾದವು ವಾದರೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಧನವಾಗರದೇಶ. ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದರೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. ಆದರೂ ಅವನು ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವನೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಫಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವನು ಎಂದರ್ಥ. ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ಇದು ಸಕರ್ಮಕ. ಇದು ಸಾಕ ವೊಂದರಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಂತೆ ತನ್ನ ಕರ್ಮವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಫಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಈ ಫಲವು ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಾದರೆ ಅದೋಕ್ಷ ಎನಿಸುವುದು. ಲಿಂಗ ವೊಂದರಾದುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಪರೋಕ್ಷ ಎನಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಫಲದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸರ್ವಾಭಿಮಾನ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವಿಷಯವಿಭಾಗವೂ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರೋಕ್ಷಾಪರೋಕ್ಷ ವಿಭಾಗವೂ ಆಯುಕ್ತವಾಗುವವು. ಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ಸ್ವಯಂ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದುದು. ಅದು ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವುದು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯೆಯಿಂದ ಕರ್ತೃವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಕರ್ಮವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರ. ಈ ಸಂಬಂಧವೇ ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ 'ನನ್ನಿಂದ ಘಟಿತವಾಯಿಲ್ಲವು' ಎಂದೀಮುಖತಾದ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ.

vi ಪ್ರಾಧಾತರಮತದ 'ತ್ರಿಭುಜಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ' ಯುಕ್ತವಲ್ಲ

'ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯ, ಜ್ಞಾನ ಈ ಮೂರೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವವು' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಾಧಾತರಮತದ ತ್ರಿಭುಜಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪ್ರಕಾಶಿಸುವವು ಎಂದು ತಿಳಿದ ಈ ಮೂರಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಗತವಾದ ಧರ್ಮವು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರಕಾಶನ ಎಂಬ ಧರ್ಮ ಒಂದಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಧರ್ಮವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಾತರವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ, ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎನಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗುವವು. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವಿಷಯವು ವಿಷಯವೆನಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಆತಿಶಯದಿಂದಲೇ, ಅಥವಾ, ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಜ್ಞಾನ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಯೆಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ, ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮೇಯ

ಸಲ್ಲವುವುದು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಅರ್ಥವು ಗೋಚರವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಗ್ರಹಣವೇ ನಮಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

vii ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನ

ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕವಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜ್ಞಾನವು ಭೂತಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಗೃಹೀತವಾದ ಭೂತಾರ್ಥವು ವರ್ತಮಾನವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಲಾರದು. ಸ್ಪಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅರ್ಥವೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವು. ಧುಮಕನು ದೇಶಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಸ್ಪಷ್ಟಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ನಿಶ್ಚಯ ದೋಷದಿಂದ ದುಷ್ಪ್ರವಾಗುವುದರಿಂದ ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಆ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತೋರುವವು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಭವಿಷ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸ ಬಹುದಾದ ವಿಷಯವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸ್ಪಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತಿರಚ್ಛೇದನವಾದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಎಲ್ಲಿಯೋ ನೋಡಿದ ತಿರಚ್ಛೇದನ. ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಹೃದಯವನ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಸ್ಪಷ್ಟಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳ ದೇಶ ಕಾಲ ಮುಂತಾದ ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರ ಅಸತ್ಯ. ಈ ಸಂಬಂಧವು ವಸ್ತುಗಳೇನೋ ಸತ್ಯ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ, ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಕರೆಯ ಬಹುದು. ಅಸತ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳು ಅಸತ್ಯ. ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನವಾದದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಮಾತ್ರ ಅಸತ್ಯ. ಶುಕ್ತಿ ರಜತಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ರಜತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ, ಇದು ಶುಕ್ತಿ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧಮಾತ್ರ ಅಸತ್ಯ. 'ಬಂಜೆಯ ಮಗ' ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ಮಗನು ಬಂಜೆಯ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವನಾಗಿ ತೋರುವನು. 'ಎರಡು ಚಂದ್ರರು ಎಂಬ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ನೇತ್ರವು ಎರಡು ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನ ಸಂಬಂಧವು ತೋರುವುದು. 'ಶಂಖವು ಹೀಗೆ ಎಂಬ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶಂಖಸ್ವರೂಪವು ನೇತ್ರಗತವಾದ ಹೀಗೆಮನರ್ಥವು ನೇತ್ರದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗಿ ಹೀಗೆಮನರ್ಥವು ಶಂಖಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದಾಗಿ ತೋರುವುದು.

ಶುಕ್ತಿ ರಜತ ಮೊದಲಾದ ಭ್ರಮಗಳಿಗೆ ಶುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರಜತ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವುದು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಸತ್ಯ ರಜತಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ರಜತದ್ವೈ ಮತ್ತು ರಜತತ್ವಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದರಿಂದಲೇ ರಜತದ ಅನುಭವವು ಹುಟ್ಟುವುದೋ, ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ, ಶುಕ್ತಿ ರಜತ ಮುಂತಾದ ಭ್ರಾಂತಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಶುಕ್ತಿ ಗೂ ರಜತತ್ವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ತೋರುವುದು. ಅದರಿಂದ

ಅಪ್ಪಾತಿವಾದವು ಅಯುಕ್ತ. ಅಲ್ಲದೆ, ಅಪ್ಪಾತಿವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಶುಕ್ಲೆಯು ಮೊದಲು ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವೆಂದು ತೋರಿ, ಭ್ರಾಂತಿಯು ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದಾಗ ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವೆಂದು ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಇದು ಭ್ರಮೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕಾರಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಅರ್ಹವೆಂದು ಗೋಚರಿಸಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇದೇ ವಿವರಣೆ ಅಪ್ಪಾತಿವಾದವೇ ಅರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಅಪ್ಪಾತಿವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹೀಗೆ ವಿವರಣೆ ಅಪ್ಪಾತಿವಾದವೇ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾದುದು.

ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಈ ಸಾಧನೆಯಂತೆ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿ ಎನಿಸಿದರೂ, ಈ 'ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕು. ಹಾಗಾದರೆ, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದುದೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾಗುವುದು. ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ಕರಣದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿರುವುದೋ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೋ, ಅದೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೂ ಇತರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದೇ, ಯುಕ್ತ.

೨ ಅನುಮಾನ

ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವುಗಳು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ನೋಡಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅನುಮಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಕೇಗೇದರಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಧೂಮವು ಅಗ್ನಿಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದು ಎಂದು ಮಹಾನೆಸ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಪರ್ವತ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡಿ, ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಅನೇಕಾರ್ಥ ಧೂಮವಿರುವಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದಲೂ, ಅಗ್ನಿಯಿಲ್ಲದಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದಲೂ, ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು.

ಪ್ರಾಕಾರರು ಅನುಮಾನವು ಗ್ರಹೀತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಆದರೂ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಲಿಂಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಾದುದರಿಂದ ಕೇವಲ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು, ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಅವರು ಪ್ರಮಾಣವು ಅನುಭೂತಿ ಅಥವಾ ಅನುಭವರೂಪವಾದುದು ಎನ್ನುವರು. ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಅನುಮಾನವು ಗ್ರಹೀತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಮಹಾನೆಸ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳು ಗ್ರಹೀತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿರುವ ಧೂಮವು ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿಯು ನೂತನವಾದುವು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ, ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಧೂಮಗಳೂ ಗ್ರಹೀತಗಳಾದರೂ ಅವುಗಳ ವಿಕೀರ್ಣವೃತ್ತಿಗಳು ಗ್ರಹೀತವಲ್ಲ. ಪರ್ವತ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಸಾಧನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಆ ಪ್ರದೇಶಗಳೆಲ್ಲ ಪೂರ್ಣವಾದುವು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಧೂಮದರ್ಶನವಿದ್ದಿದ್ದರೂ ಕಾಣದ ಅಗ್ನಿಜ್ಞಾನವು ಆಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಹೀಗೆ, ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯಕಾರದಿಂದಿದ್ದರೂ ದೇಶಾಂತರ ಕಾಲಾಂತರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಅವು ನೂತನ. ಅವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣ.

i ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅನಯನ ವಿಚಾರ

ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಐದು ಅಂಗಗಳಿರುವುದೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇವು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ, ಹೇತು, ಉದಾಹರಣೆ, ಉಪನಯ ಮತ್ತು ನಿಗಮನ ಎಂಬುವು. 'ಶಬ್ದವು ಅನಿತ್ಯ' ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ. 'ಕೃತಕವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬುದು ಹೇತು. 'ಯಾವುದು ಕೃತಕವೋ ಅದು ಅನಿತ್ಯ; ಘಟದಂತೆ' ಎಂಬುದು ಉದಾಹರಣೆ—'ಶಬ್ದವು ಕೃತಕ' ಎಂಬುದು ಉಪನಯ. 'ಆದುದರಿಂದ ಶಬ್ದವು ಅನಿತ್ಯ' ಎಂಬುದು ನಿಗಮನ. ಬೌದ್ಧರಾದರೋ ಇದು ಅತಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಉದಾಹರಣೋಪನಯಗಳಿರದೇ ಅನುಮಾನದ ಅಂಗಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಯಾವುದು ಕೃತಕವೋ ಅದು ಅನಿತ್ಯ ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಸ್ವರಿಸಿ, ಶಬ್ದವು ಕೃತಕ ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಅದು ಅನಿತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವರು ಸಂಜೆ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಅತಿವಿಸ್ತಾರವಾದ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದುದು ಸರಿ. ಆದರೂ ಎರಡು ಅವಯವಗಳಿಂದಲೇ ಅನುಮಾನದ ನಿರ್ವಾಹವು ಕ್ರಮಸಾಧ್ಯ. ಆದಕಾರಣ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ, ಹೇತು, ಉದಾಹರಣೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಉದಾಹರಣೆ, ಉಪನಯ, ನಿಗಮನ ಎಂದಾಗಲೀ ಮೂರು ಅವಯವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು.

ii ಹೇತುಭಾಸ (ಅನುಮಾನ ದೋಷ)

ಅಗ್ನಿ, ಅನೇಕಾಂಶಿಕತ್ವ ಮತ್ತು ಬಾಧಿತತ್ವ ಎಂದು ಹೇತುದೋಷಗಳು ಮೂರು. ಅಗ್ನಿಯು ಸ್ವರೂಪಾಗಿದ್ದು, ಸಂಬಂಧಾಗಿದ್ದು, ವೈಕಿರೀಕಾಗಿದ್ದು, ಅಶ್ರಯಾಗಿದ್ದು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಾಗಿದ್ದು ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. 'ಬುದ್ಧನು ಧರ್ಮದರ್ಶಿ; ಸರ್ವಜ್ಞನಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪಾಗಿದ್ದು ದೋಷವಿರುವುದು. 'ವಹ್ನಿಯು ದಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ತೀತವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಾಗಿದ್ದು ದೋಷ ಇರುವುದು. 'ಗೋಶಬ್ದವು ಸಾಕ್ಷಾದಿಯನ್ನುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು; ಗೋಶಬ್ದವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಕ್ಷವೇ ಹೇತುವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವೈಕಿರೀಕಾ

ಸ್ಥಿತಿ ದೋಷವಿರುವುದು. 'ಆಕಾಶವು ನಿತ್ಯ; ಅವಯವರಹಿತವಾದ ದ್ರವ್ಯವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಸೌತ್ಯಾಂತಿಕನನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ, ಅವನು ಆಕಾಶವನ್ನು ಒಡ್ಡುವುದಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದ ದೋಷವಿರುವುದು. 'ಆಕಾಶವು ಅನಿತ್ಯ; ಮೂರ್ತವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬುದು ಮೂರ್ತವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತ ಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷವಿರುವುದು.

ಅನೇಕಾಂಶವು ವೈಭಿಚಾರಸಹಿತವಾದುದು ಎಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಹುದಾದುದು ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. 'ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ, ಅನೂರ್ತವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಕರ್ಮ ದೊರೆಯುವುದು ಅನೂರ್ತವು ಇರುವುದರಿಂದ ಈ ಹೇಳುವು ವೈಭಿಚಾರವಾಗುವುದು. 'ವಾಯುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ; ರೂಪರಹಿತವಾದ ದ್ರವ್ಯವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ 'ವಾಯುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ; ಮಹತ್ವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದ ವ್ಯಕ್ತವುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು ಸಾಧನಮಾಡಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ, ಅರೂಪದ್ರವ್ಯ ಎಂಬ ಹೇಳುವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಡುವುದು.

ಬಾಧಿತವು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವ ವಿರುದ್ಧ ಎಂಬುದು. 'ಸಮವಾಯವು ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನ; ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೇಳುವುದಾದುದರಿಂದ ಸಂಯೋಗದಂತೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯವಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಆ ದ್ರವ್ಯವು ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧ ಬರುವುದು.

iii ಉದಾಹರಣೆ

ಉದಾಹರಣೆಯ ಸಾಧನೋದಾಹರಣೆ, ವೈಭಿಚಾರದಾಹರಣೆ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಾಧನೋದಾಹರಣೆ ಎಂದರೆ ಲಿಂಗವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸುವುದು ಲಿಂಗಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಉದಾ—'ಯಾವುದು ಧೂಮವುಳ್ಳದೋ ಅದು ಅಗ್ನಿಯುಳ್ಳದು.' ವೈಭಿಚಾರ ಎಂದರೆ ಲಿಂಗಿಯ ಅಭಾವವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸುವುದು ಲಿಂಗದ ಅಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಉದಾ—'ಎಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿಲ್ಲ.'

೨ ಶಬ್ದ

ತೀರ್ಥಂಕರ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಇದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಶಬ್ದವು ಪೌರುಷೇಯ ಮತ್ತು ಆಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪೌರುಷೇಯವು ಆಶ್ರಯದ ಉಕ್ತವಾದ ವಾಕ್ಯ. ಅಪೌರುಷೇಯವು ವೇದವಾಕ್ಯ. ಈ ಎರಡೂ ಅನಾಪ್ತನಿಂದ ಉಕ್ತವಾದುವಲ್ಲ; ದೋಷಸಹಿತವಾದುವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇವು ಪ್ರಮಾಣ. ಪುನಃ ಶಬ್ದವು ಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು

ಮತ್ತು ವಿಧಾಯಕವಾದುದು ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ವಿಧಾಯಕ ಶಬ್ದವು ಉಪದೇಶಕ, ಅತಿವೇಶಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದು. ಉಪದೇಶಕ. ಹೇಗೆಂದರೆ—'ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಮೊಸರು, ಶುಭ್ರ ಮುಂತಾದುವು ಗಳಿಂದ ಭೋಜನಮಾಡಿಸಬೇಕು' ಎಂದು. ಅದರಂತೆಯೇ ಇದನ್ನು ಮಾದರೀಕು ಎಂಬುದು ಅತಿವೇಶಕ. ಹೇಗೆಂದರೆ—'ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಯಜ್ಞದತ್ತವನ್ನು ಭೋಜನಮಾಡಿಸಬೇಕು' ಎಂದು.

ವೈಶೇಷಿಕರೂ ಸೌಗತರೂ (ಬೌದ್ಧರೂ) ಶಬ್ದವು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರ್ಮವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶಬ್ದದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಅರ್ಥವೂ ದೂರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯವೂ ತಿಳಿಯಬರುವುದು. ಇದು ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧ. ನಾವು ನೋಡದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಾಕ್ಯವು ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ವಕ್ತೃವಿನಲ್ಲಿರುವ ಆಶ್ರಯವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ಪದಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ ಕುಂಟಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪದವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸ್ವಭಾವತಃ ಯುದೇಶ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

೪ ಉಪಮಾನ

ಉಪಮಾನ ಎಂದರೆ ಸಾದೃಶ್ಯ. ಇದು ಸನ್ನಿಶ್ಚಿತವಲ್ಲದ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ಗವಯದ ದರ್ಶನವಾದಂತೆ 'ಊರಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಗೋವು ಇದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದುದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಸಾದೃಶ್ಯ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಧರ್ಮಸಾಮಾನ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದಾಗದೋ. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಗೋವಿನಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ಣ ಮೊದಲಾದ ಅದಯವಸಾಮಾನ್ಯವು ಗವಯಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದಾಗದೋ. ಸಾದೃಶ್ಯವು ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ, ಹಾಗೆ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು.

ಉಪಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಅದರ ವಿಷಯವು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಸನ್ನಿಶ್ಚಿತವಲ್ಲದ ಊರಿನಲ್ಲಿರುವ ಗೋವು. ಅದು ಅನುಮಾನವೂ ಅಲ್ಲ. ಉಪಮಾನಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವವನು ಗೋವು ಮತ್ತು ಗವಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ನೋಡಿ ಅವುಗಳ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಊರಿನಲ್ಲಿ ಗೋವನ್ನು ನೋಡಿ ಅನಂತರ ನನದಲ್ಲಿ ಗವಯವನ್ನು ನೋಡಿ, ಅನಂತರ ಊರಿನ ಗೋವು ಗವಯಸದೃಶವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವನ ಯಾವ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಆಶ್ರಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

೫ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ

ಪ್ರತ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವಾತುತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಮುಕ್ತಿಯು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವೆವು. ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಹೇಗೆಂದರೆ:— ಬದುಕಿರುವ ದೇವದತ್ತನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿ, ನನಗೆ ಕಾಣದಿರುವ ಅವನ ಹೊರಗುಪ್ಪೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವೆವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೃಹದಲ್ಲಿರುವ ಹೊರತು ಹೊರಗಿರುವುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹೊರಗಿರುವುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಗೃಹದಲ್ಲಿರುವುದೇ ಲಿಂಗವಲ್ಲ. ಮೃತನೂ ಗೃಹದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ರಿಂದ, ಅವನು ಹೊರಗಿರುವನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಬದುಕಿರುವನು ಎಂಬುದೂ ಲಿಂಗವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬದುಕಿರುವವನು ಹೊರಗಿಟ್ಟು ಮನೆಯಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಈಗ ಬದುಕಿರುವವನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟ ಎಂಬ ಒಟ್ಟು ಅರ್ಥವು ಲಿಂಗ ಎಂದು ಹೇಳಲೇಕು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇದು ಲಿಂಗವಾಗುವುದಾದರೆ, ಈ ಜ್ಞಾನದ ಅನಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು ಹೊರಗಿರುವನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದ ನಿಯಮವಿರುವುದು. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಲಿಂಗಜ್ಞಾನ, ಅನಂತರ ಲಿಂಗಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಆದರೆ, ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವು ತಿಳಿಯುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೇ ಲಿಂಗಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದು. ದೇವದತ್ತನು ಹೊರಗಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಅವನು ಬದುಕಿರುವನು ಮತ್ತು ಮನೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟ ಎಂಬುವುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬದುಕಿರುವವನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಥವಾ ಹೊರಗೋ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಸಂದಿಗ್ಧವಲ್ಲದ ಪ್ರಮೇಯ; ಅದುದರಿಂದಲೇ ದೇವದತ್ತನು ಹೊರಗಿರುವನು ಎಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಬದುಕಿರುವನನಾಗಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯ ಅನುಮಾನವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು.

೬ ಅಭಾವ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೇದಲಾದ ಐದು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಭಾವರೂಪವಾದ (ಇರುವ) ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ಅಭಾವಪ್ರಮಾಣವು ಇಲ್ಲದಿರುವ ಅಥವಾ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ವಸ್ತುಗಳು ಭಾವಾಭಾವರೂಪವಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧ. ಭಾವರೂಪವಾದ ವಸ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೇದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೇದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿದ್ದರೆ ಆ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವು ಸಿದ್ಧಿಸಲು ಪ್ರಮಾಣದ ಅಭಾವವೇ ಕಾರಣ. 'ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಘಟವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಪ್ರಮಾಣದ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಅಭಾವಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಅನುಪಲಬ್ಧ' ಎಂದು

ಪ್ರಾಮಾಣಿಕರ. ಅಭಾವವು ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅಭಾವಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲ ಎಂದೂ ಪ್ರಾಧಿಕಾರರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿನಯವಾದುದು ಪ್ರಾಧಿಕಾರರು ಹೇಗಾದಂತೆ ಭೂತಲವೇ ಆಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಭೂತಲ ಎಂಬ ವಿನಯವಿರುವುದರಿಂದ, ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, 'ಗೋವು ಅಶ್ವವಲ್ಲ' 'ರೂಪವು ರಸವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಿಕಾರಮತದಂತೆ ಗೋವು ಮತ್ತು ರೂಪವು ವಿನಯಗಳಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಗೋವಿನ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗಲು ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, 'ಗೋವು ಅಶ್ವವಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅಶ್ವದ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯಕ. 'ರೂಪವು ರಸವಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ರಸದ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯಕ. ಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಘಟವನ್ನು ತಿಳಿಯದವನು 'ಘಟವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲಾರನು. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಗೋವಿನ ಜ್ಞಾನವು 'ಗೋವು ಅಶ್ವವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಛಿನ್ನವಾದುದೆಂದೂ, ರೂಪದ ಜ್ಞಾನವು 'ರೂಪವು ರಸವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಛಿನ್ನವಾದುದೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದು. ಅದುದರಿಂದಲೇ, ಗೋವು 'ಗೋವು ಅಶ್ವವಲ್ಲ' ಎಂಬುದರಿಂದ ತಿಳಿದ ಅಶ್ವದ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ರೂಪವು 'ರೂಪವು ರಸವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ರಸದ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ರೂಪವು ರಸದ ಅಭಾವವಲ್ಲ; ಗೋವು ಅಶ್ವದ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಲೇ ಭೂತಲವು ಘಟದ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಭಾವಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಅಭಾವ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯ ಇರುವುದು ಎಂದೂ, ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಭಾವಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

೭ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಅಗಾಧಾರಣ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೇದಲಾದುವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವತಃವ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಸ್ವತಃವ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವು. ವಿನೋಕಶ್ಚಾತಿಯ ವಿಚಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ಕಾರಣದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷದಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಎಂದು ನಿದೇಶಿಸಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರಣದೋಷವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಲು ಶಬ್ದವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಪುರುಷನ ದೋಷವೇ ಕಾರಣ. ಆದರೆ, ವೇದ ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪುರುಷನು ಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಪುರುಷನ ದೋಷವು ವೇದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಪುರುಷನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ವಾಕ್ಯವೇ ಆಪ್ತಸಿದ್ಧ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೇತದಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದು. ಅದು ನಿಶ್ಚಯವಾದುದು.

ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧ ಎಂದರೆ, ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸೋಣವು ಶಬ್ದದ ಸ್ವಭಾವ ಎಂದೂ ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡೋಣವು ಅರ್ಥದ ಸ್ವಭಾವ ಎಂದೂ ಅರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧ ಎಂದೂ, ಸಂಜ್ಞಾ ಸಂಜ್ಞಾ ಸಂಬಂಧ ಎಂದೂ ನಾಮಾಂತರಗಳು. ಶಬ್ದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಶ್ರವಣ ಮಾಡಿದ ಅನಂತರವೇ ಕಂಡುಬರುವ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಕಾರ ಮೊದಲಾದ ವರ್ಣಗಳಿಗೆ ಶಬ್ದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವರ್ಣಗಳು ದೃಶ್ಯಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡುವವು. ಪುರುಷನು ದೃಶ್ಯವಿಶೇಷವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಿ ಈ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವನು. ಈ ವರ್ಣಗಳು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಲ್ಪಡುವವು. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಅವು ಪದಾರ್ಥವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವವು. ವರ್ಣಗಳು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತ.

i ಶಬ್ದಾರ್ಥವಿಚಾರ

ಗೋವು ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಗೋತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿಗಳೇ ಅರ್ಥ. ಜಾತಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗ್ರಹ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥ. ಇದು ಗೋವು, ಇದು ಗೋವು ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶೇಷವೂ, 'ಗೋವು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಗೋವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಗತವಾದ ಗೋತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿವಿಶೇಷವೂ ತೋರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಜಾತಿಯು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಅನುಭವಗ್ರಹ್ಯವಾದುದು. ಬೌದ್ಧರು ಜಾತಿಯು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ ಅಭಿನ್ನವೇ ಎಂಬ ವಿವಾದವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಿ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯು ವಸ್ತುವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವರು. ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವ್ಯಾಪ್ತ. ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಸ್ತು ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮವು ಸೈತವೆನಿಸಿದ್ದವಾಗಿರುವುದು.

ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು 'ಇದು ಗೋವು, ಇದು ಗೋವು' ಎನ್ನುವ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವೂ ಅಲ್ಲ. ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆ, ಈ ಗೋವಿನಲ್ಲಿ ಗೋತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಅನುಭವವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇದು ಗೋವು ಎಂಬ ಅನುಭವವೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಗೋತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿಯು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಇದು ಗೋವು ಎಂಬಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಜಾತಿಯೂ ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಭಾವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವು. ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವೂ ಅಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಅಭಿನ್ನವೂ ಅಲ್ಲದ ಜಾತಿಯನ್ನು ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಹ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಭಿನ್ನವೆಂದೂ ಅಭಿನ್ನವೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದು ಭಾಧಿಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಭಿನ್ನವೂ ಆಗಿರುವ

ಕಾರಣ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಜಾತಿಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಜಾತಿಯು ಸರ್ವಗತವಲ್ಲ.

ಅಥವಾ, ಅದು ಸರ್ವಗತವಾದುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಜಾತಿಗೆ ವ್ಯಂಜಕ. ಜಾತಿಯು ಸರ್ವಗತವಾಗಿದ್ದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇರುವ ಕಡೆಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಜಾತಿಯು ಒಂದಾದುದರಿಂದಲೂ ಅವನುವಿರಹಿತ ವಾದುದರಿಂದಲೂ, ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕದೇಶದ್ದಿರುವುದೇ ಅಥವಾ ಸರ್ವತ್ರ ಇರುವುದೇ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಇರುವುದು ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಹ್ಯವಾದುದು.

ಜಾತಿಯು ಸಾದೃಶ್ಯವಲ್ಲ. ಅನುಭವವು 'ಅದೇ ಗೋವು ಇದು' ಎಂದೂ, ಜಾತಿಯು ಒಂದೇ ನಷ್ಟು ಎಂದೂ ತಿಳಿಸುವುದು. ಸಾದೃಶ್ಯವೇ ಜಾತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಗೋವನ್ನು ನೋಡಿ ಇದು ಗೋಸದೃಶವಾದುದು ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜಾತಿಯೇ ಅರ್ಥ. ಇವೆರಡೂ ನಿತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಇವೆರಡರ ಸಂಬಂಧವೂ ನಿತ್ಯ. ಅದು ಪುರುಷನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದುದಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದೇ ಮೊದಲು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಸರ್ವದಾ ಈಗ ತೋರಿರುವಂತೆ ಇದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿರುವುದು. ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಲು ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ, ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬಾಗುವುದು. ಅವಿವಿಧಿರುವುದಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಅನುಪಪನ್ನವಾಗಿರುವುದು. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ಅವು ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವ ದಲ್ಲಿದ್ದು ವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದಿಷ್ಟೇ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ನಿತ್ಯ. ಇವು ಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ ವಸ್ತುಗಳಿಲ್ಲ. ಅವೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅತಿೇಂದ್ರಿಯಾಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯವು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಅವೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾಯಿತು. ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅವೌರುಷೇಯ ಎನ್ನಲು ಸಾಧಕ.

ii ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ

ಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗ್ರಹ್ಯ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ತಿಳಿದವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬಲವತ್ತರವಾದುದು. ಅದರಿಂದ ಇತರ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಾಧಿಸಲಾರದು. ಪ್ರಪಂಚವು

ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ತಾನು ಒಂದಾದರೂ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ನಂಬಿದರೆ, ಈ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಕಂಡುಬರಲು ಕಾರಣವಾದ ಜಗತ್ಪ್ರವಾಹವು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಈಶ್ವರೀಶ್ವರ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಪರಮಾಣು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಆಕರೀರ. ಆಕರೀರನಿಗೆ ಇಚ್ಛಾ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇವಿಬ್ಬರೂ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದಂತೆ ಹೇಳುವ ಸ್ಕೃತಿಪುರಾಣಗಳು ಅರ್ಥವಾದರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಇವು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರವಾಹವು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಇರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವವು. ಇದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹಾಗೆ ಅದು ನಿತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕು. ಅಂತಹ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಒಂದು ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಶಬ್ದಾಂತರವೇ ಸಹಕಾರಿ. ಗೋವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಸಾಸ್ನಾ ನೊಡಲಾದುದನ್ನಳ್ಳುವುದು ಗೋವು ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಶಬ್ದದಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವೆವು. ಅದರಿಂದ, ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ವೇಳೆಯೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದು ಆ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯವಾದುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ. ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದವೇ ಇಲ್ಲದ ಬಾಲಕನಿಗೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಹೀಗಿರಬೇಕು:— ಬಾಲಕನು ವೃದ್ಧರ ಸಂಗಡ ಇರುವಾಗ, ಒಬ್ಬ ವೃದ್ಧನು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವೃದ್ಧನಿಗೆ 'ಗೋವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿ, ಎರಡನೆಯ ವೃದ್ಧನು ಗೋವನ್ನು ತರುವನು. ಇದನ್ನು ನೋಡಿ ಬಾಲಕನು 'ಗೋವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದರೆ ಗೋವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬರುವುದು ಎಂದರ್ಥ ಎಂಬ ಹಿಂದೆಯೇ ಇದ್ದ ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅನೇಕ ವೃದ್ಧರ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿ, ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅನೇಕ ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ವಾಕ್ಯಭಾಗಗಳನ್ನೂ, ಪದಗಳನ್ನೂ, ಪದಭಾಗಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕೃತಪ್ರಕೃತಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವನು. ಹೀಗೆ, ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವು ಸರ್ವಥಾ ಪೌರುಷೇಯವಾದುದಲ್ಲ. ಇದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ವೇದವು. ಅವೌದುಷೇಯ ಎನ್ನಲು ಸಾಧಕವಾಗುವುದು.

ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದೊಡನೆಯೇ ಆ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ, ಇಂತಹ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದವನು ಈ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳುವುದು ಪ್ರಮಾಣವಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅಪೂರ್ವವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅಪೂರ್ವ ಎಂದರೆ ಭೃಷ್ಟಿ. ಅನಂತರ, ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಈ ಅಪೂರ್ವದಿಂದ ಫಲ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯು ಅಪೂರ್ವದ ಮುಖಾಂತರ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಭಾಗ II

ಪ್ರಮೇಯವಿಚಾರ ೧ ಪದಾರ್ಥ

ದ್ರವ್ಯ, ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತಮ ಎಂದು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಐದು.

(೧) ದ್ರವ್ಯ

ದ್ರವ್ಯವು ಪರಿಮಾಣ ಮತ್ತು ಗುಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರ. ಇದು ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ಕೇಜ್, ವಾಯು, ತಮಸ್, ಆಕಾಶ, ದಿಕ್, ಕಾಲ, ಆತ್ಮಾ, ಮನಸ್ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂದು ಹನ್ನೊಂದು ವಿಧ.

i-v ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ಕೇಜ್, ವಾಯು, ತಮಸ್

ಪೃಥಿವಿಯು ಗಂಧವುಳ್ಳದು. ಇದು ಘಟನೊಡಲಾದ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿಯೂ, ಶರೀರಭ್ರಾಣೀಂದ್ರಿಯರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇಲವು ಸ್ವಾಧಾವಿಕವಾದ ದ್ರವತ್ವ ಉಳ್ಳದು. ಇದು ನದಿ ನೊಡಲಾದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರಸನೀಂದ್ರಿಯರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಕೇಜ್ ಉಷ್ಣವಾದ ವಸ್ತು ಉಳ್ಳದು. ಇದು ಸೂರ್ಯ, ಸುನರ್ಣ ನೊಡಲಾದುದು; ಮತ್ತು ನಯನೀಂದ್ರಿಯರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ವಾಯುವಿಗೆ ರೂಪವಿಲ್ಲ; ಸ್ಪರ್ಶಮಾತ್ರ ಉಂಟು. ಇದು ಮಂದವಾಯು ನೊಡಲಾದುದು; ಮತ್ತು ತೃಗ್ವಿಂಧ್ರಿಯರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಇಂದ್ರಿಯರೂಪವಾದ ಭೂತಗಳು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ ಮತ್ತು ಕೇಜ್ ಇವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿಲ್ಲ. ವಾಯುವು ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಅನುಮೇಯಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಇದು 'ವಾಯುವು ಅನುಷ್ಠಾತೀತಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳದು' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ದ್ರವ್ಯಭಾವ ಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಾಯುವು

ಪ್ರಗಂಧಿಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ತಮಸ್ ನೀಲಗುಣ ಮತ್ತು ಚಲನೆ ಉಳ್ಳದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ತಾರ್ಕಿಕರು ತಮಸ್ ತೇಜಸ್ಸಿನ ಅಭಾವ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅದು ಅಭಾವವಾಗಿದ್ದರೆ 'ಇದು ತೇಜಸ್ಸಿನ ಅಭಾವ' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತ್ತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವ ಸಂಭವ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ತಾರ್ಕಿಕರು ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದುವು ಪರಮಾಣುರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುವು ಎನ್ನುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಪರಮಾಣು ಇದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಎಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ಚಿಕ್ಕದೋ ಅದನ್ನು ಪರಮಾಣು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ತಾರ್ಕಿಕರು ಪ್ರಪಂಚವು ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನಿಧಾನೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಅವನಿಧಾನೆ ಎಂದರೂ ಅವನಿಗೆ ಶರೀರವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಲ್ಲದೆ, ಈಶ್ವರನು ಜೀವರ ಅದೃಷ್ಟಾನುಸಾರ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವರು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದೃಷ್ಟದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸಂಭವಿಸುವಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಧಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗುವುದು.

vi-viii ಆಕಾಶ, ದಿಕ್ ಮತ್ತು ಕಾಲ

ಇವು ನಿತ್ಯ, ವಿಭು ಮತ್ತು ಅನಯವರಹಿತವಾದುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ತಾರ್ಕಿಕರು ದಿಕ್ ಪೂರ್ವ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂದೂ, ಕಾಲವು 'ಪುರಾತನ' ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂದೂ, ಆಕಾಶವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಗುಣಕ್ಕೆ ಅಶ್ರಯವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. 'ಇದು ಪೂರ್ವ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದುದು ನೇತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ವರ್ತುವುದು. ಇದೇ ದಿಕ್ಕಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. 'ಇದು ಒಟ್ಟಿಗಿರುವುದು' ಎಂದೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಕಾಲಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ.

* ಕಾಮಾಂಬುಕತ್ಯ ಸೇರಿದ ಕೆಲವರು ತಮಸ್ಸನ್ನು ಪೃಥಿವಿಯ ಗುಣವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವರು. ಇದರ ಮತವಂತಿ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಹತ್ತು.

† ತಾರ್ಕಿಕರಿಗೆ ಸಮ್ಯಕ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನಿಧಾನದ ಮೊದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಯಕ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನು ಉಂಟೆಂದು ಕೆಲವು ಮತಮಾಂಶರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಆಕಾಶವು ಸರ್ವರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಿದ್ಧ. ಅದು ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಗುಣಕ್ಕೆ ಅಶ್ರಯ ವಲ್ಲ. ಶಬ್ದವು ಗುಣವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಶ್ರಯವಾದ ದ್ರವ್ಯ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲಾ ಕಾಶಗಳು ವಿಭುದ್ರವ್ಯಗಳು. ಆದರೂ ಉಪಾಧಿವಸ್ತುಗಳ ದೆಹಿಯಿಂದ ಕಾಲವು ಕ್ಷಣ, ಲವ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಆಕಾಶವು ಘಟಾಕಾಶ, ಮಹಾಕಾಶ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುವು.

ix ಆತ್ಮಾ

ಆತ್ಮನು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಅಶ್ರಯ. ಇವನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಪ್ರತಿಜ್ಞಾನ ದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವನು ಎಂದು ಪ್ರಾಚಾರರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ 'ನಾನು' ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದೆ 'ಇದು ಈ ರೂಪ ನಾದುದು' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದು. ಆತ್ಮನೇ ಜ್ಞಾನರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯ. ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕ. ಆತ್ಮನು ಪ್ರತಿ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಛಿದ್ರ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಆತ್ಮನು ವಿಭು. ಅವನು ಅಣುವಾಗಿದ್ದರೆ ಶರೀರದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಅನುಭವ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಜೈನರು ಹೇಳುವಂತೆ ಅವನು ಮಧ್ಯಮ ಪರಮಾಣುವುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಶರೀರದಂತೆ ಪರಮಾಣುವಿರಬೇಕು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶರೀರವು ವಿಭಿನ್ನ ಪರಮಾಣುವುಳ್ಳದಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರವು ಆತ್ಮನಿಗಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅನಂತಪರಮಾಣುವುಳ್ಳವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯ ಬೇಕು. ಇದೇ ಆತ್ಮನು ವಿಭು ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ.

ಆತ್ಮನು ಶರೀರಾತಿರೇಕನು. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು ಶರೀರಧರ್ಮಗಳಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವೂ ಶರೀರಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಶರೀರವು ಇತರರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. ಆದರೆ ಸುಖ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಇತರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಈ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಶರೀರಾತಿರೇಕವಾದ ದ್ರವ್ಯಧರ್ಮಗಳಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಅತಿರೇಕ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಛಿದ್ರ. ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕ. ಆತ್ಮನು ಸ್ವಾಯೀ. ಇದಕ್ಕೆ 'ನಾನು' ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದುದನ್ನೇ ಈಗ ನೋಡುವೆನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಭಿನ್ನೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನೇ ಗೋಚರನು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಉಪಚಾರಿಕವಾದ ಪ್ರಯೋಗ. 'ನನ್ನ ಶರೀರ' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಶರೀರಾತ್ಮರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಭೇದವಿರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸು ವುದು. 'ನನ್ನ' ಎಂದರೆ 'ನನ್ನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ' ಎಂದರ್ಥ. ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಲು ಅರ್ಹವಾದುದು.

ನಾನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಮಾನಸಪ್ರಕೃತ್ಯೇ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಯ ನಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾತೃ; ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞೇಯ. 'ರೂಪವಸ್ತು ನೋಡಿದ ನಾನು ಸ್ವರ್ಗಮಾಡುವೆನು' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕೃತಿಭಿನ್ನತೆಯು ಅನೇಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಅನುಭವವು ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಅವನು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಇದುವರೆಗೂ ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದೆನು ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಆತ್ಮನು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಸುಖಾನುಭವವನ್ನು ಮಾಡಿದನು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸುಖ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ದುಃಖದ ಅಭಾವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುವುದು. ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಸುಖ ಇರುವುದಾದರೆ ಕಾಮುಕರಿಗೆ 'ಕಾಮುನೀ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ರಾತ್ರಿ ಕಳೆಯಿತಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಆತ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಮಾನಸ ಪ್ರಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರ.

ಆತ್ಮನು ಅಣುವಲ್ಲ. ಅಣುವಾದರೆ ಶರೀರದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅವನು ಮಧ್ಯಮಪರಿಮಾಣದ ಅಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಮ ಪರಿಮಾಣವಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ಅವಯವವೂ ನಾಶವೂ ಸಂಭವಿಸಬೇಕಾಗುವುದು; ಮತ್ತು ಸಣ್ಣ ದೊಡ್ಡ ಶರೀರಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ವ್ಯಾಪ್ತನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಶರೀರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನಾದರೂ, ಹೇಗೆ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ನೋಡುವನೋ, ಕಿವಿಯಿಂದಲೇ ಕೇಳುವನೋ ಅದರಂತೆಯೇ, ಆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ಆತ್ಮನು ಮನಸ್ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಕಡೆಯೇ ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾಡುವನು. ಒಬ್ಬರ ಅನುಭವವು ಮತ್ತೊಬ್ಬರದು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಪ್ರತಿ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನನು.

೫ ಮನಸ್ಸು

ನಮಗೆ ಸುಖ ನೋಡಲಾಯುವುಗಳ ಪ್ರಕೃತ್ಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಒಂದಿರಬೇಕು. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಈ ಪ್ರಕೃತ್ಯ ಸಾಧನ ಗಳಲ್ಲ. ಸುಖ ನೋಡಲಾದುವು ಅಂತರ ಪದಾರ್ಥಗಳು. ಇವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಅಂತರ. ಇದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ವಿಭಿನ್ನ. ಈ ಅಂತರವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಉಪ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಮನಸ್ಸು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಸಮ ವಾಯ ಕಾರಣವಾದ ಆತ್ಮಸಂಯೋಗಕ್ಕೆ ಅಶ್ವಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

xi ಶಬ್ದ

ಇದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜಾತಿಯುಳ್ಳದು; ಮತ್ತು ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. ಇದು ದ್ರವ್ಯ; ಗುಣವಲ್ಲ. ಗುಣವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಶ್ವಯವಿವಿಧ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು. ಶಬ್ದವಾದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು. ಒಂದೇ ವರ್ಣವು ಭಿನ್ನ ಕಾಲ ಭಿನ್ನ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚರಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಶಬ್ದವು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. 'ಅದೇ ವರ್ಣವೇ ಇದು' ಎಂಬ ಪ್ರಕೃತಿಜ್ಞಾನ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಆದುದು. ಶಬ್ದವು ಮುಂತಾದ ಅಂಗಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವು ಶಬ್ದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇರುವ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸುವುದು. ಒಂದೇ ಮುಖವು ವಿಭಿನ್ನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವರ್ಣವು ವಿಭಿನ್ನ ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ವಾಚಕ ಮತ್ತು ಅವಾಚಕ ಎಂದು ಶಬ್ದವು ಎರಡು ವಿಧ. ಭೇದವನ್ನು ಹೊಡೆಯುವುದೇ ವೇದಲಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಧ್ವನಿಯಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅವಾಚಕ ಶಬ್ದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಶಾಲು ವೇದಲಾದ ಅಂಗಗಳ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಧ್ವನಿಯಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚಕಶಬ್ದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವರ್ಣಗಳೇ ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ ಪದ ಎರಡುವುದು. ಒಂದು ಪದವು ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು; ಮತ್ತು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು.

(೨) ಜಾತಿ

ನೈಯಾಯಿಕಮತದಂತೆಯೇ ಜಾತಿಸಾಧನಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷೇಪವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಬೇಕು. ಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಇರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ. ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಗೋಶಬ್ದವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಗೊಳಿಸುವುದು; ಅಕ್ಷವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜಾತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಭೇದಾರ್ಥದ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ವಿಹಿತ. ಭೇದಾರ್ಥದಿಗಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. 'ಇದು ಗೋವು' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದು ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಗೋವು ಎಂಬುದು ಗೋಶಬ್ದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಾತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಭೇದವಿದ್ದರೆ 'ಇದು ಗೋವು' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು ಗೋವುಗಳು' ಎಂಬ ಅನುಭವವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಇದು' ಮತ್ತು 'ಗೋವು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಭೇದವಿದ್ದರೆ ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳೂ ಸರ್ವಾರ್ಥವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. 'ಇದು ಗೋವುಗಳು' ಎಂಬ ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲ. 'ಇದು ಮತ್ತು ಗೋವು'

ಎಂಬುವು ಪರ್ಯಾಯಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಾತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವಿರುವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಜಾತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಮವಾಯು ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದರಿಂದ ನ್ಯಾಯವಾಗಿ 'ಇದು ಗೋವುಗಳು' ಎಂಬ ಅನುಭವ ಇರಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಇದು ಗೋವು' ಎಂಬ ಅನುಭವವಿರುವುದು ಎಂದು ಪ್ರಾಧಾತನವು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸಂಯುಕ್ತ ಸಮವಾಯುಸಂಬಂಧವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಇದು ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ಇದು ಗೋವು' ಎಂಬ ಅಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಅಭೇದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯ' ಎಂಬುದು ಮಹಾಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಅದು ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಗೋಕೃತ್ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಗಮನ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ತಾರ್ಕಿಕರು, ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನವಸ್ಥಾಪಿಸಬಹುದಾದುದು; ಆದುದರಿಂದ ಜಾತಿಯು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃ ಇರುವುದು ಎನ್ನುವರು; ಮತ್ತು ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅವರು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಹ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಗೋಕೃತ್‌ನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಗೋಕೃತ್‌ನನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅನವಸ್ಥಾಪಿಸಬಹುದಾದುದೇ ಹೊರತು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪಿದರಲ್ಲ. ಜಾತಿಯು ಮತ್ತೆ ದರ್ಶನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಗತರೂಪವಾಗಿ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು.

(೩) ಗುಣ

ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಸಂಖ್ಯಾ, ಪರಿಮಾಣ, ವೈಭಕ್ತಿ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ, ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ, ಗುರುತ್ವ, ದ್ರವತ್ವ, ಸ್ಥಿತಿ, ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಧೈರ್ಯ, ಪ್ರಾಕೃತ್ಯ ಮತ್ತೂ ಶಕ್ತಿ, ಎಂದು ಗುಣಗಳು ಇದ್ದವು ನಾಲ್ಕು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ತಾರ್ಕಿಕರು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಧಾತನರು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಇರುವುದು. ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿಶೇಷ ಇರುವುದು. ಪ್ರಾಧಾತನರು ಕಾರ್ಯದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು 'ಅಯುಕ್ತ'. ಕಾರ್ಯದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭತ್ಯವು ಅನುಭವವಿದ್ದವಾಗಿ ಇರುವುದು. ಕಾರ್ಯದ್ರವ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಭೇದ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಚಿತ. ಸ್ವರೂಪವೇ ಭೇದವಾಗುವುದಾದರೆ 'ಘಟದ ಭೇದ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಘಟದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದಾಗಿ ತೋರಿದರೆ ಅಗಾಧವು, ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಐದು ಗುಣಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳು.

ಬುದ್ಧಿ ಮಾತ್ರ, ವಿಷಯದ ಪ್ರಕಾರವು ಬುದ್ಧಿ ಹೊರತು ಉಪಪನ್ನವಾಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಿರುವುದು. ಬುದ್ಧಿಯು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಜಡ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನಿಂದ ಭವ್ಯವಾದ ವಿಷಯದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಂತಹ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲದ ಜಡವನ್ನು ಎನಿಸಲಾರದು. ಅದು ಅಜಡವನ್ನು. ತಾರ್ಕಿಕರು ಬುದ್ಧಿಯು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಸಂಯುಕ್ತ. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಅದು ವಿಷಯಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಕೃತ್ಯ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಬುದ್ಧಿಯು ಅಯರ್ಥಾಭ, ಸ್ವರೂಪ, ಅನುವಾದ, ಯರ್ಥಾಭ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳುಳ್ಳದು ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ.

ದೈನಿಯ ವಾಯುವಿನ ಗುಣ, ಇದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವುದು.

ಪ್ರಾಕೃತ್ಯವು ವಿಷಯವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡುವ ಸರ್ವದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣ. ಇದು ಸಂಯುಕ್ತ ತಾದಾತ್ಮಕತೆ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ದ್ರವ್ಯವೇ ಗೋಚರ. ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯುಕ್ತವಾದುದು ದ್ರವ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮಕತೆ ಅಥವಾ ಸ್ವರೂಪ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಪ್ರಾಕೃತ್ಯ ಇರುವುದು. ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಕೃತ್ಯದ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವು ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾಗುವುವು. ಇದೇ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವಿಷಯ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಅತ್ತೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾಕೃತ್ಯವು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಲಾಂಕಿಕವರೇ ಪ್ರಕಾರಗಳ 'ಘಟವು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವ ಇರುವುದು. ಇದು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವದಿಂದ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಕಾಶನೀಕರಣವಾದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಿರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವೇ ಪ್ರಾಕೃತ್ಯ ಎನಿಸುವುದು. ಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಹೇಳಬಾರದು. ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಧಮ. ಪ್ರಕಾಶವಾದರೋ ಅರ್ಥಾಭವವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಸಂಖ್ಯೆಯಂತೆ ಪ್ರಾಕೃತ್ಯವು ಭೂತಕಥವಿಷ್ಟು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು.

(೪) ಕರ್ಮ

ಕರ್ಮವು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಮೇಲ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು, ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬರುವುದು,

[illegible]

ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಜಾತಿ, ಕರ್ಮ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ
ಭಾವಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲ

ತಾಕಿಕೆಯ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಜಾತಿ, ವಿಕೀರ್ಣ ಮತ್ತು ಸಮವಾಯಿ ಎಂಬ ಐದು ಭಾವನಾಧಾರಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ, ಮೃದಾಕಾರಣಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ, ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂಬ ಮತ್ತೆ ಮೂರು ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದು. ರೀತಿ ಭಾವನಾಧಾರಗಳ ವಿಭಾಗವು ಯುಕ್ತವು. ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣಗಳೂ, ಶಕ್ತಿಯು ದ್ರವ್ಯ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದು. ಇದು ಮತ್ತೆ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಗುಣ, ಲಾಕಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಮವಾಯಿ ಎಂಬ ಸ್ವಭಾವವು, ಯಾವ ಭವವಾದ ಅಗ್ನಿ-ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಸರ್ವದಾ ದಾಣ ಉಂಟಾಗುವುದೋ ಅದೇ ಭವವಾದ ಅಗ್ನಿ-ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಬರುವಂತಾದುದು ಸ್ವಭಾವವೆಂಬ ದಾಣ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇಂದರಿಂದ, ದಾಣವೆಂಬ ಅಗ್ನಿ-ಸಂಯೋಗದ ಭವವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅದ್ವೈತದ ಕಾರಣವೆಂದೇಕೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ತಾಕಿಕೆಯು ದೇಹವು ಎಂಬ ಅಗ್ನಿಯ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು. ಇದು ಶಕ್ತಿ, ದೇಹವು ಶಕ್ತಿಯ ಅಗ್ನಿಯ ಸ್ವಭಾವವಾಗುವುದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಮುಂತಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಶಕ್ತಿ, ಭಾವನೆಯ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾಧಾರವಿರುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೃದಾಕಾರಣಿ ಸತ್ಯವೆಂದೊಪ್ಪಿದರೆ, ಅದು ಅನುಭವವೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಗೋಚರವೆಂಬುದು ಸಂಯಮ. ಲಿಂಗವು ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವಭಾವದ ಪರಿಣಾಮದ ಸುಖಾದಿಭವಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುವುದು. ಶಕ್ತಿಯು ಸತ್ಯವೆಂಬುದು. ಯಾವಾಗಲೂ ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವಭಾವವು ಶಕ್ತಿಯ ವಿಸಮವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಶಕ್ತಿಯು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ

ಸಾಗರನಲ್ಲಿರುವ ಮನುಷ್ಯರು, ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಣಿತರಾದವರು, ಗೋಡೆಯಲ್ಲಿ
ನಿಂತಿರುವ ಸಾಧುಗಳೊಡನೆ ಎಂದರೆ ನಿನಗಿಂತ ಸುಖ ಮತ್ತು ಆನಂದವರ್ಗರು ಗೋಡೆ
ಕಲ್ಲಿಯಂತೆ ಸಮಾನರಾದವರು. ಸಾಗರದಲ್ಲಿರುವವರು, ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳ ಸುಖ ಅಥವಾ
ಪ್ರಸಾದ, ವಿಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನುಯಾರುಳ್ಳವನು ಕೂಡ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನುಯ
ಪ್ರಕೃತಿ, ಎಂಬ ಗುಣವೆಂದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯೆಂದರೆ ಭಿನ್ನ. ಮನುಷ್ಯನು
ಮೃತನು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಕೀರ್ಣ ಎಂಬ ಪದವಿಯನ್ನು ಒಟ್ಟು ಕೊಡುವುದು
ಸಮಾನವಾದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಶಕ್ತವಲ್ಲ. ಕೇವಲನ ಮನು, ಪರಲೋಕವಾಗಿ
ಗೋಚರವಾದವರೇ ಸಮಾನವಾದವರೇ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾದವು ಮನುಷ್ಯನ, ಗುಣವು
ವ್ಯಕ್ತವು ಅಧೀನ. ಆದುದರಿಂದ ವಿಕೀರ್ಣತೆ ಇದುವ ಸುಖವಾದುದು ಸಮಾನವು
ಮಾತ್ರ ಅಂದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಸಮಯಕ್ಕೆ, ಜನರಿಗಿಂತ ನೂರಕ್ಕಿಂತಿಂತ
ಆವರಣಕ್ಕೆ, ಆವರಣಕ್ಕೆ, ಸಮಾನವು ಎಂದರೆ ಭಿನ್ನರ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ತಕಕ್ಕೆ,
ಎಂದೂ ಬಳಸಬೇಕು ಬಾರದವು.

[illegible]

(જ) અધાવ

ಅಭಾವವು ಸಂಸರ್ಗಭಾವ ಮತ್ತು ಅನೈಕ್ಯೋನ್ಮಾಭಾವ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಂಸರ್ಗಭಾವವು ಪ್ರಾಣಿಭಾವ, ಪ್ರಭಂಸಾಭಾವ ಮತ್ತು ಅನೈಕ್ಯೋನ್ಮಾಭಾವ ಎಂದು ನೂರು ವಿಧ.

ದ್ರವ್ಯ ವೊಂದಾದ ಐದು ಪದಾರ್ಥಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್. ಅದನ್ನು ಅಸತ್ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ಈ ಸಾಧನೆಯು ಸತ್ ಅದ ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚವು ಅಸತ್ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಸತ್. ಆದರೆ, ಇದೊ ಪ್ರಪಂಚದ ಒಂದು ಭಾಗವಾದುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ಸಾಧನೆಯು ಅಸತ್ ಅದೇ, ಅದು ಪ್ರಪಂಚ ಅಸತ್ ಅದು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲಾರದು. ಇದರಿಂದಲೂ ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

೨ ನೋಕ್ಷ

ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಬಂಧವೇ ಬಂಧ. ಅದರ ನಾಶವೇ ಮೋಕ್ಷ. ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರ ಎಂಬ ಗುಣಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯತ್ವ ಇವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾದ ಧರ್ಮಗಳು. ಸಂಸಾರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಕಾರಣ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ನಾಶದ ಕ್ರಮ ಹೀಗಿಂದಿರು—ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಭೋಗದಿಂದ ವಿವೃತ್ತವಾಗುವುವು. ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕಕರ್ಮಾಪಾದನದಿಂದಲೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯು ನಿಲ್ಲುವುದು. ಕಾನ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಹಿಂದೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಫಲಶೂನ್ಯವಾಗುವು. ಏಕಿತವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ ಅವಿಹಿತವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ ಉಂಟಾದ ಅಧರ್ಮಗಳು ಅವಿಹಿತವನ್ನು ಬಿಡುವುದರಿಂದಲೂ ಏಕಿತವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುವು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವಿಧಗಳಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಶರೀರಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಶರೀರವು ನಿವಾತವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಆತ್ಮನು ಆಶರಣನಾಗುವನು. ಇದೇ ಮುಕ್ತಿ. ಮುಕ್ತಿಯು ಆನಂದರೂಪವಲ್ಲ. ಅದು ಆನಂದರೂಪ ಎಂದು ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಆನಂದವು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಹುಟ್ಟಿದ ಭಾವಪದಾರ್ಥವು ನಾಶಹೊಂದಬೇಕಾಗುವುದು. ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಈ ಮುಕ್ತಿಯು ಆನಂದವೂ ನಾಶಹೊಂದಬೇಕಾಗುವುದು. ಆನಂದವು ನಾಶವಾದರೆ ಮೋಕ್ಷನಾಶವಾದಂತಾಯಿತು. ಈ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಶಿಲವರು ಆನಂದವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಆನಂದಾಸುಭವವಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ

ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧಭಾಷಣ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆನಂದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದರ ಅಸುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸೇ ಎಲ್ಲ ಅಸುಭವಕ್ಕೂ ಕಾರಣ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲ. ಆನಂದಾಸುಭವವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸುಖದುಃಖರಹಿತನಾಗುವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಉಚಿತ. ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ಸದ್ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು.

ಪೂರ್ವಮಾನಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ

ಪೂರ್ವಮಾನಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ವೇದವು ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುವುದು. ಇದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣಗಳ ನಿರಾಕರಣಕ್ಕಾಗಿದೆ. ವೇದ ಅಲೌಕಿಕ. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಲೌಕಿಕ. ಸರ್ವ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಪಕವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಅಲೌಕಿಕ. ಅದರ ಸಿದ್ಧಿ ಅಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಮಾತ್ರ.

ಭಾರತೀಯರ ಈ ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಅಸರಿತ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವೇದವನ್ನೇ ಅಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದ ಈ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಾಧರ್ಮ್ಯ ವೈಧರ್ಮ್ಯ ವಿಚಾರವು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯದಿರತೀಯಲ್ಲಿ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ವೈದಿಕಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಏಕಿತ. ವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯವು ಉತ್ತರಮಾನಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರವಾಗುವುದು. ಅದನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು. ಹಾಗೆ ಅರ್ಥವಾದರೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ವಿವರವಾದ, ಮುಂದೆ ವಿವರವಾಗುವ ಮತ್ತು ವಿವರವಾಗಬಹುದಾದ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸರ್ವಭಾವಗಳೂ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಗುವುವು. ಇದು ಸಾಧಿತವಾದರೆ ಇಡೀ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಚರಿತ್ರೆಯೇ ನಾನಾ ಆಕಾರವುಳ್ಳ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗುವುದು. ಈ ಸರ್ವಮನುಷ್ಯಯಸಾಧನೆಯೇ ಮಾನವನ ಬಹಿಷಾಕುಮುಕ್ತಿ ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಒಂದೇ ಸಾಧನವಾದ ಶಾಂತಿಸ್ಥಾನ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೪

ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಸಾ (ಬಾದಲಾಯಣದರ್ಶನ)

(ವಿಭಿನ್ನ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಪದಸಂದರ್ಭಗಳೇ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆಧಾರ. ಸೂತ್ರಪದಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು)

ಭಾಗ I

ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಸ್ತುತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು

೧. ಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ

ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಸಾ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಸ್ತುತಿಗೆ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಂದ ಆಕ್ಷೇಪವಾದ ಭಾವವಿಕೇಶಗಳು ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದುವು. ಈ ಅಂಶವು ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ—ಸೇಶ್ವರಸಾಂಖ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನೂ ಒಬ್ಬ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ 'ಯಾವನನ್ನು ಉಳಿದು ಜಗತ್ತೇ ಇಬ್ಬರ್ವೇ ಅವನೇ ಈಶ್ವರ; ಸೇಶ್ವರಸಾಂಖ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಈಶ್ವರನು ಈಶ್ವರ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಲ್ಲ' ಎಂದು ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಸಾ ಹೇಳುವುದು. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಅಪೂರ್ಣ. ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಈ ಅಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನ ನಿರ್ವಾಚನವಿರುವುದು; ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕತೆಯೂ ಇರುವುದು. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಉಳಿದು ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ಅಂಶವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಈಶ್ವರನ ಪೂರ್ಣತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕ. ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಈ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣನಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಅಸೀಕ್ಷೆಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕ.

೪೧೩

೨. ಎಲ್ಲ ಈಶ್ವರವಾದವೂ ಒಂದು ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಾಡೇಯ

ಸೇಶ್ವರಸಾಂಖ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರೂ ಜಗತ್ಪ್ರತಿಗೆ ಜಗತ್ಪ್ರಭುದ ಈಶ್ವರನೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಲಾಗುವುದಾದ ಒಬ್ಬನು ಕಾರಣವಾಗಿ ಇರಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಗುಣಾದೇಯ ವಾಗುವುದು. "ಈಶ್ವರನಿಂದ ಜಗತ್ತು" ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಮನನಮಾಡಿದರೆ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪೂರ್ಣ ಕಾರಣನಾಗಿರುವುದಾದ ವಸ್ತುವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಆಕ್ಷೇಪವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಕೇಳುವುದು. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸರ್ವಭಾ ಕಾರಣಾಂತರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದ ಪೂರ್ಣಕಾರಣ ಎಂಬುದೇ ಈಶ್ವರನ ಪೂರ್ಣತ್ವ.

೩. ಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನ ಸಾಧನೆಯು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ

ಪೂರ್ಣ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾದುದಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತಿನ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ ದೇಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿ ಅಂಶವೂ ಈಶ್ವರನಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತವಾಗಬೇಕು. ಯಾವ ಒಂದು ಅಂಶವು ತನ್ನ ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಈಶ್ವರನ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಳ ಗಾಢದ್ದರೆ ಆ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಅದು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅನೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಈಶ್ವರನನ್ನುಳಿದು ಇರಬಹುದಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಅಪೂರ್ಣ ನಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವನು. ಪೂರ್ಣತೆಯ ದೃಷ್ಟಿ ಇರುವವನಿಗೆ ಅಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನು ಈಶ್ವರನೇ ಆಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಉಳಿದು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವಾಗ ಈಶ್ವರನ ಪೂರ್ಣತೆಯು ವಾಚಾತ್ಮಕವಾಗುವುದು.

೪. ವಿಚಾರವೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮೂಲ

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಅಪೂರ್ಣ. ಎಲ್ಲ ಕಾಲ, ಎಲ್ಲ ದೇಶ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಅನುಭವವೂ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ವಿನಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳದು. ಇಂತಹ ಅನುಭವದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪೂರ್ಣ ವಸ್ತುವಿನ ಭಾವನೆಯಾದರೂ ಬರುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಚಿಂತೆ. ಈ ಚಿಂತೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿಯೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಾನಾವಿಧ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತಿಸಿವೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳಿಂದ ಮತಗಳೂ ವಿಚಾರದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ.

ದೇಶಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯು ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸದೃಶ. ಅದರ ಈ ವಾದವು ಅನುಭವದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿರುವುದು. ನಂಬಿಕೆಯು ಈಶ್ವರನ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅದು ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಭಕ್ತಾಭಿಷ್ಠಪ್ರದಕ್ಷವೆಂಬ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವುದು. ನಂಬಿಕೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆಗಲಿ ಅದು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತೆಂದು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಬಂದಿತೆಂದು ನಾಡಿಸುವವರ ಹೃದಯ. ಇದು ಅಸಂಗತ. ಯಾವುದೋ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಮತ್ತಾವುದೋ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬುದು ಅನುಭವವಲ್ಲವಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಇರುವನು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವಾಗ ಅವನು ಇರುವನೆಂದೇ ಇಷ್ಟವೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವೂ ಅವನ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವೂ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸ್ವಭಾವತಃ. ಸಂದೇಹ ಮತ್ತು ವಿಚಾರ ಇವು ನಂಬಿಕೆಯ ಅಭಾವದ ಮಾತುಗಳು.

೫ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ನೈತಿಕತೆ

ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ವಿಚಾರವು ಅರಂಭಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅದು ನಾನಾಋಷಿಮತವಾಯಿತು. ಅದರಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು, ನಿರಾಕರಿಸುವುದು, ಅಪೂರ್ಣನನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು, ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಭಾವಗಳನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ನಾನಾ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಈಶ್ವರನ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದುವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು: ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಈಶ್ವರನೇ ಬೇರೆ, ಭಕ್ತಾಭಿಷ್ಠಪ್ರದನೆಯು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಈಶ್ವರನೇ ಬೇರೆ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚ ನಿರ್ವಾಹಕ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪ. ಅವನನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ವಿಚಾರವು ಸಾಧು ವಾದದಲ್ಲಿ ಅವನು ಸತ್ಯನಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಭಕ್ತಾಭಿಷ್ಠಪ್ರದನಾದ ಈಶ್ವರನಾದರೋ ಭಕ್ತರಿಂದ ಕಲ್ಪಿತ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಶೆಯಿಂದ ವರ್ಧಿತ. ಆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಭಕ್ತನೇ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಈಶ್ವರನಾದರೋ ಅವನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟರವರೆಗೆ ಈಶ್ವರತ್ವ ವಿದ್ಯವೋ ಅಷ್ಟರವರೆಗೆ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಾಗುವನು; ಎಂದರೆ ಅವನು ಯಾವ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವೋ ಆ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ. ಅವನು ಪೂರ್ಣ ಜಗತ್ಕರ್ತೃವಾದರೆ ಪೂರ್ಣ ಈಶ್ವರ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಂಬಿಕೆಗೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಬಹುದೊರೆ. ನಂಬಿಕೆಯು ವಿಚಾರದ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಚಾರ ಮಾದುವ ಸ್ವಭಾವವೇ ಮೂಲ. ಈ ಸ್ವಭಾವದವರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಅಸಂಭಾವಿಕ.

೬ ಪ್ರಾಚ್ಯ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನೈತಿಕತೆ

ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲ ಒಂದು' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ 'ಅದು ಜ್ಞಾನದೊಳಗೆ, ಸರ್ವಥಾ ಜಗದ್ವಿಷಯವು' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ಸದಾಚಾರ

ವಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈಶ್ವರ ಪರವಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು. 'ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನನುಕೂಲವಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿ ಉಳಿದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ತರುವುವು. ಹೀಗೆಯೇ ಪುರಾತನ ಗ್ರೀಕರ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ರೀತಿ.

ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಣ್ಣವೇಳೆಗೆ ಬೇರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗರಿ ನಾಸ್ತಿತ್ವವಾಗರಿ ವೇದಮೂಲವಾಗಿ ಬಂದುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇದವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ನಾಸ್ತಿತ್ವವೆನ್ನಿಸಿದುವು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇದವನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆನ್ನಿಸಿದುವು. ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಜ್ಞಾನವು ಸಹರಿ ಕರವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ತತ್ಕಾಲದ ಮನಮುಚ್ಚುಗೆಯ ಕೆಲವು ಭಾವಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮತಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುವು. ವೈಷ್ಣವ, ಶೈವ ಮುಂತಾದ ಮತಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ವೇದವೇ ಮೂಲ. ವೇದದ ಒಂದೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ವೇದದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಸಕ್ತಿಗೆ ಬಂದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ, ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೆರೆಸಿ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯಕ್ಕೆ ತರುವುದು, ಅದಕ್ಕೆ ಅನನುಕೂಲವಾದ ವೇದಭಾಗವನ್ನು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಧಾನಮಾಡುವುದು ಅಥವಾ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಅಥವಾ ವೇದವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸಿ ಅದೇ ಮತವುಳ್ಳವನು ಎಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ರೋಷದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ವರೆನ್ನಿಸಿದವರ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವೇದದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು—ಇವೇ ವೇದಾಸಂಕರ. ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಸಾರಿಗಳ ಪ್ರಸಕ್ತ ವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಮತಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದೆಲ್ಲವೂ ವೇದಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವು. ವೇದ ಮೊದಲು ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಸಾರಿಗಳ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿ ಅನಂತರ ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಸಾರಿಗಳು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಅಂಶಗಳ ಯುಕ್ತತೆಯ ಅರಿವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಪ್ರಾಚ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ನೈತಿಕತೆ.

೭ ವೇದ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಕೆಲವು ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ವೇದಕ್ಕೆ ವೇದಕಾಲದ ಜನರ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಪ್ರವರ್ತಕ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಬಂದಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಈ ವಾದದಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳೂ ಸೂಚಿತವಾಗಿವೆ. ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ನಂಬಿಕೆ ಮೂಲ

ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ನಂಬಿಕೆಯು ದೃಢತರ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನಂಬಿಕೆ ಉಳ್ಳವನೊಂದು ತೋರಿದ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಚಾರವು ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಬಂದುವಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ತೋರಬರುವ ನಂಬಿಕೆಯೇ ದೃಢವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಎಂದರೆ, ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸಂದೇಹವೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾದನು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಅವನ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವವೇ ಅವನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವಿದ್ದರೆ ಅದು ತತ್ತ್ವಸಂದೇಹದಿಂದ ಬಂದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಬಂದುದಲ್ಲ. ಉಪನಿಷದ್ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಕೆಲವು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಶುದ್ಧತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರವಾಗುವು ಎಂದು ನಂಬಿಕೆಯೇ ವೇದದ ಮೂಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಆಂಗೀಕರಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಹಿಂದಿನ ವೇದಭಾಗವಾದ ಮಂತ್ರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಸಂದೇಹವೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೂ ಇರುವುವು ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಸಂದೇಹವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವಿರುವುದೇ ಏರ್ಥಾಯವಾಗುವುದು. ಸಂದೇಹದಿಂದ ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆಯೇ ವಿಚಾರದಿಂದ ಹೊಸ ಸಂದೇಹಗಳು ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರಕವಾದ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳ ಬೀಜಿನಲ್ಲಿ ವೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ದೃಷ್ಟಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟಾಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ನಂಬಿಕೆಯಾದರೆ ವಿಚಾರವಲ್ಲ, ವಿಚಾರವಾದರೆ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲ. ಇದೇ ಸ್ಪಷ್ಟಾಪಿತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರ ವಾದವು ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ.

೪ ವೇದ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯರು

ವೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಬೇರೆ. ಭಾರತೀಯರು ವೇದಕಾಲದಿಂದಲೂ ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವರೇ ಹೊರತು ಉಪದೇಶವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಉಪದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವ ಭೇದ ಇದು. ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಕೃತ್ಯ ನೋಡಲಾದುವುಗಳಂತೆ ತನ್ನಿಂದ ಇತರನಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗದಿರುವ ಆರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ಎಂಬ ಭಾವ ಇರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ-ವೇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ ಅರ್ಥ ಎಂಬ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾದ ಧರ್ಮವು ಪ್ರಕೃತ್ಯ ನೋಡಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದ.

ಸಿದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮವು ಪ್ರಕೃತ್ಯ ನೈದಿತ್ಯಕ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮ, ಇದು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಲ್ಲ ಹೀಗೆ ರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನಿಟ್ಟು ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವೇದ ಬೇಕು. ಇದೇ ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳು ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುವು. ಇದು ಪೂರ್ವದೀಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು.

೪ ವೇದ ಉಪದೇಶವಲ್ಲ

ಉಪದೇಶದ ರೀತಿಯೇ ಬೇರೆ. ಅದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಅಧೀನ. ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವವನು ಪ್ರಕೃತ್ಯ ನೋಡಲಾದುವುಗಳಿಂದ ತನಗೆ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಉಪದೇಶವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಅಲ್ಲ. ವೇದದಿಂದ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸಿದರೂ ವೇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಧಾನ್ಯ ಕೊಡುವವರಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಸಾಧು. ಉಪದೇಶ ಸ್ವಯಂಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ಅಸಾಧು.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಪುರುಷನು ಪ್ರಕೃತ್ಯ ನೋಡಲಾದ 'ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಬುದ್ಧಿ ಬಲದಿಂದ ನವೀನವಾದ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ನವೀನತೆಯು ಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನವೀನತೆ. ವಿಷಯದ ನವೀನತೆಯಲ್ಲ. ಈ ನವೀನತೆಯು ಕಲ್ಪನೆಯು ಎಷ್ಟು ಗಹನ ಅಥವಾ ವಿಚಿತ್ರವಾದರೂ ಅದರ ಪ್ರಕೃತವೂ ಕೇವಲ ಬೋಧಿಸಿದುದಾದೇ ಹೊರತು ಆಲೋಚನವಲ್ಲ. ಕಾಮಭೇದ, ಕಲ್ಪದೃಷ್ಟ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಾನಾ ಲೋಕಾನುಭವಗಳ ಕೂಟವೇ ಹೊರತು ಕೇವಲ ಆಲೋಚಿತ ಭಾವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನು ಲೋಕಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಮಹತ್ತರ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅಪೂರ್ವರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ವಿಜ್ಞಾನ (Science) ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾಧನೆಗಳು ಮತ್ತು ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಾಧನೆಗಳು ಇವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪರಿಣಿತರೇ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಗಳು ಲೋಕವೇ ಹೊರತು ಆಲೋಚಿತವಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಿಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಹೊರತು ಅಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನಲ್ಲ. ಅನುಭವವನ್ನು ಆರಂಭ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕವು ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದರೂ ಅಧುನವಿಜ್ಞಾನೀಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ವಿಜ್ಞಾನೀಯವಾದುದನ್ನಲ್ಲ. ಅನುಭವವೇ

ಅಧಾರವಾಗಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಜಗತ್ಪ್ರಭು ಇವನು ಎಂದು ಸಾಧಿತವಾದರೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅವನು ಕುಲಾಲಸದೃಶನಾಗುವನೇ ಹೊರತು ಲೋಕಸಿದ್ಧ ಕರ್ತೃವಿನಿಂದ ವಿಜಾತೀಯಕರ್ತೃವಾದವನು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಲೋಕವಿಲಕ್ಷಣಕರ್ತೃವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ.

ಇವೆಲ್ಲವೂ ಉಪದೇಶದ ನಾನಾ ಆಕಾರಗಳು. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಹೊರತು ಉಪದೇಶವಲ್ಲ. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಯಾವ ಅರ್ಥ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲವೋ ಮತ್ತು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ನಿರ್ಧಾರ ಶಕ್ತವಲ್ಲವೋ ಅದೇ ವೇದದ ಅರ್ಥ. ಪೂರ್ವಮಾನುಷಾಂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಧರ್ಮ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಚಿತ್ರಗಳಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಈ ವಿಚಾರದ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವೇದಸಂಸ್ಕಾರವು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಧರ್ಮ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಬೀಳಿತು. ಅದೇ ವೇದ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದರಿಂದಲೇ ಅನಾದಿ, ಅಪಾರುಷೇಯ, ನಿರ್ದೋಷ ಮತ್ತು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವವು.

೧೦ ವೇದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ

ವೇದವ್ಯಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳು 'ಇವುಗಳ ಬಲದಿಂದಲೇ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿತು'. ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಲ್ಲ. ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ 'ವೇದವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ' ಎಂಬ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುವುಗಳು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಲೌಕಿಕವು ಅಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಅಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ಅನಿರುದ್ಧ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ 'ವೇದವು ಅಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣ' ಎಂದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಲೌಕಿಕಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಗೋಚರಿಸುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅವಧಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಾಗಿ ನಿರವಧಿಕವ್ಯಾಮಾಣ್ಯವುಳ್ಳದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ವೇದವ್ಯಾಮಾಣ್ಯವು

ಅಂಗೀಕೃತವಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ತಮ್ಮ ಅವಧಿಹಿತ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವು ನಿರಂತರ ಪ್ರಸ್ತಿಯುಳ್ಳವಾಗುವವು. ಇಂತಹ ಪ್ರಸ್ತಿಯುಳ್ಳ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇವು ವೇದದಿಂದ ಬಾಧಿತ. ವೇದವ್ಯಾಮಾಣ್ಯದ ಜ್ಞಾನದ ಅನಂತರ ಅವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವೇದಸಿದ್ಧಿ ಅಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವವು.

೧೧ ವೇದವ್ಯಾಮಾಣ್ಯದ ಮಹತ್ವ

ವೇದದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿರಲಾರದು

ವೇದವ್ಯಾಮಾಣ್ಯವು ಅಂಗೀಕೃತವಲ್ಲದಿರುವ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ನಿರಂತರಪ್ರಭುತ್ವವಿರುವುದು. ಅಗೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಚಾರ್ವಾಕರು ಈ ಸರಣಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರು. ಅನುಭವವೇ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಕ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ. ಇದು ಚಾರ್ವಾಕ ಸರಣಿಗೆ ಅನುಗುಣ. ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವಾನುಭವ ಆಧಾರತಮದೀಯ. ಅದು ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ. ಇತರರಿಗೆ ಅದರ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ದೇವರನ್ನು ನೋಡಿದವರು, ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷೀಕರಿಸಿದವರು ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಇತರರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅವರು ನಂಬುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಿಸಬಹುದು, ಅವರು ತಮಗಾಡ ಅನುಭವ ಇತರರಿಗಾಗಲು ಕೆಲವು ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಸಾಧನಗಳೂ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಕಂಠಿಯಾಗುವವು. ಅಲ್ಲದೆ ಆ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದವನ ಮಾತು ಹೊರತು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

i ನಾನಾ ಪಾಪತ್ರಯಮಗ್ರರಾದವರು ಮುಖ್ಯವರು. ಇವರಿಗೆ ಜೀವನವೇ ದುರ್ಲಭ. ಸುಖಜೀವನ ಕನಸು ಮಾತ್ರ. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪಭೋಗವು ವಿಲ್ಲದ ಪರಲೋಕದ ಆತ್ಮ. ಆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಖಚಿತವಲ್ಲದ ಸಾಧನಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಧೈರ್ಯ ಸಿದ್ಧಿ ಸುಖದ ತ್ಯಾಗ, ಸಾಧನಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ತಾನು ಆಚರಿಸಿರುವುದೆಲ್ಲ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ಅನುಭವ, ಇದೊಂದು ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಮುಖದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಇದ್ದ ಕಿಂಚಿತ್ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನೂ ನಾಶಪಡಿಸುವ ದುಃಖ, ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅದಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆದರ ಫಲ.

ii ಕೆಲವರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೋ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಅಲ್ಲತೆಯು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೋ ಅನುಮಾನವೇ ಸರ್ವನಿಯಮಕವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ

ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವವರು ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಹೊರತು ಅನುಮಾನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಪ್ರತಿಭೇದಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಧ್ವಾಂಶ ಎಂದು ತಿಳಿದು ರೀಸನ್ (Reason) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಧಾವಿಸಿ ವಾದಿಸುವವರು ಅನೇಕ. ಪುರಾತನ ಗ್ರೀಕರ ಪಾರ್ಮಿನಿಡೀಸ್ (Parmenides) ಮತ್ತು (Zeno) ಜೇನೋ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ತೀವ್ರರ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೂ ಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಸಾರಿಗಳ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲೌದ್ಧರ ವಿಕಲ್ಪವಾದ, ಶೈವರ ಅನೇಕಾಂಕವಾದ, ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥಭೇದ, ಸಾಂಖ್ಯರ ಸತ್ತ್ವಾರ್ಯವಾದ, ಯೋಗದರ್ಶನದವರ ಅಷ್ಟಾಂಗ ಯೋಗ, ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನದವರ ಕರ್ಮವಾದ ಇವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪಸಾದಿಸಬಹುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ದೋಷವೆಂದರೆ ಅವು ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದಿತ್ವ. ಈ ದೋಷವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಮಾನದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಧ್ವಾಂಶ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಆಯಾ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದ ಪಾತ್ರಕ್ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರದಿರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಾಲಹರಣವಾಗುವುದು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬರುವುವು ಎಂಬ ವಾದವೂ ಒಂದು ಸಂಭವಿ ಮಾತು. ಅದು ಆತ್ಮನನ್ನು ತತ್ತ್ವದಿಂದ ದೂರಮಾಡುವ ದಾಂ. ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವುದು. ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಒಂದು ಸಂಭವಿ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರುವುದಾದ ಅನುಮಾನವು ಧ್ವಾಂಶ. ಅದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಧ್ವಾಂಶಿಯನ್ನೇ ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ.

೧೨ ವೇದದಲ್ಲಿನ ವಿಚಾರ ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನವಲ್ಲ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಡುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿತು. ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದು. ಅನುಮಾನವು ಇದುವರೆಗೆ ವಿಚಾರಿತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೂಪವಲ್ಲದ್ದು. ಒಂದೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅನುಮಾನಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಒಂದೊಂದು ವಿಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕಲ್ಪನೆಯೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಜಾರ್ವಾಕರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ನಿಮಿತ್ತ. ಅನುಮಾನವನ್ನು

ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಲೌದ್ಧರು ವಸ್ತು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನ ಸಾಧನವಾದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಶೈವರು ನಯವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಪದಾರ್ಥಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗನುಮಾನವನ್ನು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದರು. ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬಲಕೊಟ್ಟಿತು. ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಕರ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರದತ್ತಿಗೇ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಧಾವಿಸಿತು. ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಆಯಾ ದರ್ಶನವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವಾಗ ಮನನದಿಂದ ಈ ವಿಷಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

೧೩ ವೇದದಲ್ಲಿನ ವಿಚಾರ ಲೌಕಿಕಾಗಮವಲ್ಲ

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಗಮ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಪುರುಷನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಂದ ತಾನು ಅನುಭವಿಸಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಕಲ್ಪದಿಂದ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಅಗಮ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಗಮಕ್ಕೆ ಅನಾಧಾರಣವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ದೋಷವೇ ಅಗಮಕ್ಕೂ ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

೧೪ ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅತಿಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಪಡಿಸಿ

ಧರ್ಮ, ಈಶ್ವರ ಮೊದಲಾದ ಅತಿಂದ್ರಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಅಗಮವು ಮಹಾತ್ಮರಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅಗಮಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಿಷಯ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಧರ್ಮ, ಈಶ್ವರ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಮಹಾತ್ಮರೆಂದು ಈಗ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದವರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದುವುಗಳು. ಅವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಿಷಯಗಳಲ್ಲ. ಅವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಅಗಮವೂ ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವು ಅತಿಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವನ್ನು ಧಾವಿಸುವುದು ಅಭಿಮಾನ ಮಾತ್ರ. ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಲ್ಲದವರು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಗೌರವ ಹುಟ್ಟಿದಿರುವುದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಈಶ್ವರ ಮೊದಲಾದ ಅತಿಂದ್ರಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಬಹು ದೂರ. ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅವನ್ನು ಲೌಕಿಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮಾತು.

ಈ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕಾದರೂ ಈಶ್ವರ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದ ಪರಿಚಯ, ಲೋಕದ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದರ್ಶನ ಅಥವಾ ಅಂಶವನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಸಂಕೋಚದಿಂದಲೇಕೆಂಬಾಶೆ, ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಲೋಕಸಿದ್ಧಿ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಅತಿರಂಧ್ರಿಯವನ್ನು ಗಳಿಸುವುದು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಲೌಕಿಕವಸ್ತುಗಳ ಪರವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಲೌಕಿಕವಸ್ತುವಿಗೂ ಅತಿರಂಧ್ರಿಯವಸ್ತುವಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವೇ ಮರೆತು ಲೌಕಿಕವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ಅತಿರಂಧ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ದೋಷ ಅಡಗಿರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ—ಚಾರ್ವಾಕನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡಿದ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಲೌಕಿಕ ಸ್ವಾಧೀನವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ನಾವು ನೋಡಲಾಗದ ಅತಿರಂಧ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವನು. ಆದರೆ ಅತಿರಂಧ್ರಿಯವಸ್ತುವಿನ ಸಾಧನೆ ಎಷ್ಟು ಗತವೋ ಅದರ ನಿಷೇಧವೂ ಅಷ್ಟೇ ಗತವು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕನು ಗಮನಿಸದಿದ್ದರೆ ಅವನ ಅತಿರಂಧ್ರಿಯವಸ್ತು ನಿರಾಕರಣಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಚಾರ್ವಾಕನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಸ್ತುವಿನ ಈಶ್ವರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಸ್ವಾಯತ್ತವೇಷಿಕೆಯ ಹೇಗೆ ಘಟಿ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕುಲಾಲ ಎಂಬ ಕರ್ತೃ ಇರುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾರ್ಯದೊಪವಾದ ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟುವ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕರ್ತೃ ಇರಬೇಕು, ಅವನೇ ಈಶ್ವರ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರು. ಈ ವಾದವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಈ ವಾದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಈಶ್ವರನು ಲೋಕಸಿದ್ಧ ಕುಲಾಲಸದೃಶನೇ ಹೊರತು ಅವನಲ್ಲಿ ಅಲೌಕಿಕ ಮಹಿಮೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಸ್ತುವಿನ ಸದೃಶವಾದ ಅವನು ಅತಿರಂಧ್ರಿಯ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಈಶ್ವರ ವಾದವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದುದರ ಫಲ ಅತಿರಂಧ್ರಿಯನಾಗಿ ಅಲೌಕಿಕಮಹಿಮೆಯುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನ ನಿರಾಕರಣಮಾತ್ರ. ಈ ಎರಡು ವಾದಗಳ ಸ್ವಾಧೀನವೇ ಇತರ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಮನನದಿಂದ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

೧೫ ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿ ನಿಯಮವಾಗಿ ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತ

ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಈಶ್ವರವಾದ, ಈಶ್ವರ ನಿರಾಕರಣವಾದ ಈ ಎರಡೂ ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಯಮ ಯಾರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಚಾರ್ವಾಕನು ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಿ ತಪ್ಪಾದವನನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಅವನ ವಾದವೇ ಅವನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು. ಸ್ವಾಯತ್ತವೇಷಿಕರ ವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಘಟಕ್ಕೆ ಕುಲಾಲ ಹೇಗೆ ಕರ್ತೃವೋ ಹಾಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕರ್ತೃ ಇದಾನೆ ಎಂದು ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗಲೇ ಕುಲಾಲನು ಹೇಗೆ ಈಶ್ವರನಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕುಲಾಲಸದೃಶವಾದ ಜಗತ್ಕರ್ತೃವೂ ಈಶ್ವರನಲ್ಲ ಎಂಬ

ನಿಶ್ಚಯವೂ ಆಗಿ 'ಆ ಕರ್ತೃವೇ ಈಶ್ವರ' ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಅವರ ವಾದವೇ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಭಂಗವು. ಚಾರ್ವಾಕನ ದೊಡ್ಡದಾದ ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿದೇ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿರುವ ಅವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು.

೧೬ ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಚಾರ್ವಾಕವಾದದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ

ಹೀಗೆ ಲೌಕಿಕವಸ್ತುಮಾಣಗಳು ಕೆಲವು ಲೌಕಿಕವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅತಿರಂಧ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವು ಪ್ರಸ್ತುತಿ ಸಲಾರವು. ಅತಿರಂಧ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳಿರುವವೇ ? ಇಲ್ಲವೇ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಿಚಾರ. ಅದ್ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇದೆ. ಅನಕ್ಕೆ ಲೋಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿವೆ. ಆ ಶಬ್ದಗಳ ನಾನಾಕೀಟಿಯ ಉಪಯೋಗಗಳಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅವಿಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ವಾಚ್ಯವು. ಅವನ್ನು ವಾದಿಸುವವನಿಗೆ ತನ್ನ ವಾದದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ವಾದವು ಶುಭ ಚಾರ್ವಾಕವಾದದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು.

೧೭ ಅತಿರಂಧ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ

ಈಶ್ವರ ಮುಂತಾದ ಅತಿರಂಧ್ರಿಯವಸ್ತುಗಳಿವೆ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಯಾವುದು ? ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ವಿಚಾರ. ಅವು ಇಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುವುವು:—

1 ಲೋಕಯುಕ್ತಿ—ಲೋಕಯುಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಜೀವಜೀವನದ ಸಾಗಾಣಿಕೆ. ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಈ ಜೀವನವು ಸಾಗಿಕೊಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದು. ಇದು ಅನಂತಕಾಲ ಈ ಜೀವನವು ನಡೆದುಕೊಂಡುಹೋಗಬಹುದು ಎಂಬ ಸಂಭಾವನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇದು ಇದಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಅನೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಮುಮ್ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಕ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ನಿಯಮವು ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡದಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅನಾದ್ಯಂತಕಾಲದಿಂದಲೂ ಲೋಕಯುಕ್ತಿಗೆ ನಿಯಮಿತವಾದ ಒಂದು ನಿಯಮವಿರುವುದೆಂದೂ ಮಾನವನು ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಮಾರ್ಗವಿರುವುದಕ್ಕೂ ಸಮರ್ಥನಲ್ಲವೆಂದೂ ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆದು ಅತಿರಂಧ್ರಿಯವಾದ ನಿಯಮವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ಕಾಪು ರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಭಿಮಾನಮಾತ್ರ. ಒಟ್ಟು ಎಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡ ತನ್ನದಿಂದ ಲೋಕರಕ್ಷಕವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರೂ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಫಿರ್ವಾಫಿರ್ವಾ ಯುಗಳೂ ವಾದವಿವಾದಗಳೂ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಸ್ಥಾಪನೆಗಳೂ ಲೋಕರಕ್ಷಕವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ ಮಾನವನೇ

ಮೃತ್ಯುವಶನಾಗುವುದೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ. ರೋಗಶಯನವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ನಡೆದರೆ ಮಾತ್ರ ಮಾನವನಿಗೆ ಕ್ಷೇಮ.

ii ' ಅತೀಂದ್ರಿಯ ' ಎಂಬ ಭಾವನೆ—ಮನುಷ್ಯನು ಎಂದಿಗಿಂದಿರುವನೋ ಅಂದಿಗಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಧರ್ಮ, ಈಶ್ವರ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಪರವಾದ ಭಾವನೆಯಿರುವುದು. ಎಷ್ಟು ನಾಸ್ತಿಕನಾದರೂ ಅವನು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯವನ್ನು ವಿನಶ್ಚಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟಿರುವನು. ಸ್ವಾತ್ಮತತ್ವದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಅಭಿಮಾನವಿದ್ದರೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನಿಯಮಕವಾದ ಶಕ್ತಿ ಎದುರಿಗೆ ತಾನು ವಿನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಅತೀಂದ್ರಿಯವನ್ನು ವಿನೆ ಭಾವನೆಯು ಅನಾಗರೀಕರಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಪೂಜೆ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ನಾಗರೀಕರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ದೇವತಾ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಪುರುಷನೂ ಮೂಲವಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಆಚಾರ್ಯನೂ, ಮಹಾತ್ಮನೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊರತು ಅವನು ಆ ಭಾವನೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನಲ್ಲ. ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅವನ ಪರಿಷ್ಕಾರವೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾವನೆಗಳಾಗಿರುವುವು. ಅತೀಂದ್ರಿಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲ; ಅದಿಲ್ಲದೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತೆ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಶಾಂತಿ ಇಲ್ಲ.

೧೪ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಕೆಲಸಗಳ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಮಾಣವುಳ್ಳುದು

ಅತೀಂದ್ರಿಯವನ್ನು ವಸ್ತು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಆ ಭಾವ ಅಥವಾ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಯಾವುದು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆ ಭಾವ ಅಥವಾ ಆ ಜ್ಞಾನ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಇರುವುದು ಎಂಬ ವಾದ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅದಿರುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವವಾದರೆ ಅದು ಒಂದೇ ಸಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದು ಮತ್ತು ಅದಿರುವ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದು. ಇವೆರಡೂ ಆಧಿಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬಂದುದು, ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಯಾವುದು ಎಂಬುದೇ ಈಗ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬಂದ ಭಾವವು ಆ ನಿಮಿತ್ತ ಸರಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾನಾವಿಧವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಇತರರ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಸಹಜ.

೧೫ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾನಾರೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ನಾನಾ ಮತಗಳ ಕಾರಣ.

ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವಿನ ಭಾವ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬಂದು ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದ ಆ ಪ್ರಮಾಣ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ

ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಅದು ನಾನಾ ವಿಧವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಆ ಮಾರ್ಪಟ್ಟ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ, ಅನಾಗರಿಕ, ಎಂಬ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಹೊರಾದ ನಾನಾ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಜನರಿಗೆ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತನ್ನ ತನ್ನ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಒದಗಿ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ನಾನಾ ಮತಗಳು ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳು ಉಂಟಾಗಿ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

೨೦ ಅತೀಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣದ ಸ್ವರೂಪ

ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದುದು ಮನುಷ್ಯಸಾಮಾನ್ಯತ್ವದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ. ಅಸಾಧಾರಣ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಯೋಗಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೂ ಕೆಲವರಿಗೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯದರ್ಶನವಾಗುವುದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಭಿಮಾನಮಾತ್ರ; ಅದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅತೀಂದ್ರಿಯದ ದರ್ಶನ ಎಂಬುದು ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತತೆ. ಇತರರಿಗೆ ಹಾಗುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದವನಿಗೆ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದವರಿಂದ ಅದುವರಿಗೂ ಇಲ್ಲದ ಫಲವನ್ನೇಗೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಂಬಾತನು ಆತ್ಮೇತ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಕೈವದು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಜನರು ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಿ ಯುಕ್ತವರನ್ನು ನೋಡಿ ಅವರು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೆನ್ನುವರು. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಿ ಇರಲಿ, ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೇಕೆಂದೇನು? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದವನ ಮಾರ್ಗ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಅವನಿಗಿರುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರಲಾರದು.

ಅಂತಹ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಂಬಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ನಂಬಿಕೆ ಸರ್ವಗೂ ಉಪಾದೇಯವಲ್ಲ. ವಿಚಾರವಾದರೋ ಸರ್ವಗೂ ಮಾನ್ಯ. ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದುರಾಗ್ರಹವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಯುಕ್ತಿಯು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನೀಯಮಿರುವುದು. ಈ ರೀತಿ ನೀಯಮನವು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಯುಕ್ತಿಬಾಧವಿಲ್ಲದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಅಗಮವು ವಿಷಯ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ನೀಯವಾಗಿ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಶಬ್ದ ರೂಪವಾಗಿ ಬೇಕು. ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲದ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವಿರಬೇಕು. ಆ ಶಬ್ದವು ನಿಷ್ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದರೆ ಪದ, ವಾಕ್ಯ ಮುಂತಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಅದು ಯುಕ್ತವಾದುದರಿಂದ ಯುಕ್ತಿಯೇ ಅದರ ತಿರುಳಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗಿರುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅಬಾಧ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಿರಬೇಕು. ಯಾವರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಸಂದೇಹವಾಗಿಲಿ ಅನ್ಯಾರ್ಥದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಾಗಿಲಿ ಇರಬಾರದು. ಯಾವ

ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಅದು ಬಾಧಿತವಾಗಬಾರದು. ಆದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾತವಾಗಬಾರದು. ಇದರಿಂದ ಅನುಭವ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದುದು. ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅತಿಂದ್ರಿಯವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಗೂ ಇದೇ ಕಾರಣ.

ಭಾಗ II

ಉತ್ತರವಿಷಯಾಂತರಾಸ್ತರಜನೆಯ ಪೂರ್ವರಂಗ ೧ ವೇದಸಿದ್ಧಿ

i ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ವೇದ

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಅನುಸಂಹಿತವಾದ ಬಂದ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ರೀತಿಯು ಅತಿಂದ್ರಿಯತತ್ತ್ವಭಾವನೆಗೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗಿ ಅನಾದಿಯಾದ ಮತ್ತು ಯಾವ ಪುರುಷನಿಂದಲೂ ನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲದ ಎಂದರೆ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯಸಮೂಹ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಯಿತು. ಅದಿಲ್ಲದೆ ಎಂದರೆ ಅವನ್ನು ಆಂಗೀಕರಿಸದೆ ಪ್ರಸಂಜದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನೂ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ರೀತಿಯ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಭಾವನೆಗೆ ಮೂಲಸ್ಥಿತಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗವಿರುವುದು. ಸಾದಿ ಮತ್ತು ಪೌರುಷೇಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವಭಾವನೆಯ ಮೂಲ ಪ್ರಮಾಣವು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಬೇಕು.

ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬ ಭಾವಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸೂಚಕ. ಅನಾದಿಯಾದುದು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಲೇ ಬೇಕು. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದುದು ಅನಾದಿಯಾಗಲೇಬೇಕು. ಪ್ರಸಂಜದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಯಾವುದು ? ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ.

ಪ್ರಸಂಜದಲ್ಲಿ ವೇದಹೊರತು ಅತಿಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಸಾದಿ ಮತ್ತು ಪೌರುಷೇಯ. ಇದು ಆಯಾ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರಕೃತಿ ಸಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವೆಂದು. ಕಡೆಗೆ ದೇವರ ವಾಕ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದೂ ಸಾದಿ ಮತ್ತು ಪೌರುಷೇಯ. ದೇವರೂ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷ. ಅವನು ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯ ಪೌರುಷೇಯ. ಅವನ ಹೇಳಿಕೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಛಿದ್ರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸಾದಿ.

ii ವೇದದಿಂದಲೇ ಅದು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬುದರ ಸಿದ್ಧಿ

ಅನಾದಿ ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು ವೇದ ಒಂದೇ. ಅದು ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. "ವಾಚಾವಿರೂಪಾತ್ಮಯಾ" (ವಿರೂಪ ಎಂಬ ಮುಖವು! ನಿತ್ಯವಾದ ವಾಕ್ಯವೆಂದ...) ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು ತನ್ನ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ನಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಸಂಕ. "ಯಾವದ್ದು ನಿತ್ಯವಿತ್ತೆಂ ತಾವತೀನಾತ್" (ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದಿನಿಂದ ಎಂದಿನವರೆಗೆ ಇರುವದೋ ಅವನನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ವೇದವಾಕ್ಯವೂ ಅಂದಿನಿಂದ ಅಂದಿನವರೆಗೆ ಇರುವುದು) ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ವೇದವೂ ಅನಾದಿನಿತ್ಯವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. "ವೇದಶಬ್ದೇಭ್ಯ ಏವಾದೌ ನಿರ್ಮಮೇ ಸ ಮಹೇಶ್ವರಃ" (ಆ ಜಗದೀಶ್ವರನು ಜಗತ್ತನ್ನು ವೇದಶಬ್ದಗಳ ದೆಹಿಯಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದನು) ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಅನಾದಿಪ್ರಸಂಜಕ್ಕೆ ವೇದಶಬ್ದ ಮೂಲ ಎಂದು ಉದ್ಘೋಷಿಸುವುದು. ವೇದವು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಆಂಗೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಈ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ವೇದದಿಂದಲೇ ವೇದವು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

iii ವೇದಮುಖಗಳಿಗೆ ವೇದದ್ವೈತ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ

ವೇದಮುಖಗಳೆಂಬವರು ವೇದವನ್ನು ಮಾಡಿದವರಲ್ಲ. ಅವರು ಮಂತ್ರ ರ್ವಕ್ಷ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ. ಎಂದರೆ ಜಗದೀಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಅವರು ಅನಾದಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ವೇದವನ್ನು ನೋಡಿದವರು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ವೇದಲಾವನರ ಕಥೆಗಳು ಅನಾದಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಭವಿಸುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವವು. ಸೃಷ್ಟಿಯು ಅನಾದಿಯಿಂದ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅನಾದಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಸಂಕ ಕಲ್ಪಗಳಿರುವವು. ಪ್ರತಿ ಕಲ್ಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕ್ರಮ ಒಂದಾಗಿರುವುದು. "ಧಾತಾ ಯಥಾಭಾಸನಮಕಲ್ಪಯತ್" (ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನು ಹಿಂದಿನ ಕಲ್ಪದಂತೆಯೇ ಈ ಕಲ್ಪವನ್ನು ಮಾಡಿದನು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸೂಚಕವಾಗಿರುವುದು.

iv ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ವೇದ ಎಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ನಿರೂಪಕವಾದ ವಾದದಿಂದಲೂ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಿದ್ಧ

ವೇದವು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬುದು ಭಾರತಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ಹೊರಟವರ ವಾದವಿವಾದಗಳಿಂದಲೂ ದೃಢೀಕರಿಸುವುದು. ಜಾರ್ವಾಕ ವೇದಲಾವನರು ವೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇದವು

ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬ ಮುಂಚಾಗ ವೈದಿಕರು ಹೇಳುವರು, ಇದು ತಪ್ಪು? ಎಂದು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವರು. ಇವರ ವಾದದ ಸ್ವರೂಪ ಏನೇ ಇರಲಿ ಪ್ರಾಚೀನರಾದ ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ನೇರವು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು.

v ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯವು ನಿರ್ದೋಷ

ಅನಾದಿ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ನೇರವು ಸ್ವಯಂ ನಿರ್ದೋಷವಾಗಲೇಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದೋಷ, ವಾಕ್ಯದೋಷ, ಯುಕ್ತಿದೋಷ ಇರಬಾರದು. ಅದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ನಿರ್ದೋಷ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಸದೋಷವಾದುದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

vi ಅನಾದಿ ಅಪೌರುಷೇಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ದೋಷವು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಹೌದು

ಅನಾದಿ, ಅಪೌರುಷೇಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ದೋಷವಾದ ನೇರವು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಆಗಲೇಬೇಕು. ಎಂದರೆ ತಾನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಸಹಾಯ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಯಥೋಚಿತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುವುವು. ನೇರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಸ್ವತಃ ಸ್ವತಃ ಅಪೌರುಷೇಯ ಗ್ರಂಥಗಳು ಎಲ್ಲ ಪರ್ವಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುವುಗಳು. ಅವೂ ತಾವು ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಲೂ ನೇರವನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುವು ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗುವುವು. ಇದೂ ನೇರ ಪ್ರಮಾಣ ನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಬಹುದು.

vii ಅನಾದಿ ಅಪೌರುಷೇಯ ನಿರ್ದೋಷ ಮತ್ತು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣ ಇವುಗಳ ನಿಯತಸಂಬಂಧ

ಹೀಗೆ ನೇರವು ಅನಾದಿ, ಅಪೌರುಷೇಯ, ನಿರ್ದೋಷ ಮತ್ತು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣ; ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ನೇರ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆಡಲಿರುವುವು. ಇದನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಮಾತು ಭಾವನರಹಿತ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ಸಾಧನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಹೀನ. ಭಾವನೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾದ ನೇರವು ಮಾಣವು ತಾನೊಂದೇ ಅತಿಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದರ ಪ್ರಸ್ತುತಿಯ ಅನಂತರ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುವು. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ

ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದೋ ಅವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದುದು ಅವನ ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ತ್ರಿಣಿ ವಿಚಾರದಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಲ್ಲ ದಿವ್ಯರ ಜಿಜ್ಞಾಸುವು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಅಥವಾ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಈಡಾಗುವನು. ಆಗ್ರಹದಿಂದ ವಿಚಾರವು ಕಲುಷಿತವಾಗುವುದು. ಅದರಿಂದ ಪ್ರಮೇಯವು ದುರಾಗ್ರಹ ಬರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಆಗ್ರಹವನ್ನು ದುರಾಗ್ರಹ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ದುರಾಗ್ರಹ ಬರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ನೇರದ ನಿರ್ದೋಷತ್ವದ ಗೃಹಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗ್ರಹ (predisposition) ದೂರವಾಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ವೈದಿಕವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸರ್ವಥಾ ದುರಾಗ್ರಹರಹಿತವಾಗಬೇಕು. ಅದು ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಆತ್ಮತೋಷವೇ. ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಮನನ ಮಾಡಿ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ದುರಾಗ್ರಹ ಇವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿ ದುರಾಗ್ರಹವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವೈದಿಕವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಸಾಧ್ಯ. "ಸ್ವಿಷಾ ತರ್ಕೇಣ ಮತಿರಾಪನೇಯಾ" (ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ತರ್ಕದಿಂದ ಬರುವುದೂ ಅಲ್ಲ, ತೋಗುವುದೂ ಅಲ್ಲ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ತರ್ಕ ಎಂದರೆ ಅಗ್ರಹವುಳ್ಳವನಾದ ವಾದ. ಇದು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಸಾಧಕವಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿಸಂಪ್ರದಾಯ.

೩ ನೇರ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಸಾಧನ

i ಈ ಸಾಧನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಅಂಗಗಳು

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಸಾಧಕ ಯಾವುದೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದೇ ಶ್ರುತಿಯೇ "ಸ್ವೋಕ್ತಾ ನೈಸ್ತೇನ ಸುಜ್ಞಾನಾಯ" (ನೇರದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟುದೊಂದೇ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧನ) ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನವಿಟ್ಟು ಅರ್ಥಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು. 'ತರ್ಕದಿಂದ. ಅತ್ಯಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ನೇರದಿಂದಲೇ ಆ ಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ನೇರದಲ್ಲಿ, 1 ತರ್ಕದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಭಾವವಿರಬೇಕು; 2 ಆ ದೋಷ ನೇರದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವವಿರಬೇಕು; 3 ಈ ಭಾವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಯಿರಬೇಕು; 4 ಆ ಯುಕ್ತಿ ನಿರ್ದೋಷ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವಿರಬೇಕು; 5 ನೇರವುಳ್ಳವನಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥ ಇರಬೇಕು ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮ ಪಕ್ಷ ಒಂದಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರಬೇಕು.

ii ನೇರ ನ್ಯಾಯದ ಭಾವ

ಈ ಗುಣಗಳೆರಡೆರಡಾದರೆ ನೇರವಾಕ್ಯವು ಕೇವಲ ನ್ಯಾಯದ ಭಾವೆಯಾಗ

ದೇಳು. ಮತ್ತು ಆ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದುದೇ ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿರಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪಂಚಗುಣಗಳುಳ್ಳ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಆ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ವೇದಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕೇವಲ ಭಾಷಾಬಲದಿಂದ ಆಗುವ ಅರ್ಥ ವೇದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಗುಣಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದರ ನಿಮಿತ್ತ.

iii ಈ ನ್ಯಾಯ ವೇದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಮೀಮಾಂಸಾ ರೂಪ

ವೇದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ನ್ಯಾಯದ ಜ್ಞಾನವು ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಮೀಮಾಂಸಾ ರೂಪವಾದುದು. ಮೀಮಾಂಸಾಕ್ಕೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದುದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದ ಇದೆ. ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಈ ಭೇದವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ, ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದರೆ ತನಗೆ ದೇವಾದದವು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಭಾವ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅವನು ಈ ಭಾವವನ್ನೇ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವನು. ಆ ಪದವಿಂದಲೂ ಇದನ್ನೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು.

iv ನ್ಯಾಯಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ವೇದಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ

ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದಿರುವ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸ ನಾದವನ್ನೂ ಈಶ್ವರನ ಪರವಾಗಿ ಜಗಜ್ಜನಕ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬರಬಹುದಾದ ಭಾವವನ್ನೇ ಹೊಂದುವನು. ಪುರಾಣಪುಸ್ತಕಗಳಿಗೆ ಪರಿಚಯವಿದ್ದ ರಂತೂ ಈಶ್ವರಪರವಾದ ಮನೋಹರವಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಕೊರತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನ ಭಾವ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು. ಇವುಗಳ ಹೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕವಿಕಾಶಕ್ತಿ ಬಂದರಂತೂ ತನ್ನ ಭಾವೋದ್ರೇಕ ಕರವಾದ ವರ್ಣನೆಗಳಿಂದ ಅವನು ಕೇಳುವವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಗಮನವೇ ಹೋಗದಂತೆ ಅವನು ಮಾಡುವನು. ಈ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣನೆಗಳ ಆಕಾರಗಳು ವಿನೇಇರಲಿ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇಗರಿ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನಾದಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಮನೋ ಹರವಾದ ಕಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ನ್ಯೂನತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅವು ಸ್ವಭಾವ ಸಿದ್ಧವಾದ ಜಗತ್ಕೂಲ ಭಕ್ತರು, ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮಹಿಮೆಯಿಂದಾಯಿತು ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವು.

v ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾಕ್ಕೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದು ಹೆಸರು

ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನುಳ್ಳದು. ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಮೀಮಾಂಸಾಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ಸರ್ವಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ನಿರಾಕರಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಸಬ್ರಮಾಣವಾಗಿ, ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ ಇದು, ಇದು ಸರ್ವಥಾ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅನಂತವಾದ ಉತ್ತರ ವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನ.

vi ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾನ

ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಬ್ದ ಶ್ರವಣ ಮಾಡಿದಾಗ ಉಂಟಾದ ಒಂದು ಝಳ ಅಥವಾ ಭಾವ ಅಥವಾ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಎಷ್ಟು ಮನನ ಮಾಡಿದರೂ ಸಾಲದು ಎಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ ಅಲ್ಲ. ಧೈರ್ಯವನ್ನು ವಿನಿಶ್ಚಲವಾದ ಅನುಸಂಧಾನ ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಮಿಕ್ಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯ.

೩ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮತ್ತು ತರ್ಕ ಇವುಗಳ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

i ತರ್ಕದಿಂದ ಅತಿರಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವಪರಿಚಯವಿಲ್ಲ

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾ. ಈ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸ್ವರೂಪವು ಹಿಂದೆಯೇ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಷಯವು ಅತಿರಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಬಂದ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಜಗತ್ತು. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟವಿಷಯ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅಲ್ಲದೆ ವಿಚಾರ ತರ್ಕ. ಇದು ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾ ಅಲ್ಲ. ಲೋಕಸಿದ್ಧ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಂಗಮಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ತರ್ಕ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅತಿರಂದ್ರಿಯವಿಷಯವಿಲ್ಲ. ಅತಿರಂದ್ರಿಯ ವೇದಕ್ಕೆ ವೇದವಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅದು ವಿಷಯವಲ್ಲ. ತರ್ಕದಿಂದ ಅತಿರಂದ್ರಿಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂಬುದು ಅಭಿಮಾನ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಜೇಗೋ ಪರಿಚಿತವಾದ ಅತಿರಂದ್ರಿಯ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿದ ಮಾತ್ರ. ಇದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪಿತ ಹೊಂದಿಕೆ. ಲೌಕಿಕವಾದ ಅಗಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೂಲಕ, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದವು 'ಅಗಮವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತರ್ಕದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಹಾಕೀಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಂದು ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂತಹ ವಸ್ತು ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಅತಿರಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚ. ಈ ವಿಷಯಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ತರ್ಕವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ 'ತರ್ಕಮೂಲಕ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ' ಎಂಬುದೇ 'ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವವೇ ತತ್ತ್ವ' ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವವ್ಯಾಪಕ. ಇದುವರೆಗೆ ವಿಚಾರಿತವಾದ ದರ್ಶನ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷ ಅನಿವಾರ್ಯ. ವೇದವನ್ನು ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದು ಎಣಿಸದೆ ಅದು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವವೆನಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸದೆ ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಈ ದೋಷ ಅನಿವಾರ್ಯ.

ii ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ. ಅದು ಜಗತ್ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅದರಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅದರ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರ ಸಹಿತ ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದರ ಧಾರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ದೃಷ್ಟಮಾನ ಎಂದು ಅಭಿಮಾನ ವಿಸಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಬಂದುದು ಎಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯವೇ ಆಗಿ ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ವೇದವನ್ನೇ ಆಶೀಸ್ತವುವುದು. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಾಕಾರದಲ್ಲಿರುವ ಜಗತ್ತೇ ಜಗತ್ಪಾದರಿ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆಯೆನಿಸುವ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ತರ್ಕದಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವು ಅಂಥತನ ಎಂದು ಈ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು "ಅಂಥೇನ್ನೇನೇನೀಯಮಾನಾ ಯಥಾಂಥಾಃ" (ತರ್ಕದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲದ ಜಗತ್ತಿನ ವಿಚಾರವಾಯಿತು, ಅಂಥರಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಅಂಥರಂತೆ) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು.

೪. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾಗ್ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

(೧) ಈ ಎರಡು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ

i ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿ

ವೇದ ಮತ್ತು ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಇವೆರಡರ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಅರಿತು ಜೈಮಿನಿಯು ಧರ್ಮವೇ ವೇದಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕ ಎಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೃತ್ತಿ ಯಾಗುವುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದನು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬ ಹೆಸರು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಆನಾತಕ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಷಯಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವವು. ವೇದದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಕರ್ಮಪರವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಪರವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವವು. ಕರ್ಮಪರವಾದ ವೇದಭಾಗಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಎಂದೂ ಜ್ಞಾನಪರವಾದುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ಕಾಂಡ ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ಈ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು.

ಜೈಮಿನಿಯು ಕೆಲವು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ 'ಮಾತು', 'ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕು' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಕವಾದ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ, ಅದಲ್ಲದೂ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥದೋಷಕವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದನು. ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೂ ನಾಣಾ ವಿಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಎಂದರೆ ನಿಸ್ಕೃ, ಸ್ವಾಮಿತ್ವ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ಕರ್ಮಕಾಂಡವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವೇದಭಾಗವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕ ಭಾಗ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಬಂದವುಗಳಾಗಿ ಉಪಾದೇಯವೆಂದೂ ಆತನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಆತನು ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು "ಅರ್ಥೋ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಸಂದರ್ಭದಿಂದ ವಿಧಾನ ಮಾಡಿದನು. "ತೋದನಾಲಕ್ಷ್ಯ ಸಾರ್ಥೋ ಧರ್ಮಃ" ಎಂದು ಆತನ ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣ. ವೇದವಿಧಿಗೆ ವಿಸಯವಾದುದು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವೇದದಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಕೃ, ಸ್ವಾಮಿತ್ವ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವವು. ನಿಸ್ಕೃ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ದೇಶ, ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ವಹಿತವಾದುದು. ಉದಾಹರಣೆ—ಸಂಧ್ಯಾ, ಸ್ವಾಮಿತ್ವ ಎಂದರೆ ಉಕ್ತವಾದ ಕಾಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಹಿತವಾದುದು. ಉದಾಹರಣೆ—ಗೃಹಾಂತರದಲ್ಲಿ ಗಂಗಾಸ್ನಾನ ಮುಂತಾದುದು. ಕಾಮ್ಯ ಎಂದರೆ ಕಾಮನೆಯೆಂಬುದರಿಂದ ಕರ್ಮ. ಉದಾಹರಣೆ—ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಆಶೀಸ್ತಿಸುವವನಿಂದ ಆಚರಿಸುವ ಜ್ಯೋತಿಷೋಪನಿಷತ್ತು ಎಂಬ ಯಾಗ, (ಪ್ರಾಧಿಕಾರರು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದಿಲ್ಲ). ಲೌಕಿಕವಾದ ಕರ್ಮಗಳು ತತ್ತ್ವಕ್ಕಾಳಿದ ಸಂಕೀರ್ತದಿಂದ ಸಾಧು ಅಥವಾ ಅಸಾಧುವಾಗುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಸ್ಥೂಲವಿಲ್ಲ. ವೇದೈಕವೇದ್ಯವಾದ ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಜೈಮಿನಿಯು ತನ್ನ ೧೨ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಗಮಕಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವನು. ವೇದವಿಹಿತ ಕರ್ಮವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಎಂದು ಈತನ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

(ii) ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಪ್ರವೃತ್ತಿ

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಏನೇ ಮಹತ್ತ್ವ ಇರಲಿ. ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾದ ಜೀವನ ವಿಹಿತವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ತ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು "ತಮೇಷಂ ವಿದ್ವಾ ಆಮುತ ಇಹ ಭವತಿ ಪಾನ್ಯಃ ಸಂಧಾ ಆಯುಷಾಯ ವಿದ್ಯತೆ" (ಮೋಕ್ಷದನ್ನೇಡಿಸಿ ಸಾಧನವನ್ನಾಪರರಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಂದಲಿ ಅ ಪರಮವೈಯವನನ್ನು ವೇದದಿಂದ ಉಕ್ತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿದವನು ಅಮೃತನಾಗುತ್ತಾನೆ; ತ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಧಾರ (ಜ್ಞಾನ) ಎಂಬ ವೇದಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎದುರಿಗೆ ಕೇವಲ ಜಡವಾದ, ಕರ್ತೃವಿನ ಅಧೀನವಾದ, ಎಷ್ಟು ಶುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದರೂ ಸದೋಷವೇ ಆಗುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ, ಮಹಾಯಾಸ ಸಾಧ್ಯವಾದ, ಮತ್ತು ಪರರ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಕರ್ಮದ ಅಧೀನ ಮಾಡುವುದು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ರುಚಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಾರ್ಥವನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವಾಗ ಗ್ರಹಿಸಿ

ಅಪರಾಧ ಮುಕ್ತಾರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡದೂ ಕರ್ಮಕಥೆವು ನೋಡಿಸಾಧನ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರಿತವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾದುದು ಜ್ಞಾನವೆಂದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಕಟ್ಟು ಹಾಕಿದರೂ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸಾಧನವೂ ಕರ್ಮದ ಒಂದು ಆಕಾರ. ಅದು ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬೇಕಾಗುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಈ ಭಕ್ತಿಯ ಕಟ್ಟು ಜ್ಞಾನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಡಮೆ ಮಾಡುವ ಮಾತು. ಸಾಧನವಾದರೆ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸ್ವಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ಸಾಧನ. ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಪಕ್ಷ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಆದರಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾದ ಭಾವ. ಸರ್ವಸಾಧನವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರ್ಮ ಎಂದೂ ಶ್ರದ್ಧಾ ಅಥವಾ ನಿಷ್ಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಕ್ತಿ ಎಂದೂ ವ್ಯವಹರವಾಗಿ ಬರುವುದು.

ಈ ವೈದಿಕಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮೀಮಾಂಸಾದಿಂದ ಜಾಯಮಾನವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಸರ್ವವೇದಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಆಪಾತತಃ ಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ ಕರ್ಮ ಮುಂತಾದ ನಾನಾ ಸಾಧನಗಳು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ "ಕರ್ಮಣಾ ಜ್ಞಾನಮಾಕರ್ಷಣೀ" (ಕರ್ಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕರ್ಮಾರೋಪ ಮಾಡಿರುವುವು ಮತ್ತು ಅರ್ಥಾತ್ ಕರ್ಮದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಉದ್ದೋಷಿಸುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೋಧಿ ವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತು ಸ್ವವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡದೆ ಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂದು ವೇದದಿಂದ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಯಾದರೋ ಕಾಮಚಾರಿ. ಅದರಿಂದ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ವೇದದೇ ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಭಿವಿವೇಚಿಸದಿದ್ದರೆ, ಸಾಧನಮಾಡಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅಭಿವಿವೇಚಿಸಬಾರದು ವಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ನಿರ್ಣಯವೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದರ ಮೇಲೆ ದರ್ಶನ ವಿಚಾರಗಳು ತತ್ವತ್ಯಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲಕೆಲವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದು ಜನರಿಗೆ ನಾನಾಪ್ರಮುಖವಾದ ಅದರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಜ್ಞಾನತತ್ವವಿಚಾರವೇ ತಿರೋಹಿತವಾಗುವ ಸಂಭವ ಒದಗಿತು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸಂಗ್ರಹಪನ್ನೆಗೋಸ್ಕರ ಬಾದರಾಯಣರು ಅದು ನರಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತವಾದ ಸರ್ವದರ್ಶನಗಳ ಮಿಶ್ರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಮ್ಮ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಿಸಿದರು. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ

ಎಂದು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದಾಂತ ಎಂದೂ ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವರು.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೇ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ

i ಸೂತ್ರಗಳು ಪ್ರಾಯದ ಭಾಷೆ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ನಭವಾದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆಗಳು ವೇದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಶರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ನಾರಾಯಣನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದರು. ನಾರಾಯಣನು ಜ್ಞಾನಪ್ರತಿಷ್ಠಾ ಪನ್ನೆಗೋಸ್ಕರವೇ ಪರಾಶರಸತ್ಯವತಿಯರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದನು ಎಂದು ಸ್ಥಾನದ ಹೇಳುವುದು. ಅವನು ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತಂದು ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿದನು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವೇದವ್ಯಾಸ ಎನ್ನಿಸಿದನು. ಇವನಿಗೆ ಬಾದರಾಯಣ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಇವನೇ ವೇದಾರ್ಥವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸರೂಪವಾದ ಸ್ತೋತ್ರ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದನು. ಇವನೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದನು. ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಇವಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. 'ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ವೇದ ಎಂದೂ ಅರ್ಥ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಇವಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಇವೇ ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳು. ಸೂತ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ವೇದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲ. ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯದಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ii ಸಂಪೂರ್ಣವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಇತರ ಸೂತ್ರಗಳು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೇ ಸೂತ್ರ. ಸೂತ್ರ ಲಕ್ಷಣವು "ಅಲ್ಪಾಕ್ಷರಂ ಅಸಂದಿಗ್ಧಂ ಸಾರವತ್ ವಿಶ್ವತೋಮುಖಂ ಅಸೋಫಂ ಅನಂದ್ಯಂ ಚ ಸೂತ್ರಂ ಸೂತ್ರನಿರ್ದೇಶವು" (ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಅಕ್ಷರ ಬೇಕೋ ಅಷ್ಟೇ ಅಕ್ಷರವುಳ್ಳದು ಅಲ್ಪಾಕ್ಷರ. ಸರ್ವಥಾ ಅರ್ಥಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದಿರುವುದು ಅಸಂದಿಗ್ಧ. ಸಾರವತ್ ಎಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ವಿಶ್ವತೋಮುಖ ಎಂದರೆ ವೇದದ ಸರ್ವಶಾಖಾನಿರ್ಣಾಯಕ. ಅನಂದ್ಯ ಎಂದರೆ ಉಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥವು ಸರ್ವರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅನಂದ್ಯ ಎಂದರೆ ಶಬ್ದದೊಳ, ಅರ್ಥದೊಳ ಇವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಇಂತಹ ಗುಣಗಳುಳ್ಳದು ಯಾವುದೋ ಅದು ಸೂತ್ರ ಎಂದು ಸೂತ್ರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದವರ ನಿರ್ಣಯ) ಎಂದು. ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಭವಿಸುವುದು.

iii ಇತರ ಸೂತ್ರಗಳು ವಿಶ್ವತೋನುಮವಲ್ಲ

ಪೂರ್ವವಿಮಾನಾಂಸಾ ದೊಡ್ಡದಾದ ಇತರ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸೂತ್ರಲಕ್ಷಣಗಳು ಸಂಯೋಗ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಿಶ್ವತೋನುಮವಾದುದು ಸೂತ್ರ. ಅದು ಸರ್ವಶಾಖಾನ್ವರ್ಣಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಪೂರ್ವವಿಮಾನಾಂಸಾಸೂತ್ರವಾದದ್ದೋ ಕೇವಲ ಕರ್ಮಪರವಾದುದರಿಂದ ಕರ್ಮಪರವಾದ ಕೆಲವು ಶಾಖೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನಿರ್ಣಾಯಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸರ್ವಶಾಖಾನ್ವರ್ಣಾಯಕವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ವಿಶ್ವತೋನುಮವಲ್ಲ. ಈ ದೋಷವು ಸೂತ್ರದ ನಿರ್ಣಾಯಕತ್ವವನ್ನೇ ಬಾಧಿಸಿ ಸೂತ್ರತ್ವವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೇ ಸೂತ್ರಗಳು.

(೩) ವೇದವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ನ್ಯಾಯವೇ ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯ

ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯ ಎಂಬುದು ವೇದದ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಿದ ಹೊರೆಯಲ್ಲ. ಅದು ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ನ್ಯಾಯ. ಆಯಾ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವೇದವಾಕ್ಯವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಉದ್ಘಾಟಿಸಿ ಆ ನ್ಯಾಯದ ಬಲದಿಂದ ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಇತರ ಎಲ್ಲ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಸೂತ್ರದ ಕಾರ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೈತ್ತಿಕಿಯ ಉಪನಿಷತ್ತು "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನ್ಯ ಭೂತಾನ್ಯ ಜಾಯಂತಿ | ಯೇನ ಜಾತಾನ್ಯ ಜೀವಂತಿ | ಯತ್ಪ್ರಯಂತಿ ಅಭಿಸಂವಿಶಂತಿ | ತದ್ವಿಶ್ವಾತ್ಮಾ ಸತ್ಯ | ತದ್ವೈಶ್ವಾತ್ಮಾ ||" [ಯಾವುದರ ದಿಶೆಯಿಂದ ಈ ಪ್ರಮಾಣಿಸಿದ್ದವಾದ ಆತನಾತೀತನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳೂ ಹುಟ್ಟುವವೋ, ಯಾವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳೂ ಜೀವನವುಳ್ಳವುಗಳಾಗುವವೋ, ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಲಯ ಹೊಂದುವವೋ, ಮುಕ್ತವಾಗುವವೋ, ಅದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡು. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ] ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಆಪಾಕತಃ ಸುಲಭವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅದರ ನಿರ್ವಾಹ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ. ಸಮಸ್ತ ವೇದಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಇಡೀ ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು.

(೪) ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯದಿಂದ ವೇದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವೇ ಕೆಲಸವು.

ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷರೂಪ

i ವೇದಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಸುಖ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಶಾಂತಿ

ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಒಂದು ವೇದವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿ ನಮಗೆ ವೇದಾರ್ಥವಾಯಿತು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ

ಒಂದೇ ಪರಿಣಯದಲ್ಲಿರುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರಮರ್ಯಾದೆಯಾದದ್ದೋ ಇದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನ. ನಾವು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವಾಗ ತಿಳಿದುಬಿಟ್ಟವೂ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡಲನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು. ನಾವು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ತಿಳಿದುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಪಟ್ಟರೆ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿರ್ಧಾರ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರ ದಿಂದಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವೇದವಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಮಾನಾಂಸಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವಿಮಾನಾಂಸಾ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ಅರ್ಥ ವೇದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ವ್ಯಾಕರಣ, ಧಾತುಪಾಠ ದೊಡ್ಡಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಅರ್ಥ ವಿಮಾನಾಂಸಿತವಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ಅದು ಸತ್ಯವೇ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಎಂಬ ಪರೀಕ್ಷೆ ನಡೆಯಬೇಕು. ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳು ರೂಪಿತವಾಗಬೇಕು. ಇತರ ಸಮಸ್ತ ಶ್ರುತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳು ರೂಪಿತವಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಆ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ ನ್ಯಾಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳು ರೂಪಿತವಾಗಬೇಕು. ಈ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಕೊಲಂಕಿತವಾಗಿ ಎಂದರೆ- ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ವಭಾವ ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದ ಎಲ್ಲ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ರೂಪದಲ್ಲಿ-ನಡೆಯಬೇಕು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳು ಉದ್ಘಾಟಿತ ವಾಗಬೇಕು. ಅದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವವು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷರಹಿತವಾದ ಸ್ವಪಕ್ಷವು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ಆಗ ಈ ಸ್ವಪಕ್ಷವು ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವಾಗುವಂತೆ ಮರುವಿನ ಪ್ರಯತ್ನ ಹುಟ್ಟಬೇಕು. ಆ ಸ್ವಪಕ್ಷವು ಸರ್ವಶ್ರುತಿಗಳ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೆ ಎಂದರೆ ಆ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಮಸ್ತ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಶ್ರುತಿನಾಶ್ವಾರ್ಥವಿಮಾನಾಂಸಾ. ಇದೇ ಜ್ಞಾನ. ಇದನ್ನರಿತರೆ ಇದುವರೆಗೆ ನಮಗೆ ಪರಿಚಿತವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಿಂದ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆಯು. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಕೆಲಸವು; ಅದೇ ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದ; ಅದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು. ಅದೇ ಮೋಕ್ಷರೂಪ ಎಂದು ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದೇ ಸುಖ, ಇದೇ ಶಾಂತಿ ಎಂದು ವೇದಸಿದ್ಧಾಂತ.

ii ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯಾನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಆಪಾಕತಃ ಹೋರುವ

ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ವಿರೋಧದ ಪರಿಹಾರ

ಉದಾಹರಣೆವಾದ ಕೈತ್ತಿಕಿಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈಗತಾನೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂತ್ರಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಮನನಮಾಡುವುದು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪ್ರವಾಹಿ ಪರಿಣಯ

ಮಾಡಿಸುವುದು. 'ಯಾವುದರ ದೆಹಿಯಿಂದ ಈ ಬೇತನಾಡೀತನ ವಸ್ತುಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುವೋ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಸರ್ವಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗುವುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗಲೂ ಪುನಃ ಅದನ್ನೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮಾಡು ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಲು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಶ್ರುತಿಯು ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಸ್ಥೆಯ ವಿಧಾನ ಮಾಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ಲೋಕವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ವಸ್ತು ಹೀಗಿರುವುದು ಎಂದು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತು ಎನ್ನುವೆವು. ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯಂತೆ ಸರ್ವಕಾರಣ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಸ್ಥೆಯ ವಿಧಾನವಾದುದು ಶ್ರುತಿಯ ಅಧಿವಾಸವೇ ಇದು. ಇದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಸ್ಥೆಯ ವಾದಯ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಹೊರತು ಮತ್ತೆಂದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಈ ಪ್ರಮೇಯದ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯೂ ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. "ಆತ್ಮಾವಾರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ ತೋತವ್ಯೋ ಮಂತವ್ಯೋ ನಿರಿದ್ಧಾಸಿತವ್ಯಃ" (ಮೈತ್ರೇಯೀಯೇ! ಆತ್ಮನು ದರ್ಶನ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕು, ಶ್ರವಣವಿಷಯನಾಗಬೇಕು, ಮನನ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕು, ನಿರಿದ್ಧಾಸನ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕು) ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ತಮ್ಮ ಪತ್ನೀ ಮೈತ್ರೇಯಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯ ಇದು. ಆತ್ಮಾನಂದರೆ ಈ ಶ್ರವಣಾಧಿಪತಿಯಾದ ಶ್ರುತಿಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತು ಶ್ರವ್ಯತವೋ ಅದು. ಇಷ್ಟಮಾತ್ರ ವಿಷಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೂ ಶ್ರುತಿ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಾಕ್ಯಾನುವಾಕ್ಯೋಪಪಾದನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುವು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದು ವಿಭಿನ್ನ ಶ್ರುತಿಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು.

ಆತ್ಮನು ದರ್ಶನ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನವಿಷಯನಾಗಬೇಕು ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ. ಅವನು ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸಾಧನವಾದುದನ್ನು 'ಶ್ರವಣ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕು, ಮನನ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕು, ನಿರಿದ್ಧಾಸನ ವಿಷಯನಾಗಬೇಕು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಭಾಗವು ವಿನಯಿಸುವುದು. ಈ ಸಾಧನದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರು ಹಂತಗಳು ದೃಷ್ಟವಾಗಿರುವುವು: ಶ್ರವಣ, ಮನನ ಮತ್ತು ನಿರಿದ್ಧಾಸನ ಎಂದು. ಇವು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ಹಂತಗಳು. ಮೊದಲು ಶ್ರವಣ ಎಂದರೆ ಗುರುವಿನಿಂದ ಉಪದೇಶ ಹೊಂದಿ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಗ್ರಹಣ, ಎರಡನೆಯದು ಮನನ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತ ಚಿಂತಾ, ನಿರಿದ್ಧಾಸನ ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನ. ಧ್ಯಾನ ಎಂದರೆ ದೈವೀ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ಸ್ಮೃತಿಸಂತತಿ. ಧ್ಯಾನದಿಂದ ದರ್ಶನ ಎಂದು ಸ್ವಭಾವ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅಜ್ಞೆಯು. ಶ್ರುತಿ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಾನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಧಾನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಶ್ರವಣ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಕ್ಕೂ ಅರ್ಥೋದ್ಧೇದ ಕಂಡುಬರುವುದು.

ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತಿ ರೀತಿಯದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಬೃಹದಾರಣ್ಯದ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿರಿದ್ಧಾಸನಗಳೆಂಬ ಒಟ್ಟು ಸಾಧನದಲ್ಲಿ ಮನನ ಎಂಬ ಏಕದೀಪವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿ ರೀತಿಯಾದ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ್ಕೂ ಆವಾತಕ ವಿರೋಧವಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ವಿರೋಧ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವೇದದ ವೇದವೇ ತಿರೀಕಿತವಾಗುವುದು.

(೫) ಸೂತ್ರವ್ಯಾಯದಿಂದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಿಚಾರ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿರಿದ್ಧಾಸನ ರೂಪ.

ಈ ವಿರೋಧ ಪರಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮನನ ಬೇಕು. ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಶ್ರವಣ, ಮನನ ಮತ್ತು ನಿರಿದ್ಧಾಸನ ಮೂರೂ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುವು. ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥ ಎಂಬ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಆ ಅರ್ಥದ ಯುಕ್ತತೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಅರ್ಥ ಅಯುಕ್ತ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇರುವಾಗ ಅದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥ ಅಯುಕ್ತ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಆ ಅರ್ಥವನ್ನುಳ್ಳ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂಬುದರ ಆಕಾರ. ಪ್ರಕೃತ ನಾವು ಪ್ರಮಾಣತಮ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಆ ಅರ್ಥ ಯುಕ್ತ ಎಂಬ ತೀವ್ರವೇ ಇದ್ದ ಹೊರತು ಅದರ ಗ್ರಹಣ ರೂಪಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರವಣವು ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಹೊರತು ವಿಚಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರವೇ ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತ ವಿನೇಶನ.

ಮನವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸ್ವರೂಪ. ನಿರಿದ್ಧಾಸನವೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ರೂಪಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರಿದ್ಧಾಸನ ಎಂದರೆ ಧ್ಯಾನ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಧ್ಯಾನವೆಂದುಮನನಿಗೆ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಆ ಧ್ಯಾನವು ಯುಕ್ತ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇರಬೇಕು. ಅದರ ಅರ್ಥ ಯುಕ್ತ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಧ್ಯಾನವೇ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಿಸದ ಧ್ಯಾನವು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಧ್ಯಾನವೆಂದುಮನನಿಗೆ ತಕ್ಕಾದಲ್ಲಿ ತಾನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಧ್ಯಾನವು ಸರಿ ಎಂಬ ಭಾವವಿರಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವಿಚಾರವೂ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನೆಡಿದಿರಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ನಿರಿದ್ಧಾಸನವೂ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು.

(೬) ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿರಿದ್ಧಾಸನಗಳೇ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ

ಹೀಗೆ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿರಿದ್ಧಾಸನಗಳು ಒಂದೇ ವಿಚಾರದ ವಿಭಿನ್ನ ಭಾಷೆ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಶ್ರುತಿ ರೀತಿಯ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳುವುದು. ಇದೇ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಿವರಣಾ. ಇದಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಮೀಳಾಪ. ಈಗ ತಾನೆ ಉದಾಹರಣವಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ವಿಚಾರದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ರೀತಿಯದ ಪದಕ್ಕೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯದ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿರಿದ್ಧಾಸನಗಳು ಅರ್ಥ ಎಂದೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯದ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿರಿದ್ಧಾಸನಗಳಿಗೆ ಶ್ರುತಿ ರೀತಿಯದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸಿತು. ವಿಚಾರ

ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥವಾ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುವಾಗಿ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವ ಸಂಭವ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಲೌಕಿಕಭಾಷಾಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದು ಅರ್ಥಾತ್ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ದೋಷಕ್ಕೆ ಅನ್ವದ ಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಇದರಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ತಪಃಪರವಾದ ಅರ್ಥವಾ ಸಾಧನಪರವಾದ ಎಲ್ಲ ಭಾವಗಳಿಗೂ ಮುಕ್ತ ಪದಗಳಿಗೂ ಲೌಕಿಕಭಾಷೆಯಂತೆ ಅನ್ವಯಗಳಿಗೆ ವಿನೇ ಅರ್ಥ ತೋರಲಿ ಅವಕ್ಕೆ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ಅರ್ಥ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವವರು ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮರೆಯಬಾರದು. ಈ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನಗಳಂತೆ ತೋರುವ ಸಾಧನಪರವಾದ ಸರ್ವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವೇ ಸ್ವರಸವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದು ವೇದಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯೂ ಆ ಮೂಲಕ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ ಧೃಢಪಡುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೈದಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮಾಸಾಧಾರಣವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೇ, ಅದೊಂದೇ ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣಗಳ ನಾನಾಶಬ್ದಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

(೩) ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಹೊರತು ಮತೋಂದರ್ಥ ಧ್ಯಾನವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅಲ್ಲದ ಧ್ಯಾನ ಮುಂತಾದುದು ತಪಶ್ಚಕ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಲ್ಲಿ ಧ್ಯೇಯವಸ್ತುವಿನ ನಿರಂತರ ಚಿಂತಾ ಇರುವುದು. ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಜಾಗೃತ ಧ್ಯೇಯವಸ್ತುವಿನ ಚಿಂತೆಯೂ ಗತಜನಕಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಜಾಗೃತದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪವಲ್ಲದ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಧ್ಯೇಯವಸ್ತು ವಾಚ್ಯವೇ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಬಿಟ್ಟು ಧ್ಯೇಯವು ರೂಪಿತವಾಗುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಚಿಂತಲ. ಧ್ಯೇಯದಲ್ಲಿ ಅದು ನಿಲ್ಲುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇತರರನ್ನು ನಾವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಧ್ಯಾನ ತೀಲಿರೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಆದರೆ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶ ಪಡಿಸುವುದು. ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ನ್ಯಾಯದ ಬಲದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಧ್ಯೇಯ ಎಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ರೋಗ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವಲ್ಲ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯ ಜಪ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮನನಮಾಡುವುದು ಜ್ಞಾನವೈಕಲ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕರ್ತವ್ಯವಾದುದು

ಒಂದು ; ಅದೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಾಲೌಕಿಕ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳೂ ಪೂರ್ವ ವಿಪ್ರವಾಗಿಯೋ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೋ ಅಡಗುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅಲ್ಲದ ಧ್ಯಾನ ಮುಂತಾದುದು ಹೆಚ್ಚಿದ ಜಾಗೃತ ಮೌಲ್ಯವು ಹೆಚ್ಚುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತೋದನೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಪ್ರತಿ ಮುಟ್ಟಿರಿಸಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತೋದನೆಯ ಮಾತು. ಅದಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯ ಶುದ್ಧನಲ್ಲ ; ಅವನಿಗೆ ವೇದವಿಲ್ಲ ; ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

(೪) ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ವ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರ ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ವ ಬ್ರಹ್ಮ

ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಿಷಯವಾದುದೇ ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ವ. ಈ ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ವವು ಪೂರ್ವವಿವರಣೆಯಿಂದಲೇ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಧರ್ಮ' ಅಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯು ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಧಾನಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಧಾನಮಾಡಿರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ. ಇದಾದರೋ ರೋಗಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪ್ರಾಜ್ಞರು ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ. ಅದು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ಶ್ರುತಿಯೇ ತೈತ್ತಿರೀಯಶ್ರುತಿ. ಅದು ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಧಾನಮಾಡಿರುವುದೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಆ ಶಬ್ದ ಪರಿಚಯವಾದುದರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಅವನವನಿಗೆ ಮನೋಹರವಾಗಿ ತೋರಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ.

ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮವಾದರೋ 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನ್ತಿ ಭೂತಾನ್ತಿ' (ಯಾವುದರ ದಿಶೆಯಿಂದ ಈ ಜೀತನಾಜೀತನಾತ್ಮಕ ವಸ್ತುಗಳು....) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾದ ವಸ್ತು. ಇದೇ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತು. ಇದೊಂದೇ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ ; ಮತೋಂದರ್ಥ. ಇದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಾದುದು ಎಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತತ್ವವೇ ಇದರ ಮಹಿಮೆ. ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವೇ ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೆ, ಅದೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಈಶ್ವರನಾದರೆ, ರೋಗಪ್ರಸಿದ್ಧ ಇತರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ದೇವತೆಗಳು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯರೂ ಅಲ್ಲ, ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರಿಗೆ ದೇವತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮಹಿಮೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಂದೇಹವಿಲ್ಲದ ಪೂರ್ಣವಿಜ್ಞಾನವಿರುವುದೇ ಅವು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮಹಿಮೆಗಳು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಾದವನು ತನ್ನ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ದೇವರು ಎಂಬ ಭಾವ ಬಂದಾಗ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಅದಕ್ಕೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತತ್ವರೂಪವಾದ ಮಹಿಮೆ ಇದೆಯೇ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಅದನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸಿ, ಅದು ಇದೆ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾದ ಬಳಿಕ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಈ ರೀತಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಾದುದು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮ ಹೊರತು ಮತೋಂದರ್ಥ ಎಂಬುದೇ ತೈತ್ತಿರೀಯ ವಾಕ್ಯದ ಹೃದಯ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಲ್ಪನಾ ಮಾತ್ರ ; ಅವನು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನಲ್ಲ.

ಭಾಗ III

೧ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮಕೃತ್

i ಬ್ರಹ್ಮಕೃತ್ವಾರ್ಥ

ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಬಂದು, ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣ ಎಂದರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ "ಅಥ ಕಸ್ಯಾದುಚ್ಛೇ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ | ಬ್ರಹ್ಮಂತೋತ್ಕೃಷ್ಟಾ ಗುಣಾಃ |" (ಅಥ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವೇ ದಿವ್ಯಾತ್ಮಮುಕ್ತ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾದ ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡಲು ಕಾರಣವೇನು ? [ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ] ಅವನಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳು ಪೂರ್ಣವಾದವುಗಳು ಎಂದು ಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗುವುದು. ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪತಿ ಗುಣವೂ ಪೂರ್ಣ ಎಂದರ್ಥ. ಪೂರ್ಣ ಎಂದರೆ ದೇಶ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅವಧಿಯುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಗುಣ ಅಥವಾ ಗುಣಗಳು ಎಂಬುದು 'ರಾಜವಿನ ಶಿರ' ಎಂಬಂತೆ ಔಪಚಾರಿಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾತ್ರ. ಶಿರವೇ ರಾಜು. 'ರಾಜವಿನ ಶಿರ' ಎಂಬುದು ರಾಜನಿಗೂ ಶಿರಕ್ಕೂ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ 'ಬ್ರಹ್ಮನ ಗುಣ' ಎಂಬುದು. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಗುಣ; ಗುಣವೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಇದು ಗುಣವೂ ಪೂರ್ಣ; ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಪೂರ್ಣ ಎಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಪರವಾಗಿ ಗುಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಅವನ ಧರ್ಮಗಳಿಗಿಲ್ಲ ವಾಚಕ. ಅವನ ಧರ್ಮಗಳು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅವನೇ ಧರ್ಮಗಳು; ಧರ್ಮಗಳೇ ಅವನು. ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಗುಣಗುಣ, ಧರ್ಮಧರ್ಮ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ದೂಪವಾದ ಸ್ವಗತಭೇದವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಥಾ ಒಂದು ಎಂದರೆ ಏಕ. ಅವನನ್ನು ವಿನಾಶಿಸಿ ಎಂದರೆ ಅವನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇರುವ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಅದ್ವಿತೀಯ. ಸರ್ವಪೂರ್ಣನಾದ ಅವನು ನಿರ್ವಿಕಾರ. ಕಾಲಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿ ಅವನು ಕಾಲಾತೀತ. ದೇಶಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿ ಅವನು ದೇಶಾತೀತ. ಗುಣಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿ ಅವನು ಗುಣಾತೀತ. ಪ್ರವರ್ತಕ ಎಂದರೆ ಆಯಾ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಮಾಡುವುದು. ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಅವನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ಯಾಪ್ತ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪರವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಏಕು ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುವು. ಏಕು ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ಯಾಪ್ತದವಾಗಿ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ವಸ್ತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದೊಂದೇ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ. "ತಮೇವೈಕಂ ಜಾನಥ, ಅನ್ಯಾವಾಚೋ ವಿಮುಂಚಥ" (ಅವನೊಬ್ಬನನ್ನು ತಿಳಿಯಿರಿ, ಇತರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿರಿ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಗಳ ನಿಯಮವು. 'ತಿಳಿಯಿರಿ' ಎಂದರೆ

ಒಂದೇಯೇ ಸ್ವತ್ವವೆಂಬ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ 'ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮಾಡಿ' ಎಂದರ್ಥ. ಇದೊಂದನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸರ್ವಧರ್ಮವೂ ಆಚರಿತವಾಯಿತು, ಸರ್ವವೂ ಜ್ಞಾತವಾಯಿತು ಎಂದು ಶ್ರುತಿಸಂಪ್ರದಾಯ.

ii ಸರ್ವಕೃತ್ಯುಕ್ತ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ಯಾಪ್ತವೆತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಬ್ರಹ್ಮವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ಆ ವಿಶೇಷಣಗಳುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನ್ಯ ಧೂಪಾನ್" (ಯಾವುದರಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ತ ಔಷಧಿವಾಚಿಕವಾದ ಸತ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುವೋ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಈ ಸ್ವರೂಪವೇ ಜಗದ್ವ್ಯಾಧಿಕಾರಣ. ಈ ಸ್ವರೂಪಸಹಿತವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರತಿಗುಣದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಆ ಗುಣವೇ ಜಗದ್ವ್ಯಾಧಿಕಾರಣ ಎಂಬ ಚಿಂತಾ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರತಿಗುಣವೂ ಜಗದ್ವ್ಯಾಧಿಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಕೃತ್ಯು. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತಭೇದವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರತಿಗುಣವೂ ಇತರ ಗುಣಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನ. ಅಧಿಕಾರಿಯು ತನ್ನ ಸರ್ವ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಉಕ್ತ ರೂಪವಾದ ಸರ್ವಕೃತ್ಯುತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಪರ್ಯವಸಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಹುಜಿಜ್ಞಾಸಾ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಜೀವನವೇ ತಪೋಮಯ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವವು ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಧಾರಕವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸರ್ವ ಕೃತ್ಯುತ್ವವೂ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವಿರೂಪಕ.

3 ಸರ್ವಕೃತ್ಯುತ್ವ ಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರೇಯಸಾ

ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಕೃತ್ಯು ಎಂದು ತಿಳಿದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳೆಂದು ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವ ಸರ್ವಾನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಕೃತ್ಯು ವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯ ನಾಗುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳೆಂದಾಗುವ ವಿಚಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಕೃತ್ಯು ವಿಷಯದ ದರ್ಶನವುಳ್ಳವನಿಗೆ ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕೃತ್ಯುತ್ವ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಾಮಹಿಮೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದಾಗ ಅವನ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವವು ಅಸದೃಶವಾದುದು. ಮನುಷ್ಯರೋಲದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಲ್ಲ.

4 ಸರ್ವಕೃತ್ಯುತ್ವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಸಾಧನ

ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕೃತ್ಯು ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಮಾತ್ರ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೊಂದಿದವರಿಗೆ ಹಾಗೆ ಬಹಿಸುವುದೂ, ಆ ಜ್ಞಾನ ತನಗಾಯಿತೆಂದು ಧಾವಿಸುವುದೂ, ಸರ್ವಕೃತ್ಯು ಪರಮಾತ್ಮ ತನಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಮರ್ಥನಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಲಿ ಎಂದು ಮಂತ್ರತಂತ್ರ

ಪೂಜೆವುರಗರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವುದೂ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಬಹು ಹಗುರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಮರೂಪವಾದ ಉಪದೇಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳ ಶಬ್ದಪಂಚಯ ವಾದಿಗಳನ್ನುವುಳ್ಳವಕ್ಕೆ ಹಿಂತೆಗೆಯಬೇಕು. ತಳ್ಳಿ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ಶಬ್ದಗಳ ಪಂಚಯ ಆಚಾರ್ಯರ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ತ್ರೇಯಸ್ಸುಧನವಲ್ಲ.

ಶಾಸ್ತ್ರಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರಶಬ್ದಗಳು ಪಂಚಯಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಿಷಯ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋಗಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೊಂದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಆದ್ಯತೆ ಮಹಿಮೆ. ಅವನು ಜಿಜ್ಞಾಸು ಮತ್ತು ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾಗುವಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋಗಿಯೂ ಹೌದು.

೪ ಶಾಸ್ತ್ರಜಿಜ್ಞಾಸಾದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸಾಧನವೂ ಅಡಗಿರುವುದು
ಶಾಸ್ತ್ರ ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದ ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಿಮೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುವುದು. ಈ ಬೇರೆ ರೀತಿಯೇ ಉಪದೇಶ ಮೊದಲಾದುದು. ಅದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅಲ್ಲದುದು. ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂಬುದರ ಮಾತು. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾತುನವನ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನದ ಮಾತು. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಇಲ್ಲದೆ ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲೆ ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲದೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಲು ಸ್ವಸ್ವತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಸರ್ವ ಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯನಾದುದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ತನ್ನ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಉಪದೇಶವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋಗಿನಿತ್ಯರೂಪವಾದ ಮಹಿಮೆಯ ನಿರಾಕರಣದ ಮಾತು. ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೇ ನಾನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂಬುದು ಅವಿಚಾರಿತ ರಮಣೀಯ. ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದ ಗೌರವವಿರುವುದಾದರೆ ಉಪದೇಶದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಾಹಕವಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಾಸ್ತ್ರತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಭಾವವುಳ್ಳವು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಥಾ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋಗಿ ಎಂಬ ಭಾವವು ಗುರುತ್ವಸ್ಥನಿರುವ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರನಿರುವ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂರಕ್ಷಕವಾದುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋಗಿತ್ವ ಮಹಿಮೆಯ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಗುರುನಿರುವ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಆಗ ಶಬ್ದಪಂಚಯವಿರುವವರೆಲ್ಲರೂ ಗುರುಗಳಾಗಲು ತಾವು ಅರ್ಹರೆಂಬ ಭಾವವನ್ನು ತಾಳುವರು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಾಸ್ತ್ರಯೋಗಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಾದುದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಶಾಸ್ತ್ರಮಾರ್ಗದೆಯನ್ನು ತಿಳಿದ ಗುರುವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವನು. ಸರ್ವವೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಶ್ರುತಿಯನ್ನು.

೫ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಮೀಮಾಂಸಾ

i ಸರ್ವಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಸಮಸ್ಥಯವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಸಾಧನ

ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದೇ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಮೀಮಾಂಸಾರೂಪ. ಸೂಕ್ತದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನ್ಯಾಯದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಸೂಕ್ತದಿಂದ ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಕಾಣುವ ಸಕಲ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅವುಗಳ ದೋಷವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿರೋಧ ಸೂತ್ರ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದು, ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಆ ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧವಾದ ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಸಕಲ ಗುಣಗಳೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇರುವುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ತಿಳಿದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಅಂತಹ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ. ಒಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಾದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯ ಭಾಗಗಳಿಗಿಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದ ನಿಯಮವಿರುವುದು. ವಾಕ್ಯಭಾಗಗಳು ಎಂದರೆ ಪದ, ವರ್ಣ, ಸಂಧಿ ಮುಂತಾದುವು. ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥವಾಗಲು ಸಾಧನವಾದ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಮಸ್ಥಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಮಸ್ಥಯಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗದ ವೇದಾರ್ಥ ವೇದಾರ್ಥವೇ ಅಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ವೇದಾರ್ಥಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಅಂಗ.

ii ಸಮಸ್ಥಯದಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಅಪಾಕತೆ ತೋರುವ ಸರ್ವದೋಷ ಪರಿಹಾರ

ಸಮಸ್ಥಯಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಅರಿಯದ ವೇದಾಭ್ಯಯನವು ವೇದದ ಹೊರೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತ ದೋಷ ಒಂದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದೇ ಹೊರತು ಅದು ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಸಾಧನವಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಬ್ದಪಂಚಯ, ಭಾಷಾಪರಿಚಯ ಇವುಗಳಿಂದ ವೇದವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥವಾದಂತೆ ತೋರಬಹುದು. ಅಂತಹ ಅರ್ಥವಾಗೋಣವು ಚಾರ್ವಾಕನ ವೇದಪ್ರಮಾಣ ಮಂಡನವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅದರಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ಯಾವ

ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಚಾರ್ವಾಕನ ಖಂಡನವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವುದೆಂದರೆ ಆ ವಾದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಒದಗಿಸುವಿಳಿ.

iii ಸಮಸ್ತಯವೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಪತ್

ಸಮಸ್ತಯುಕ್ತ ಮನಸ್ಸರಿತ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದದೋ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಪತ್. ಅದೇ ತಪಸ್ಸು. ಅದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಮಯನಾಗುವನು. ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳು ಅವನನ್ನೂ ಅವನ ಛಾವನ್ನೂ ಮುಟ್ಟುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಉಪನಾದಕವಾಗಿ ಚಾರ್ವಾಕನು ಉದಾಹರಿಸಿ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸಮಸ್ತಯದಿಂದ ಅವಕ್ಕಾಗುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು.

“ವೇದವು ಅನ್ಯತವನ್ನು ಹೇಳುವುದು” ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪನಾದಿಸಲು ಚಾರ್ವಾಕನು “ಉಪಧೇ ತ್ರಾಯಸ್ತ್ರಿನಂ”, ಮತ್ತು “ಸ್ವಧಿಕೇ ಮೈನಂ ಹಂಸೀ” ಮತ್ತು “ಪುನೋತ ಗೌವಾಣಾ” ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದ ೧೭ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಸತ್ತಾ ಪ್ರದನಾಗಿ ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕನಾದುದರಿಂದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತನಾಗಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥನಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತನಾಗಿರುವನು. ಈ ಪ್ರಮೇಯದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವೂ ಬ್ರಹ್ಮ, ಕೃತವೂ ಬ್ರಹ್ಮ, ಕರಣ ಮತ್ತು ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮ. “ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ” (ಈ ಸಮಸ್ತವೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರಿ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಮೇಲೆ ಉದಾಹೃತವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ‘ತ್ರಾಯಸ್ತ್ರಿನಂ’ ‘ಮಾ ಹಂಸೀ’ ಮತ್ತು ‘ಪುನೋತ’ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ‘ರಕ್ಷಿಸು’, ‘ಹಂಸೆ ಕೊಡದಿದ್ದರೂ’ ಮತ್ತು ‘ಕೇಳಿ’ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ‘ರಕ್ಷಣೆ’, ‘ಹಂಸೆ ಕೊಡದಿದ್ದರೂ’ ಮತ್ತು ‘ಕೇಳಿದಾ’ ಎಂಬ ಕರ್ತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿ ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ವಾಚಕವಾಗುವುವು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇತರ ಪದಗಳೂ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರವೇ ಆಗಿ ಒಂದೊಂದು ವಾಕ್ಯವು ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯವಾಗುವುದು. ಇದು ಅಧ್ಯಯನ ದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥವಾದಾಗ ಚಾರ್ವಾಕನು ತೋರಿಸುವ ದೋಷಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

‘ವೇದವಚನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವುಳ್ಳವುಗಳು’ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಚಾರ್ವಾಕನು “ಏಕೋ ರುದ್ರೋ ನ ದ್ವಿತಿರೋವತಕ್ಕೈ” ಮತ್ತು “ಸಹಸ್ರಾದೇ ಸಹಸ್ರತೋ ಯೇ ರುದ್ರಾಃ” ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವನು. ಸಮಸ್ತಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ‘ಅವತಕ್ಕೈ’ ಮತ್ತು ‘ರುದ್ರಾಃ’ ಎಂಬುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ

‘ವತಕ್ಕಂಕೆ’ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾ ಇವುಗಳ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥವನ್ನು ಅಶ್ವಯುಜಿ ಅದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಆ ಪದಗಳು ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮಪರ ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳ ಎಲ್ಲ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕನಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ.

iv ಸಮಸ್ತಯದಿಂದ ಸಮಸ್ತ ಅಜ್ಞಾನಭ್ರಾಂತಿಗಳ ಪರಿಹಾರ

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತಯ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವನಿಗೆ ವೇದವು ಅನ್ಯತವೂ ಅಲ್ಲ, ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಅಲ್ಲ, ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ‘ಸಮಸ್ತಯ’ ಎಂಬುದು ಗತನವಾದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದು ಅಸಾಧಾರಣ ತಪಸ್ಸಿನ ಮಾತು. ‘ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡುವುದು’ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲಾಕಿಕವಾಗಿ ‘ಸಮಸ್ತಯ’ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಸಂಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ತಯಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯನಾದ ಸಮಸ್ತಯವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಉತ್ತರಪಕ್ಷಗಳ ಬಲಾಬಲ ಚಿಂತನ, ಉಪಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಅನಂತ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ, ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಸಮಸ್ತಯವು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಆವೇಶಿಸುವುದು. “ನಾನ್ಯೋ ಮದ್ರೇದ ಕಶ್ಚನ” (ನನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಯಾವನೂ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದವನಲ್ಲ) ಎಂಬ ಛಾಂವತೋಕ್ತಿಯೂ “ವೇದಾಂತಕೃತ್ ವೇದವಿದೇವ ಚಾಹಂ” [ನಾನೇ ವೇದಾಂತವನ್ನು (ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು) ಮಾಡಿದವನು ಮತ್ತು ವೇದವನ್ನು ಎಂದರೆ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದವನು] ಎಂಬ ಛಗವ್ಯಾಕಾ ವಚನವೂ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವೇದ ಮತ್ತು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ಪೂರ್ಣ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ಣ ವಸ್ತುವಿಗಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅಪೂರ್ಣವು ಪೂರ್ಣವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಲ್ಲ. “ಬ್ರಹ್ಮವಿತ್ ಬ್ರಹ್ಮವು ಭವತಿ” ಎಂದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧಾಂತ. ಸರ್ವಕರವಾಗಿ ಇಷ್ಟಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಇತರಿಗೆ ಎಂದರೆ ಅಪೂರ್ಣರಾದವರಿಗೆ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗದೇ.

v ಸಮಸ್ತಯವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಉದ್ಭವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತು

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ನಮಗಾಗದ ಮೇಲೆ ನಮಗೇ ಆ ಚಿಂತೆ ಎಂದು ಶಂಕೆ ಬಾರದು. ಈ ಶಂಕೆ ಆವಾತರಮಣೀಯ. ಅದು ಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾದ ಶಂಕೆಯಲ್ಲ. ‘ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ನಮಗಾಗದು’ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಜ್ಞಾನಮುಖ್ಯಾ ಜ್ಞಾನಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರ ಒಡನೆಯಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿರೋಣ ಅಥವಾ ಬಂದರೂ ನಮಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಇವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶ. ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬರದಿರುವವನೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು

ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಛಾಂಕಿಗೆ ತುತ್ತಾಗುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ನಮಗಾಗದು' ಎಂದು ಸಪರಕರವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಜ್ಞಾನ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮಗಲಾದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಲ್ಲ ಎಂದು "ಯೇ ನ ಸ್ವಪ್ನೇದ ತಪ್ಪೇದ ನೋ ನ ವೇದೇಶಿ ವೇದ ತ" (ಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದು ಅಭಿಮಾನಪಡಿಸಲಾಗದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾವನು ಆ ಸರ್ವ ಪ್ರೇರಣೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವನೆಂದು ಭಾವಿಸುವನೋ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನಲ್ಲ; ಯಾವನು ನಾನು ತಿಳಿದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನೋ ಅವನು ತಿಳಿದವನು) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ, ಧರ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂಬ ಅಭಿಮಾನಿ ಶಾಲಿಗಳಿಂದ ಆಗುವ ಅಪಕಾರ ಮತ್ತೆಲ್ಲರಿಂದಾಗಲಾರದು. ಮಾನವನು ಅಜ್ಞಾನವಿವರಣೆಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮತ್ತೊಂದು ಅನರ್ಥವಿಲ್ಲ. "ನ ಜೀರಿತಾವೇದೀನ್ಮತಃ ವಿಶಕ್ತಿಃ" (ಜ್ಞಾನಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿರುವ ಇಹಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯದಿದ್ದರೆ ಮಹಾಘಾತ) ಎಂದು ಪ್ರತಿಯು ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವುದನ್ನು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವರನ್ನು ಮರೆಯಲಾರದು.

೬ ಪೌರುಷೇಯ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯ ಇವುಗಳ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

i ಪೌರುಷೇಯ ಅಪೂರ್ಣಾರ್ಥ: ಅಪೌರುಷೇಯ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥ

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಪೌರುಷೇಯ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಈ ಭೇದದ ಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪೌರುಷೇಯಾಪೌರುಷೇಯಗಳ ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾಪ್ರಮಾಣಗಳ ಭೇದದ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ಅಗ್ನಿಮಾಡೆ ಪುರೋಹಿತಂ" ಎಂಬುದು ವೇದ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಪುರುಷನು "ಪುರೋಹಿತಂ ಅಗ್ನಿಂ ಈಡೆ" ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಿಸಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಯೋಗ ವೇದವಲ್ಲ. ಅದು ಪೌರುಷೇಯ. ವೇದವಾಕ್ಯ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥವುಳ್ಳದು. ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ವೇದ್ಯ. ಪೌರುಷೇಯವಾದ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕಾದರೂ ತಕ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥವೇ ಮೂಲ. ಅದು ವೇದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಪದಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅಲ್ಪಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಶಬ್ದಗಳು ಪೂರ್ಣಾರ್ಥವುಳ್ಳ ವೇದಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಭಾಂಕಿ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ವ್ಯವಹಾರ.

ii ಪೌರುಷೇಯ ಪುರುಷದೋಷವು

ಒಂದುವೇಳೆ ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಇದು ಅಸಂಗತ. ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗ

ಮಾಡಿದ ಪುರುಷನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅವನ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅಯುಕ್ತ. ಸಮಸ್ತಯಾದಿಂದ 'ಅಗ್ನಿಂ, ಈಡೆ, ಪುರೋಹಿತಂ' ಎಂಬ ವೇದಪದಗಳಿಗೆ ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಪುರುಷನು ವೇದದ ಪ್ರತಿಧಿಯಾಗಿ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಮಾಡುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದವನು ವೇದದ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ತಿಳಿದವನಲ್ಲ.

ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನು ಹಾಗೆ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವುದು ವೇದವೇ ಹೊರತು ತನ್ನ ಪ್ರಯೋಗದ ಮಹತ್ವವಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನೇ ನಾಳೂ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೇದ ಅಪ್ರಧಾನ, ತನ್ನ ವಾಕ್ಯ ಪ್ರಧಾನ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದ ಪುರುಷನನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಒಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅವನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಆಸಾಧು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

iii ಪೌರುಷೇಯವು ಅಪೌರುಷೇಯದ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಸಾಧಕವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧು

ವೇದಾರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ ಎಂದು ಉಪಸಾಧಿಸುವ ಪುರುಷನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವಕೊಡುವ ಮತ್ತು ತೋರಿಸುವ ಆ ಭಾವ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಬೇಕು. ಅದೇ ವೇದಮರ್ಯಾದೆಗೆ ಉಚಿತ. ಹಾಗೆಲ್ಲಾದುದು ವೇದದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವೇದಧರಾಕರಣ ಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗ. ಇದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ವಕವಾದ ಕಾರ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಹಾಗಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ದೋಷಮಾತ್ರ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಮನನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುವು.

೭ ವೇದ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಚ್ಛ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ

i ವೇದ ನಿರ್ದೇಶ ವಿಚಾರದ ಭಾಷೆ

ಸಂಭಾವಿತವಾದ ಒಂದು ಕಲ್ಪವನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. 'ವೇದದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವಸಿದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಘಡವು ಆನಾಕತ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ಧಿಯಾಲಜ (Theology) ಎಂದು ದೂಷಿಸುವ ವಾದಕ್ಕೆ ಸದ್ಭವವಾದೆಂಬ ಭಾವನೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪ್ರತೀಚ್ಛರ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ (Medieval) ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಕ್ರೈಸ್ತಮತದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದಿಪ್ರಯುಕ್ತ ವಿಚಾರಸ್ಥಾಂತರಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಮಗುಣದೇವಭೂತ (Modern)

ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಸರಸರು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು 'ಧಿಯಾಲಜಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶ ಮತ್ತು ವಿಚಾರ ಎಂಬ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನಗಳಾದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶವು ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರವಾದರೋ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ಮಾನವಲ್ಲದಿರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ ವಿಷಯವು ಉರ್ಜಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವೇದದ ರೀತಿಯೇ ಬೇರೆ. ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಅದರ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಮಾಡಿದಹೊಟ್ಟೆ ಅದರ ಸ್ವಾಮ್ಯಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ತೇಜಸ್ಸು ಬರುವುದು. ಅದರ ಛಾತೆಯು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದಕ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕ.

ii ವೇದದ ಯುಕ್ತಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ, ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿ, ಕಾಮಚಾರಿ

ವೇದದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಎಂಬ ವಾದದ ರೀತಿಯೇ ಬೇರೆ. ವೇದ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ. ಅದು ಉಪದೇಶವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲದರೂ ಅದು ವಿಚಾರರೂಪವಾದ ಉಪದೇಶ ಎಂದು ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥ. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವೇದದಿಂದ ನಿರರ್ಗಳವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಧಾನವೇ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಧಾನ ಮಾನವ ವೇದದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವೇತಕ್ಕೂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಅರ್ಥವೇ ವಿಹಿತ. ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿ ಕಾಮಚಾರಿ ಎಂದೂ ವೇದರೂಪವಾದ ನ್ಯಾಯವೇ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಾಯಕ ಎಂದೂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಹೃದಯ. ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವೇದರೂಪವಾದ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಶುದ್ಧವಿಚಾರರೂಪ.

೬. ವೇದರೂಪ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದುದೇ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ.

ಸರ್ವಂ ಲಕ್ಷಣ ಸಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸನಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಾದುದೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಎಂದೂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ, ಎಂದೂ ಜಿಜ್ಞಾಸ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಯುಕ್ತವಸ್ತು ಜ್ಞಾನವಸ್ತುವಲ್ಲದ್ದರೂ ಅದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶರೀರವುಳ್ಳದಾಗಬೇಕಾದುದೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಷಯ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದರ ಹೃದಯ. ಅದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತೇ ಹೊರತು ಅದರಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಕೃತ್ಯವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನ ಬೇರೆ ಎಂದು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಪ್ರಕೃತ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾನೇ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನವೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ. ಇದನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರರೋಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು.

ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದು ಶಬ್ದದಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನವೂ ಶಬ್ದದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದುದು. ಶಬ್ದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅರ್ಥವಾ ಜ್ಞಾನ ಸಂಭಾವಿತವೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಬ್ದರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಶಬ್ದರೂಪವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಶಬ್ದರೂಪ ಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದು ವಾದಮಾಡುವವರೂ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸಿಯೇ ಅದನ್ನು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವರು. ಅದು ವ್ಯವಹಾರಾತ್ಮಕ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ವ್ಯವಹಾರವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ವ್ಯವಹಾರ. ಅದು ಒಂದು ವೇಳೆ ಹಾಗೆ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದರೂ ಆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಅದು ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಗುವುದು.

ಸರ್ವಥಾ ಶಬ್ದರೂಪ ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. 'ಅದು ಶಬ್ದರೂಪ' ಎಂಬುದೇ ಅದರ ಶಬ್ದ. ಹೀಗೆಯೇ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮತ್ತು ಇದು 'ಅದು ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯ' ಎಂಬ ಮಾತು ಮತ್ತು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಎಂಬ ಮಾತು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಶಬ್ದವಿಷಯ. ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದಾಗಬೇಕಾದುದು ಶಬ್ದದ ಸ್ವಭಾವ. ಈ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ಎಂಬುದು ಆಮಾರುಷೇಯತ್ವವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಎಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪವನ್ನೂ ಖ್ಯಾತಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಶಬ್ದ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತವಾದುದು ವೇದ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಲೋಪಬಂಧರೂ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

೭. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮುಖ್ಯ; ಇದಲ್ಲದವು ಗೌಣ

ವೇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಕಲ್ಪವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅರ್ಥವಾದಾಗ ಆ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ವೇದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಸಂಸಾದನೆ ಆಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಾದ ಅರ್ಥ ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದಾಗಿ ತೋರಿಬಂದರೂ ಅದು ವೇದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಗೌಣಾರ್ಥ. ಗೌಣಾರ್ಥ ಅಪೂರ್ಣ; ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಪೂರ್ಣ. ಈ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ

ವೇದದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವನು. ಆತ್ಮಾ ಎಂದರೆ ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪ್ತ ಮತ್ತು ಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂದು ಒಂದು ಅರ್ಥ; ಆತ್ಮಾ ಎಂದರೆ ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ; ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಮಗದೊಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಗಳು ಅನೇಕ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಪರ್ಯಾಯ.

ಸ್ಯಾಯನ್ನೈಕೇಶ ವೇದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವನ್ನು ಜೀವಪರ ವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಜೀವರು ಎಂದು ಭಾವಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಪರವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು. ಆದರೆ ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುರ್ಯಾದಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಜೀವಪರವೂ ಅಲ್ಲ; ಜೀವರಂದು ಭಾವಿತ ವಾದ ವಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ. 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬುದು ಆದರ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಸ್ತು ವಿಧಾನ ಮಾದುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಇದಕ್ಕೇ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಯಮ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಲ್ಲದುದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ವೇದದ ಬಿಟ್ಟು ದೇವರು ಮುಂತಾದ ವೈವರಾಜವೆಂದೂ ವೇದವಿಲ್ಲದೆ ಮತ್ತು ವೇದವಿಲ್ಲದೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರಮೇಯತ್ವವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಕೂಲಂಕಿತವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಪ್ರಮೇಯತೋಷಣೆ ನಡೆದ ಹೊರತು ವೇದಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿ ಇಲ್ಲ. ಅದಿಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ನಿರ್ದೋಷವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯದೇ ಸಾಕೆಂಬುದು ಆತ್ಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ.

ವೇದದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಕೇವಲ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ ಮಾರುವುದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬಾಧಿತ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಪೂರ್ಣತ್ವ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸರ್ವನಿಯಾ ಮತ್ವ, ಸರ್ವಾಶ್ರಯತ್ವ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತತ್ವ, ಸರ್ವಾತೀತತ್ವ, ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ ಮತ್ತೆ ದೊಡ ಲಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವ ನಿರೂಪಕವಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ "ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಈ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮನು) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗವಿರುವಕಡೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಶ್ರುತಿ ನಿಯಮ.

೧೦ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಕತೆಯೇ ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನ: ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷವೇ ಫಲ. ಅದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತ್ರೇಯಸ್ಸು; ಪುರುಷಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಮೋಕ್ಷ ಎಂದರೆ ದುಃಖಮುಕ್ತಿ ವಲ್ಲದ ಸುಖ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯಾನಂದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಲೌಕಿಕ ಸುಖವಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕ ಸುಖವು ದುಃಖಮುಕ್ತ. ಅದು ದುಃಖಾರ್ಥತ ಮತ್ತು ದುಃಖಬಲವುಳ್ಳುದು. ಅದು ಸುಖ ಎಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾದ ಅನರ್ಥ. ಅಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯದವರು.

ಜ್ಞಾನಿಗಾದರೋ ಲೌಕಿಕಸುಖಕ್ಕೂ ವಾಸ್ತವದುಃಖಕ್ಕೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳೆರಡೂ ತ್ಯಾಜ್ಯ. ಅವನು ಸುಖದುಃಖಗಳೆಂದ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದವನು.

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ದುಃಖಸಾಧನ. ಅವು ಗಳಿಂದ ಸುಖವುಂಟಾಗುವುದೆಂದು ಯಾವ ನಿದಿಷ್ಟದಿಂದ ಭಾವಿಸಿದರೂ ಭ್ರಾಂತಿ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಕರ್ತೃ. ಈ ಭಾವದಿಂದ ರೂಪಿತವಲ್ಲದ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಯಾವ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವುದೂ ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಂಟಾಗಿದ ನೈತಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೊದಲಾದ ನಿಯಮಗಳು ಸುಖಕಾರಣ ಎಂಬುದೂ ಭ್ರಾಂತಿ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಅವು ಸುಖಕಾರಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ಸುಖ ಅಲ್ಪ ಮತ್ತು ದುಃಖಮಯ. ಅನನುರಣ ವೇದಲಾವುಗಳಂತೂ ಅಪರಿಹಾರ್ಯ.

ಸುಖದುಃಖಗಳ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದವನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿ. ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಆನಂದ. ಆ ಮೂಲಕವಾದ ಅವನ ಅನುಭವವೇ ಆನಂದ. ಅವನ ಜೀವನ ಆನಂದಮಯ. ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯಪ್ರವಚನಗಳೇ ಅವನ ಒಂದೇ ವೃತ್ತಿ. ಅವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಶರೀರನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾದ ದುಃಖವೂ ಅವನು ತನ್ನ ಶರೀರಕ್ಕೆ ತಾನು ಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಏಕೈಕತೆಗೆ ಬಂದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಾಪರೋಕ್ಷವೆನಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಶರೀರಬಂಧ ತಪ್ಪಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾಸ್ತವ ಎಂಬ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವಾಸ್ತವ ದುಃಖಮಿಶ್ರವಲ್ಲದ ಸುಖ; ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಷಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಮುಖ್ಯಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

೧೧ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಸ್ತುಳಿದ ಜೀವನವಿಲ್ಲ

ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುಳಿದ ಜೀವನವೇ ಬಂಧ. ಅದು ದುಃಖಮಯ. ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಭವವೂ ಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಇದರ ಕಾರಣ. ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಸಂಯೋಗ ಮುಂತಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಪೂರ್ಣ ವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರ (Science) ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯೂ ಅವನು ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವನೇ ಹೊರತು ಪೂರ್ಣವಸ್ತುವನ್ನಲ್ಲ. ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಗ್ರಹಣವು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ಎಡೆಕೊಡುವುದು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ತನ್ನ ಇಷ್ಟ ಬಂದಂತೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೇ. ಹೊರತು ವಸ್ತುವಿರುವಂತಲ್ಲ. ಹೀಗೆ

ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸರ್ವಾಸ್ತವವೂ ಛಾಂಕಿರೂಪವಾಗುವುದು. ಈ ಛಾಂಕಿ ಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ಅನುಭವ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ಜೀವನದ ಅತಿಯಾದುದಾದ ರೋಗವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು.

ಶ್ರುತ್ವಶ್ಚ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ದೇಶಿಕದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿ ಯನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುವು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಸತ್ಯಾಪ್ತವೆ. ಸರ್ವಸತ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಅವನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಸರ್ವಶಕ್ತ. ಅವನು ಒಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅಸಹಾಯಶಕ್ತ. ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಒಂದು ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅಸಹಾಯಕಾರಿಯಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸರ್ವಶಕ್ತಿ. ಅವನು ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ಯಾಪ್ತವನಾಗಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವನು. ಆಯಾ ವಸ್ತು ಆಯಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವನಿಂದ ಒಂದು ಅವನನ್ನೇ ಅಶ್ರಯಿಸಿ ಜೀವಿಸಿ ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಲಯ ಹೊಂದುವುದು. ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳೆಂಬ ವಿಚಾರಗಳು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ಅದಕ್ಕೆ ಸರ್ವವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಧಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಿಕಾರ.

ಹೀಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಎಂಬಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಅವನಿಂದ ಒಂದು ಅವನನ್ನೇ ಅಶ್ರಯಿಸಿದ ವಿಚಾರವಾದ ವಸ್ತು. ಈ ಎರಡೂ ಶ್ರುತ್ವವಾಗಿ ಇರುವುವು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಶಕ್ತವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಬಹುದಾದರೂ ವಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೇ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ಯಾವುಳ್ಳದಾದುದರಿಂದ ಯಾವ ಆಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಸರ್ವಸತ್ಯಾಪ್ತವನಾಗಿ ಸರ್ವಸಯಾಮಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ನಿರಾಕರಣವೇ ಆಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವರ್ಣನೆಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಉತ್ತರ ವೀಮಾನಾದಲ್ಲಿ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸರ್ವಧಾ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವನು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಮಕನಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅಪೂರ್ಣವು. ಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೇ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣ ಅಡಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಸರ್ವಶಕ್ತವಿನ ನಿರಾಕರಣ. ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮಾನವನಿಗೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಶಕ್ತತ್ವ ಮುಂತಾದ ಅಭಿಮಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಸರ್ವಾನರ್ಥಮೂಲ. ಇದೇ ಸಂಗಾರ.

ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿ ಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನುಳಿದು ವಸ್ತುಗ್ರಹಣ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತುಗ್ರಹಣ ಮಾನವನ ಶಕ್ತತ್ವ ನೊಂದಿಗಾದ ಅಹಂಕಾರಮುಖಾರಂಭಿತವಾದುದು. ಅದು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ; ಶ್ರುತ್ವಮುಖವಾದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಮುಖವಾದ

ಸ್ಥಾನ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನಂದ ಇವೇ ರೂಪವಾಗಿ ಉಳ್ಳವನು. ಅವನು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸತ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದವನು; ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯವನ್ನು ನಿತ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದವನು; ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದವನು; ಅನಂದದಲ್ಲಿ ಅನಂದ ಎಂದರೆ ಅನಂದವನ್ನು ಅನಂದವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದವನು. ಅವನು ಕತುಂ, ಅಕತುಂ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಥಾಕತುಂ ಆ ಸಮರ್ಥ ಎಂದರೆ ಅವನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ, ಮಾಡದೆ ಇರುವುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ವಿಧವಾಗಿ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಸಮರ್ಥ. ಅವನಲ್ಲದುದು ಜಗತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ತನಗೆ ಯಾವ ವಿಧವಾಗಿಯೂ ನಿಯಮಕವಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರ. ಅವನನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರ ಆಕಾರವೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪರತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಪರತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರ ಸಾರಾಂಶವೇ ಅವನನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು.

ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯುವಾಗ ಅದನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಅರ್ಥವಿಕೇಷದಲ್ಲಿ ಪರತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. ಜಾಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಯಾವ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದರೂ ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಅದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅಹಂಶಕ್ತತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿಗೆ ತಂದು ಸರ್ವ ಕರ್ತೃವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಸಂಭಾವಿತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವು ವಿಕೇಷಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ ಅದು ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಭಾವಪರತಂತ್ರ ಎಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವನಿತ್ಯಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾಗುವುದು. ವಸ್ತುವಿನ ವಿಕೇಷಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿದ ಜಾಗೆಲ್ಲ ಅವು ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಭಾವ ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಅದು ಅಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದ ವೈರಾಗ್ಯ ತತ್ತ್ವನಿತ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಉತ್ತಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಯಾಮಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ಣವಿಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಕ್ತತ್ವದ ಫಲವಾದುದರಿಂದ ಸರ್ವಶಕ್ತತ್ವವನ್ನು ಸರ್ವಶಕ್ತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಅಡಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಗ್ರಹಣವೇ ಸರ್ವಗ್ರಹಣ. ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಗ್ರಹಣ ಗ್ರಹಣವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ 'ಅಹೇಯ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಯನಾಗಿರುವನು.

೧೩ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಸ್ವತಂತ್ರ: ಪ್ರಪಂಚ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪರತಂತ್ರ
ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನ್ಯವಸ್ತುವಿನಿಂದ ನಿಯಮಿತವಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು. ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತಾನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ. ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತಾನು ತಿರೋಧಾನ ಹೊಂದುವನು. ತಾನೇ ತನ್ನ ಇಡೀಯಂತೆ ಅದ್ವೈತನಾಗುವನು. ಅವನೇ ಅವ್ಯಕ್ತ; ಅವನೇ ದೈತ್ಯ. ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಕ್ತವೂ ಅಲ್ಲ, ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನಿಂದ ತಾನಲ್ಲ; ತನ್ನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಲ್ಲ; ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲಯವಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಜಗತ್ತಾದರೋ ತನ್ನ ಉಪಾಧಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣಸಹಿತವಾಗಿ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪರತಂತ್ರ.

ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಚಾರ್ವಾಕರಂತೆ ಸ್ವಭಾವ, ಬೌದ್ಧರಂತೆ ಶೂನ್ಯ, ಜೈನರಂತೆ ಕರ್ಮ, ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿ, ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪರಮಾಣುಗಳು ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ, ಯೋಗಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಈಶ್ವರ, ಪೂರ್ವ ವಾಮಾನಾ ಹೇಳುವಂತೆ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಗಳು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಈ ಕಾರಣವನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಪರತಂತ್ರವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೇರಬಹುದಾದ ವಸ್ತುಗಳು. ಇದು ಅವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತು. ಪಂಕ್ತಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ; ಶಬ್ದ ಮಾತ್ರ.

i ಚಾರ್ವಾಕ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಾದ.

ಚಾರ್ವಾಕರ ಸ್ವಭಾವ ಜಡ. ಅದು ಜ್ಞಾನರಹಿತ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛಾ ಪ್ರಯತ್ನ ಮೊದಲಾದವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇವಿಲ್ಲದ ಮಾನವನು ಹೇಗೆ ಕರ್ತೃ ಅಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವಭಾವವೂ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರ ಶೂನ್ಯ ಅಸತ್, ಅದು ಸತ್ತಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು. ಜೈನರ ಕರ್ಮ ತನಗಿಂತ ಮೊದಲು ಕರ್ಮ ಮಾಯವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅವೇಳಿಸುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕ ವಾದದಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜಗತ್ತು ತನ್ನೇ ತಾನೇ ನಿರ್ವಾಹಕವಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಯಾಮಕ ಬೇಕು ಎಂಬ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಮತಗಳ ಉಪಯೋಗ. ಅದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವು ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮಾತ್ರ.

ii ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಾದ.

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಈಶ್ವರನು ಪರಮಾಣು ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಲು ಸಮರ್ಥನಲ್ಲ. ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನಿರಿಸಿದರೂ ಅವನಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನರಾದ ಜೀವಾತ್ಮರನ್ನು ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಸರಲ್ಲ. ಅವರು ಅವನಂತೆಯೇ ಅನಾದಿ ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಾದ ಈಶ್ವರನು ಸಾಧಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಕವಾದ ಕಾರ್ಯಪರಮಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲನೇ ಹೊರತು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಗಳಿಗೆ ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾದಿವಸ್ತುವಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದೇ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅನಂತ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಶವೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಸೃಷ್ಟಾಹಿತ. ಇದಕ್ಕೆ ಈ ದರ್ಶನವು ಸೃಷ್ಟಿ, ಸಂಹಾರ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥವೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ಅರ್ಥ ಈ ದರ್ಶನದ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪದಗಳು ಸಾಧಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಕವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಪರಮಾಣುಹುದೇ ಹೊರತು ಅವು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅನಂತವಾದ ವಸ್ತು ಪರಮಾಣುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ದರ್ಶನದ ಈಶ್ವರನು ಪೂರ್ಣಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇವನು ಪೂರ್ಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃ ಅಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಅಲ್ಲ. ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾಗಿ ಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನು ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಸಂಧಾವಿತ. ಎಂದರೆ ಈ ದರ್ಶನದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಹೆಸರಿರುವುದು.

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಎಂಟು ಗುಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಈಶ್ವರನು ಅನಂತಗುಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಇವನು ವಿಭು, ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ ಎಂದು ವರ್ಣಿತನಾಗಿರುವನು. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಕಾರ್ಯ ಕಾರಿಯಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲ. ಅವನು ವ್ಯಾಪ್ತನಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಉಪಯೋಗವೋ ವ್ಯಾಪ್ತನಾದರೂ ಅಷ್ಟೇ. ಇವನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಪ್ರಕಾಶದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಹೋಲುವುದೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪರವಾದ ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪ್ತನೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿದ್ದರೂ ಇವನು ಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತನಲ್ಲ, ಜೀವಾತ್ಮರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತನಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತನಲ್ಲ. ಇದೇ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಜೀವನಿಗೂ ಅವನು ವಿಭುಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಇರುವುದು. (ವಿಭು ಎಂದರೆ ಸರ್ವಮೂರ್ತವೃತ್ತಸಂಯೋಗೀ). ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇನೂ ಇಲ್ಲ.

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿಶ್ಚಯವೂ ದೋಷರಹಿತವಲ್ಲ. ಅವನು ಇತರ ನಿಶ್ಚಯವುಗಳಂತೆ ಅನಾದಿಯಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಯಿಂದ ಇರುವ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅನಾದಿ ಎಂದೂ, ಅನಂತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನಂತವಾಗಿ ಇರುವ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅನಂತನೆಂದೂ ಕಲ್ಪನೆ ಇರುವುದು. ಅವನು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಎಂಬುದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸುವ ಹೇತು ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಪರಿಣಿತವಲ್ಲ. ಈ ಅನಾದಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಂತತ್ಯ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವೆಂದು ಭಾವಿತವಾದ ಈ ದರ್ಶನದ ಹೇತುಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರವಾಹ ನಿಶ್ಚಯ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಧೀನ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅನಾದಿತ್ಯವಾದರೋ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ 'ಅದಕ್ಕಿಂತ

ಹಿಂದಿರಬೇಕಾಗುವುದು, ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿರಬೇಕಾಗುವುದು, ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಇಂಶಕದೊಂದು ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿನ ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅದು ವಾಸ್ತವವಾದ ಅನಾದಿತ್ಯವಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನಾದಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅವನು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದ ಅನಾದಿತ್ಯವುಳ್ಳವನೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಎಂದರೆ ಕಾಲವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇರಲೇಬೇಕಾದ ಅನಾದಿತ್ಯವುಳ್ಳವನಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಸ್ವಾಯತ್ತಕ್ಕೆ ಸೀತರ ಈಶ್ವರತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮವಿಧಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗಿ ಯಾವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಮಂಜಸವಾದ ಉಪಪಾದಕವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮನನ ಮಾಡುವಾಗ ಅರ್ಥಾರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟಿ ಕರ್ತೃತ್ವವುಳ್ಳವನು ಈಶ್ವರನಾಗಲಾರ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಗೆ ಹೊಳೆಯುವುದಾದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವುಳ್ಳ ಈ ದರ್ಶನದ ಉಪಯೋಗ, ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಈ ದರ್ಶನವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನಾಶ್ರಯವಾಗುವುದು.

iii ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಾದ

ಸಾಂಖ್ಯರು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಎಂಬ ಎರಡು ಭಾಗಗಳನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕರ್ತೃ ಎಂದೂ ಪುರುಷನು ಪದ್ವ ಪತ್ರದಂತೆ ನಿರ್ಲಿಪ್ತನೆಂದೂ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಜ್ಞಾನವೊಂದರಾದ ಚೇತನಧರ್ಮವನ್ನು ಅನೇಕಿಸುವುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜಡ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚೇತನಧರ್ಮವಿಲ್ಲ. ಅದು ಕರ್ತೃ ಎಂಬುದು ಅಯುಕ್ತ. ಚೈತನ್ಯ ರೂಪವಾದ ಪುರುಷನು ನಿರ್ಲಿಪ್ತನೆಂದು ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂಭವವನ್ನೇ ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುವರು. ಹೀಗೆ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವಾದ ಮೃದುವಿಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕರ್ತೃ ಎಂಬುದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಜಡವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥವೇ ನಿಷೇಧಿಸಿ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಅಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು.

ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಕರ್ತೃ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಪರಿಶೋಧಿಸುವಾಗ ಪುರುಷನ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಹೀನವಾದ ಮನುಷ್ಯ ಕರ್ತೃವಾಗಲಾರದೆಂದೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯ ಕರ್ತೃವಾಗಲು ಸಮರ್ಥ ಎಂದೂ ತೋರಿಸುವಂತಿರುವುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗವು ಸಾಂಖ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ರುವುದು. ಮಿಕ್ಕ ಸಾಂಖ್ಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವೆಂಬುದು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾದುದು.

iv ಯೋಗ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಾದ

ಯೋಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷ ಎಂಬ

ಪ್ರಭೇದವಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದೋಷಗಳೇ ಇರುವುವು. ಆದರೆ ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ದೇವನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಪರಗೃಹೀತನಾಗಿರುವನು. ಈ ದರ್ಶನವು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇವನು ಒಬ್ಬ ಸಿದ್ಧಪುರುಷನಾಗುತ್ತ. ಇವನಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಭಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗವು ಯೋಗಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಗ ಎಂಬ ವಾದವಿರುವುದು. ಆದರೆ ಈ ವಾದವು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಲು ತಕ್ಕ ಯುಕ್ತಿ ಬಲವಿಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗದಿದ್ದರೂ ಯೋಗಿಯಾದವನಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣಸಿದ್ಧಿ ಆಗುವುದೆಂಬ ವಾದವೂ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಕಂಡುಬರುವುದು.

ಯೋಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಸಿದ್ಧಿಗೂ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತರತಮಭಾವವೇ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನ ಸರ್ವೋತ್ತಮಪುರುಷತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯು ನಿರ್ಣಾಯಕವಲ್ಲ. ಶಾರತಮ್ಮನು ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವಂತೆ ಸರ್ವಾರ್ಥಮುಕ್ತಕ್ಕೂ ಸಾಧಕವಾಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಯು ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಪರಿಚಿತವಲ್ಲ.

ಯೋಗದರ್ಶನದ ಸಿದ್ಧಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಆ ಸಿದ್ಧಿಗಳು ಸಂಭಾವಿತ ಹೌದೋ? ಅಲ್ಲವೋ? ಅದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವಕ್ಕೆ ಯೋಗದರ್ಶನ ಹೇಳುವ ಸಾಧನವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಸಾಧನಗಳಿರಬಹುದು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಯೋಗದರ್ಶನ ಹೇಳುವ ಸಾಧನದಿಂದ ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಿ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿಯಮಿತವಾದ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಮನಿಯಮಸಂಪನ್ನ ಜಾಯಾಮಗಳಿಂದ ಕೆಲವರಿಗೆ ಶಾರೀರಬಲ ಬರಬಹುದು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಇರುವ. ಬಲ ಮಾಯವಾಗಬಹುದು. ಎರಡೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು. ಶಾರೀರಬಲ ಬಂದರೂ ಅದು ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಸಿದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ನಿಯಮಿತವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅನುಭವವು ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಯೋಗದರ್ಶನದ ಈಶ್ವರವಾದವನ್ನು ಪರಿಶೋಧಿಸುವಾಗ ಜಗನ್ನಿಯಮಿತವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಮನ ಈಶ್ವರನು ಗುಣಪೂರ್ಣನಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವುಳ್ಳ ಯೋಗದರ್ಶನವು ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗುವುದು. ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ದರ್ಶನವು ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗುವುದು.

v ಪೂರ್ವವಿವರಣಾಂಶ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಾದ

ಪೂರ್ವವಿವರಣಾಂಶಾದರ್ಶನವು ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಗಳಿಗೆ ಜಗತ್ಕಾರಣ; ಅವು

ವೇದದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡತಕ್ಕವುಗಳು; ಅವೇ ವೇದಾರ್ಥ; ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಧರ್ಮ ಚಿತ್ತಾ ಸಾ ಒಂದೇ ಸಾಧನ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ಜಗತ್ಪ್ರಕೃತವಾದ ಈಶ್ವರನು ಇರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ದರ್ಶನವು ಉದಾಸೀನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು, ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಾರ್ಗದಿಂದಲೇ ಜಡ, ಚೇತನಧರ್ಮಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಅವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಅನುಭವಬಾಧಿತ. ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಾರ್ಗಗಳು ಪ್ರಯಂ ಕಾರ್ಯ. ಅವಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವಪ್ರವಾದ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಾರ್ಗಗಳೇ ಅವುಗಳ ನಿಮಿತ್ತ. ಹೀಗೆ ತಾನೇ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಾರ್ಗಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಅಸಂಗತವಾದುದು.

ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಾರ್ಗಗಳು ವೇದದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದರಿಂದ ಅವೇ ವೇದಾರ್ಥ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಎಂದು ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವೇದಭಾಗಕ್ಕೆ ಆಚಾರತಃ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಾರ್ಗಗಳೇ ವಿಷಯ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದಾದರೂ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಎಂದು ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಮೊದಲಾದ ವೇದಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವವಿಮಾನಾಂಸಾಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಾರ್ಗಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾವನೇ ಇಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಾನಂದ ವಿಧಾನವಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ವೇದದ ಸನ್ನಿವೇಶವಿರುವಾಗ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಾರ್ಗಗಳೇ ವೇದದ ವಿಷಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾದುದು.

ಪೂರ್ವವಿಮಾನಾಂಸಾದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಾರ್ಗಗಳೇ ತ್ರೀಯಸ್ವಾರ್ಥನ ಎಂದು ಭಾವಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಾರ್ಗದಿಂದಲೇ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ನಿತ್ಯ ಸ್ವಾಮಿತ್ವ ಕ ಮತು ಕಾಮ್ಯ ಎಂಬ ಕರ್ಮಗಳು. ಎಲ್ಲ ದೇಶ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಸಂಧ್ಯಾ ಮುಂತಾದುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿರಲಿ ಅವನು ಕಾಲತ್ರಯ ಸಂಧ್ಯಾ ಬದಲಾಗದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಧ್ಯಾ ನಿತ್ಯ ಕರ್ಮ ಎನ್ನಿಸಿತು. ಸಂಧ್ಯಾ ಧರ್ಮ. ಅದನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಅಧರ್ಮ. ಗೃಹಿಣಿ ಮುಂತಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪವಿತ್ರ ಜಲದಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನ ಮುಂತಾದುದು ಸ್ವಾಮಿತ್ವ ಕ ಕರ್ಮ. ಈ ಸ್ನಾನ ಮುಂತಾದುದಕ್ಕೆ ಸೂರ್ಯಗೃಹಿಣಿ ಅಥವಾ ಹಿಂದೆಗೃಹಿಣಿ ನಿಮಿತ್ತವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ವಾಮಿತ್ವ ಕ ಕರ್ಮ ಎನ್ನಿಸಿತು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಆಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯೋಮ ಎಂಬ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕು ಎಂದು ವಿಧಾನವಿರುವುದು. ಸ್ವರ್ಗಕಾಮನಾದಿಂದ ಈ ಯಜ್ಞ ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಇದು ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮವೆನ್ನಿಸಿತು. ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಮಾನಾಂಸಕಮತದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷೇಭೇದವಿರುವುದು. ಪ್ರಭಾಕರನು ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮವನ್ನು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಸ್ವಾಮಿತ್ವ ಕ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳು ಧರ್ಮ ಎನ್ನಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಈ ದರ್ಶನದತ್ತ ತಿರುತ್ತಿ ಲಾಕಿಕವಾದ ಎಂದರೆ ವೇದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಾಗ ಲೋಕನಿರ್ವಾಹಕ್ಕೋಚ್ಛರ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವೈತ್ತ ನಿಯಮ ಮುಂತಾದುವು ಧರ್ಮಸಂಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

ವೇದೋಕ್ತವೆಂದು ಭಾವಿತವಾದ ಈ ನಿತ್ಯ ಸ್ವಾಮಿತ್ವ ಕ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳು ತ್ರೀಯಸ್ವಾರ್ಥನ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ತ್ರೀಯಸ್ವರ್ಗದ ಸಂಬಂಧವೇ ಉಂಟಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದೆ ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಫಲ ಶೋಚ್ಛರ ಕರ್ಮಮಾಡುವವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗುವ ಮನೋಭಕ್ತಿ ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಮೊದಲು ಕರ್ಮದಿಂದ ಫಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದವನು ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮಸಂಭಾವನೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಅಜಂಕಾರ ಮುಂತಾದವು ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಂಡವವಾಡುವುವು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕರ್ಮವಾದವನು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಭಾವವೇ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಿಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವನು ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಅಸಾಧಾರಣ ಫಲವುಳ್ಳ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದರಂತೂ ಅವನ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಮಿತಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಭ್ಯಾಸ ದಿಂದ ಕಾಮ್ಯವಲ್ಲದೆ ನಿತ್ಯ ಸ್ವಾಮಿತ್ವ ಕ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಕಾಮವನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಭಾವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಅಭಿಮಾನ ಹೆಚ್ಚಿದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಅವನ ಜೀವನವು ಕಾಮನಾಮಯವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಪೈದಾಗ್ಯ, ತತ್ತ್ವ ನಿಷ್ಠೆ ಮುಂತಾದುವು ವಾಚ್ಯಾತ್ಮವಾಗುವುವು. ಇದನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದ ಪರಿಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದುದು.

ಪೂರ್ವವಿಮಾನಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಸ್ವಾಮಿತ್ವ ಕಗಳು ನಿಷ್ಕಾಮ ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇರುವುದು. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮತೋಷನೆ ಇಲ್ಲದವನಿಗೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಅರ್ಥಹೀನ. ಅವನು ಒಂದು ಕಾಮನಾ ಬಿಟ್ಟರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ದುರ್ಲಭವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವನು. ಪುಣ್ಯಕ್ಕೋಚ್ಛರ ಧಾನಮಾಡುವವನು ಕಡೆಯಪಕ್ಷ ಕೀರ್ತಿಗೋಚ್ಛರವಾದರೂ ಧಾನಮಾಡಿದಂತೆ, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನಸಹಿತವಾದ ಕರ್ಮ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಪೂರ್ವವಿಮಾನಾಂಸಾದರ್ಶನದ ಧರ್ಮವು ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಅದು ಸರ್ವವೇದಾರ್ಥ. 'ಈ ಜ್ಞಾನ ಚಿತ್ತಾ ಸಾದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ' ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸುವಾಗ ಇದರಂತೆಯೇ 'ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ವೇದೈಕಗಮ್ಯ. ಸರ್ವವೇದಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಅವನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತಾ ಸಾ ಒಂದೇ ಸಾಧನ ಎಂದೇಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಬಾರದು?' ಎಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆಯುವುದಾದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವುಳ್ಳ ಪೂರ್ವವಿಮಾನಾಂಸಾದರ್ಶನದ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುದು. ಈ ಮತೋದ್ಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟಿರುವವಗ ಇದೇ ದರ್ಶನವು ಬ್ರಹ್ಮ ವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗುವುದು.

vi ಬ್ರಹ್ಮವಾದ

(i) ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ನಿಬಂಧೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

ಬ್ರಹ್ಮವಾದದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಲೌಕಿಕ ಭಾವನೆಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ. ಅವನು ನಿಯಮವಾಗಿ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿಬಂಧಿತವಾದ ಇತರವಾದ ಸಮಸ್ತಕ್ಕೂ ಸತ್ಯಾಪ್ತದ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು ಸರ್ವಜಗತ್ತಾರಣ ಎಂಬುದು. ಅವನು ಪ್ರಮಾಣಿಸಿದ್ದವಾದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಗ್ರಹ ಕಾರಣ ಎಂದೇ ಸತ್ಯಾಪ್ತದ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೂ ಮಹತ್ವದ ಅಂತರವಿರುವುದು. ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಾರಣ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವು ನಾಣಾ ರೀತಿಯದಾಗಿರುವುದು. ಭೂತಗಳ ಸಂಯೋಗದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯದಿಂದ ಹೊಸ ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಜಾರ್ವಾಳ. ಪ್ರತ್ಯಯೋಗಸಂಬಂಧ ಹೇತುಸನ್ನಿಬಂಧಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಬೌದ್ಧ. ಜೀವನ ಕರ್ಮದಂತೆ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಜೈನ. ಅನನ್ಯಭಾಸಿದ್ದವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಯತವಾಗಿ ಪೂರ್ವವೃತ್ತಿಯಾದುದು ಕಾರಣ ಎಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ. ಈ ಕಾರಣವಾದದೋ ಸಮವಾಯು ಅಸಮವಾಯು ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರ್ಯವು ಪ್ರಾಗಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದುದು ಎಂದೇ ಹಿಂದಿಲ್ಲದುದು ಉಂಟಾಗುವುದು ಎಂಬ ಭಾವ ಇರುವುದು. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ ಅನ್ಯತ್ವ ಕಾರಣ, ವ್ಯಕ್ತ್ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯವಾದ. ಈ ಅನ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅನ್ಯತ್ವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ್ ಗೊಳಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ. ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಗಳೇ ಜಗನ್ನೂಲಕಾರಣ ಎಂದು ಪೂರ್ವವಿಶ್ವಾಸವಾಗಿದೆ. ಸಮಸ್ತ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ (Science) ವ್ಯವಹಾರ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಭಾವವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಪ್ರಸ್ತುತಿಸಿ ಇರುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮವಾದದ ಕಾರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಬೇರೆ. ಸರ್ವವಿಧಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನು ಸರ್ವಸತ್ಯಾಪ್ತದ. ಯಾವ ವಸ್ತು ಹೇಗಿರುವುದೋ, ಯಾವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳುದೋ, ಯಾವ ಕಾರ್ಯವುಳ್ಳುದೋ, ಯಾವ ವಿಧವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದೋ, ಸರ್ವಕಾಲ ಸರ್ವದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದೋ, ಅಥವಾ ಅಲ್ಪಕಾಲ ಅಲ್ಪ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದೋ ಅದರಂತೆ ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮ. ಆಯಾ ವಸ್ತು ಇರುವಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯ ಕೊಟ್ಟವನು ಬ್ರಹ್ಮ. ಇದೇ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಹೊಮ್ಮಿ ಅಣುರೇಣು ತ್ವಣಕಾಕ್ಷದವರೆಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಇಲ್ಲದೆ ಬೀಜವಾಚಿಕವಾದ ಸರ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವಿಧವಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯ ಕೊಡುವವನು ಮತ್ತು ಕೊಟ್ಟವನು ಮತ್ತು

ಕೊಡುತ್ತಿರುವವನು ಬ್ರಹ್ಮ. ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತ್ತಾರಣ ಎಂದರೆ ಇದೊಂದೇ ಅರ್ಥ. ಅವನನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾನಾದರ್ಶನಗಳ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣ ಎಂದೇ ಸರ್ವಸತ್ಯಾಪ್ತದ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಿರಾಕರಣ.

(ii) ಲೌಕಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಬಹುಪರಿಣಾಮ

ಇದುವರೆಗೆ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಲೋಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅಥವಾ ಇತರ ರಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ದೇವರು ಎಂಬುವವರಿಗೂ ಮಹತ್ವದ ಅಂತರವಿರುವುದು. ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧ ದೇವರಿಗೆ ಪೂಜೆ ಬೇಕು ಮತ್ತು ಸ್ತೋತ್ರ ಬೇಕು. ಅನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅವನಿಗೆ ಕೋಪ ಬರುವುದು. ಅವನಿಗೆ ಅಪಾರ ನಿವೇದನ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಸ್ವಪ್ನ ಮುಂತಾದುದರಲ್ಲಿ ಬಂದು ತನಗೆ ಹಸಿವು ಎಂದು ಭಕ್ತನನ್ನು ಮೊರೆಯುವವನು ಅಥವಾ ಹೆದರಿಸುವವನು. ನಿವೇದನ ಮುಂತಾದುದು ನಡೆದರೆ ತಾನು ತೃಪ್ತನಾದೆನೆಯ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವವನು. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ವಿನಾದರೂ ಕೊಂಡರೆ ಇದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊರಬೇಕು. ಹರಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಲೋಕವಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಕೋಪ ಬರುವುದು. ಅದರಿಂದ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತವರಿಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಕಷ್ಟ ಒದಗುವುದು. ಅವನಿಗೆ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಭಕ್ತನಿಗಾಗುವ ಕಷ್ಟದ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇನೂ ಅವನನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂದು ಸಂದೇಶಿಸಿ ಅವನಿಗೆ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕು. ಅನಂತರ ಅವನು 'ಸಹಾಯ ಮಾಡುವೆನು' ಎಂಬ ಭರವಸೆ ಕೊಡಬೇಕು. ಅದೇನೂ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಕಡೆಯವರು ಅವರವರ ಸಹಾಯಮಾಡಬೇಕು. ಅವನಿಗೆ ಶತ್ರು ಮಿತ್ರರಿರುವರು. ಮಿತ್ರರ ಸಹಾಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅವನು ಶತ್ರುಸಹಿತರಾದ ಮಾಡಬೇಕು. ಅವನು ಭಕ್ತಪಕ್ಷಪಾತಿ ಬೇರೆ. ಭಕ್ತನು ತಪ್ಪುಮಾಡಿದರೂ ಅದನ್ನು ಮುಟ್ಟುಟ್ಟು ಭಕ್ತನಲ್ಲದವನು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಅವನನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅವನ ಸ್ವಭಾವ. ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬನು ದೇವರನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪೂಜಿಸಿದರೆ ಅವನೇ ದೇವರಿಗೆ ಪೂಜ್ಯನೋ ದೇವರೇ ಅವನಿಗೆ ಪೂಜ್ಯನೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಬೇರೆ. ಈ ಸಂದೇಹದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಪರಾಧೀನ ಎಂಬ ಬಿರುದು ದೇವರಿಗೆ ಹೊರತು ದೇವಸರಾಧೀನ ಎಂಬುದು ಭಕ್ತನಿಗಿಲ್ಲ. ಈ ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಯಾರಾದರೂ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರೆ ಇದಿಲ್ಲ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನ. ಲೋಕವಿಹಂಬನ ಅಥವಾ ಲೀಲೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸಮಾಧಾನ ಬೇರೆ; ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನಧಿಕಾರಿಗಳಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಗೆ ಇದೇ ಬೇಕಾದುದು ಎಂಬ ಉಪವಾದವೇ ಬೇರೆ; ಈ ಮಾರ್ಗವೇ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಬಿಡುವು ಎಂಬ ಆಶ್ವಾಸವೇ ಬೇರೆ; ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಇದೂ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಬೇರೆ. ಇದು ದೊಡ್ಡವರು ಹೇಳಿದ್ದು.

ಇದನ್ನು ನಂಬಲೇಬೇಕು, ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ನಂಬಲಿಗೆ ಕುಂದು ಬರಬಾರದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇರೆ. ಈ ಮಹಾಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಬೇಡ. ಈ ಭಾವಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನಿತವಾದ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುವು. ಇವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಿದರೆ ಅಂತಹ ಭಕ್ತನು ದೇವರನ್ನು ನೋಡಿದವನು ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಬರುವುದು. ದೇವರನ್ನು ದೂತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡವನು ಅವನು ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಮುಂದಿನ ಮಟ್ಟಿಲು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವಗಳ ಬೆಳೆವಳಿಗೆ ಅನಂತ ಮತ್ತು ನಾನಾಮಯ. ಅವು ಯಾರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬರುವುವೋ ಅವನನ್ನು ಜಗತ್ತು ತಡೆಯುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಭಾವಗಳು ಒಂದಾದರೂ ವಿಷ್ಣು, ಶಿವ, ದೊಡಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಾರಿ ಮನೆಯವರೆಗೆ ದೇವರ ಹೆಸರುಗಳು ಛಾತ್ರವಾದಂತಿಲ್ಲ ಮತಗಳು ಮತ್ತು ಮತಾಚಾರಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಈ ದೇವರುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ನೇಹಿತರು ಕೆಲವರು, ದ್ವೇಷಿಗಳು ಕೆಲವರು. ಆರಾಧನಾದ ದೇವರುಗಳು ಸ್ನೇಹಿತರಾದರೆ ಅಂತಹ ಮತಗಳು ಒಂದಾಗುವ ಸಂಭವ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯ ದ್ವೇಷ. ಇದು ಪ್ರಸಂಚದ ಸ್ವಭಾವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ. ಈ ಭಾವಗಳ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ವೇದಕ್ಕೂ ಆ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ವೇದದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾರ್ಥಪರತೆಯೇ ಈ ಭಾವಗಳ ಮೂಲ.

ಈ ಮತಗಳ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಅಥವಾ ಸಮನ್ವಯದ ಪ್ರಯತ್ನವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದೂ ಒಂದು ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧನೆ ಯಾಗಿ ಕೃತಕವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಇದ್ದ ಮತಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು. ಸಮನ್ವಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾ ಅಲ್ಲದೆ ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ದೇವರು ಎಂಬ ಭಾವವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಪುಷ್ಟಿಕೊಡುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ-ಭಕ್ತನಿಗೆ ಯೋಗ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವವೆಂದು ಭಾವಿತನಾದ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ದೇವರು. ಇಂತಹ ಭಾವಗಳಿಂದ ಹೇಗೋ 'ನಮಗೆ ನಿರಯಾಮಕವಾದ ವಸ್ತು ಒಂದಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು' ಎಂಬ ಆಕಂಕ್ಷೆ ಹುಟ್ಟುವುದಾದರೆ ಆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ.

ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವೇ ಬೇರೆ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಥಾ ಸರ್ವ ನಿರಯಾಮಕ. ತಿನ್ನೇ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಈ ತತ್ತ್ವದ್ವೈತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತೇ ಬ್ರಹ್ಮವು. "ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಈ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಬೇರೆಯಿಲ್ಲ)

ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯಂತ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ದೇವರು. ಅವನಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನಂಬುವುದು ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಗತ. ಅವನನ್ನು ನಂಬುವುದು ಬೇಡ. ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯ ಬೇಕು. ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸ್ನೇಹಸಹಿತವಾಗಬೇಕು. ಆಗಲೇ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ದೃಢವಾಗುವುದು. ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅದರವೇ ಈ ಸ್ನೇಹ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾಶ್ಯಪನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರಾದರೆ. ಈ ಅದರಸಹಿತವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಹೇರೆಯಾದ ಪೂಜೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಅವನ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಜ್ಞಾನ. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಅವನ ಪೂಜೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿಧವಾದ ಪೂಜೆಯೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಮಾಡಿದ ಪೂಜೆ ಸ್ವಾತ್ಮಪೂಜೆ, ದೇವರ ಪೂಜೆಯಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ದೇವರ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದು ದೇವರನ್ನೆ, ತನಗೆ ಅಭಿವ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಥವಾ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಯಸುವ ತನ್ನನ್ನು. ಕಾನು ಪೂಜಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವ ದೇವರಿಂದ ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯವಾಪ್ತಿ, ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧನೆ ಅಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಅವನು ಆ ದೇವರ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಬಿಡುವುದೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಭಾವಗಳಿಂದ ಜೀವನವು ಸ್ವಾರ್ಥಮಯ ವಾಗುವುದು. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಭಾವದಿಂದಲಾದದ್ದೇ ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗವಾಗುವುದು.

(iii) ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಶಾಂತಿ

ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಪೂಜೆ ಎಂಬುದು ದೈವಶಾಂತಿ ಮಾತಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಯ ಜೀವನವೇ ಭಗವತ್ಪ್ರೀತಿಯ ರೂಪ ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಭಾವ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮ ದೋಷದೊರೆ. ಅವನು ಅನಂದಮಯ. ಪ್ಲಕ್ಷಿದಾನಾ ಮುಂತಾದುದು ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. ಪ್ಲೀತಾ, ಓಶಾಸಾ ಮುಂತಾದುದು ಸಂಸಾರಿಯ ಲಕ್ಷಣ. ಅವೇ ದುಃಖಮೂಲ; ದುಃಖದ ಚಿಹ್ನೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಜನರ ಸುಖಕ್ಕೂ ದುಃಖಕ್ಕೂ ಅವನೇ ಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ದುಃಖ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವನ ಆರಾಧನೆ ಎಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು? ಸುಖದುಃಖ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಅವನೇ ಸತ್ತಾಪ್ರದ; ಅವು ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ ಎಂದು ತಿಳಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಸುಖದುಃಖ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ದೂರವಾಗುವನು. ಸುಖದುಃಖಗಳು ತನ್ನಿಂದ ಎಂಬುದೇ ವಿಚಾರಕಾರಣ.

ವಸ್ತುವಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಖವೂ ಹೇಯ; ದುಃಖವೂ ಹೇಯ. ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದುಃಖದಿಂದಾಗುವ ವಿಚಾರಕ್ಕಿಂತ ಸುಖದಿಂದಾಗುವ ವಿಚಾರ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದುಃಖ ಆರೋಗ್ಯನಾಶಕವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಪಾದಕ. ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಜೀವನ

ಮಾಡುವವನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆರೋಗ್ಯಕಾರಿ. ಸುಖವಾದರೋ ಆರೋಗ್ಯ ನಾಶಕ. ಅವನವರಿಗಿರುವವನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರೋಗಿ. ಆದರೂ ಮಾನವನು ನನಗೆ ಸುಖವಾಗಲಿ, ಮುಖ ಬೇಡ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುಖಮುಖ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವ ನಮಗಿದ್ದಿದೆ. ಈ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟಾದಾಗ ಎಷ್ಟೋ ಜನ ಅನ್ನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಿರುವವರು ಅನ್ನವನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವುದರೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು. ಸುಖದ ತಾರತಮ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸುಖದ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅನ್ನ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಆಹಾರೋಗ್ಯ ಉಂಟಾದೀತೆಂಬ ಭಯದಿಂದ ಅನ್ನ ತ್ಯಾಗವಿರುವುದು. ಜೀವನವಾತೆ ಎಲ್ಲ ಆಶೆಗಿಂತ ಹಿರಿದಾದುದು. ಆದೂ ಮುಖಕಾರಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಾಗುವುದಾದರೆ ಯಾವುದೋ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸುಖದ ಆಶೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಜೀವನವನ್ನು ಬಿಡುವುದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು.

ಅನುಭವವು ಹೀಗಿದ್ದರೂ 'ಸುಖವೇ ನನಗಿರಲಿ; ಮುಖ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಬೇಡ' ಎಂದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯಾಪೇಕ್ಷೆ. ಈ 'ಸುಖ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಲೌಕಿಕವಾದ ಸುಖ ಎಂದು ಅನಾತಕತೆ ತೋರುವುದಾದರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರದ್ವಿಷಯದ ಅ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ ಅದು ರೋಗಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ರೋಗದಲ್ಲಿ ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ ಮಕ್ಕಳು ಇದೇ ನಮಗಿದ್ದಿರುವುದೇ ರೋಗವಿಲ್ಲದವಾದ ಎಂದರೆ 'ಅಲೌಕಿಕವಾದ' ಸುಖ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. 'ಸುಖವೇ ನನಗಾಗಲಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ವೇ' ಎಂಬ ಅವಧಾರಣದಿಂದ ಇದೇ ಸೂಚಿತವಾದ ಅರ್ಥ. ಅದು ಮುಖ ಮಿಶ್ರವಲ್ಲದ ಸುಖ. ಇದು ರೋಗದಲ್ಲಿ ಅಸಂಭಾವಿತ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ಮುಖಮಿಶ್ರವಲ್ಲದ ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾಂತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ವಭಾವ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಮನುಷ್ಯಜೀವನ ಯಾವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಿದರೆ ಆಗಲಿ ಅವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪೂರೈಸಿರುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಒಂದು. ಅದೇ 'ನನಗೆ ಸುಖವೇ ಆಗಲಿ' ಎಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಸುಖ ಉಂಟಾದರೂ ಅದು ಬರುವವರೆಗೂ ಅದು ಸುಖ ಎಂಬ ಗೌರವವಿರುವುದು. ಅದು ಬಂದದ್ದೇ ಅದೇ ಅದೇ ಮುಖ ರೂಪವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ನಾನಾ ವಿಚಾರಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಮನುಷ್ಯನು ಸನ್ಯಾಸಭಾವವನ್ನು ತಾಳುವುದೂ ಒಂದು ವಿಚಾರ. ಅದೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಮುಖರೂಪವಾಗುವುದು. ಅವನಿಗೆ ಬೇರೆ ಕಾಂತಿಯಿಲ್ಲ.

ಕಾಂತಿಗಾಢವೆಂದೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ನಾನಾವಿಧ ವಸ್ತುಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಶತ್ರು ಭಯ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಶತ್ರುಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆ ಶಂಕೆ ತಪ್ಪಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತಾನು ಒಂದೇ ಸಮವಾಗಿ ಸಮರ್ಥನಾಗಿರುವವನೆಂಬ ಭರವಸೆ ಇಲ್ಲ. ಅದಿದ್ದರೂ ಅದು ಪ್ರಾಂತಿಯಾದೀತೆಂಬ ಭಯ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ರೋಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಂತರನ್ನು

ನೋಡುವುದೂ ಇದರ ಕಾರಣ. ರೋಗದಲ್ಲಿ ಮುಖಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಾಂತರನ್ನೂ ನೋಡಿ ನನಗೂ ಹಾಗಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವುದು ಮಾನವಸ್ವಭಾವ. ಹೀಗೆ ರೋಗಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದೂ ಕಾಂತಿಗಾಢವಲ್ಲ.

(iv) ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನತ್ಯಾಗ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧನ

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದುವೇಳೆ ನಿರಾಕಂಠಭಾವ ಇರುವಂತೆ ತೋರುವುದು. ಇದು ಮುಖಮಿಶ್ರವಲ್ಲದ ಸುಖ ಅಥವಾ ಕಾಂತಿಗೆ ಹೋಲಬಹುದಾದ ಭಾವ. ಇದು ನನಗೆ 'ಸುಖವೇ ಆಗಲಿ' ಎಂಬ ಸಂಕಲ್ಪದ ಸಾಧನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಭಾವ. ಈ ಭಾವವನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಈ ಭಾವ ಇರುವಾಗ ಮಾನವನು ಅತಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದ ಕೂಡಲೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಜಂಕಾರದ ಮಮಕಾರ ರೂಪವಾದ ನಾನಾ ವಿಚಾರಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಅವು ಮುಖರೂಪ ಮತ್ತು ಮುಖರೂಪ. ನಾನು ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೂ ಅತಿವಿಕಟ ಸಂಬಂಧ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಕರ್ತೃ' ಎಂಬುದೇ ಅಜಂಕಾರ. ಇದರಲ್ಲಿ ಫಲಾಭಿಮಾನ, ಉಚ್ಚನೀಚಭಾವ, ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿಯಮವಾದ ರಾಗದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಅನುಕೂಲವಾದ ಮುಖ ಅಡಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇವನ್ನು ಕೂಲಂಕಿತವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನವೇ ಸಂಸಾರಬೀಜ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ತನಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ಆಯುರ್ಧಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. ಸಮರಂಜನವಾಗಿ ತನಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದವನು ಅದೇ ಜ್ಞಾನಿಯಿಂದ ತನ್ನನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಪ್ರಸಂಜದಲ್ಲಿ ತನ್ನಂತೆಯೇ ಯಾವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವವನಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಸಂಜದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವಿರುವುದಾದರೆ ಅದೇ ಜ್ಞಾನಿಯಿಂದ ತನಗೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಬಾಧಿತ. ಅದಿರುವುದೇ ವಾಸ್ತವವಾದರೆ ತನಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಛಾದಿಸಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಮಾಧವಾದ ಪಾರ ತಂತ್ರವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಪರಿಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಕರ್ತೃತ್ವ. ಕರ್ತೃತ್ವವು ನಿಗ್ರಹಾನ್ವಿತತತ್ವವೆಂದೂ ಅದು ಮಾನವನು ಬಿಡುವ ಅಥವಾ ಬಿಡದಿದ್ದ ಮಾನವನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ. ಇಂತಹ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಪ್ರಸಂಜದ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಪ್ರಸಂಜದಲ್ಲಿ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ

ಸರ್ವವಸ್ತುವೂ ಸ್ವಭಾವಪರತಂತ್ರ, ಅನ್ಯವಸ್ತುವರತಂತ್ರ, ಸೆನ್ನಿವೇಳೆಪರತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಫಲಪರತಂತ್ರ, ಅದು ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವು.

(v) ಕರ್ತೃತ್ವಾಧಿಮಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಮೂಲಕ

ಚೇತನದಲ್ಲಿ ಆಶಾತಪಃ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳಿರುವುದೆಂದೂ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ತೋರುವುದು ಅವಿಚಾರಿತರಮಣೀಯ. ಈ ಆಶಾತಪಃ ತೀತಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜೀವವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವುವು. ಕರ್ತೃತ್ವಾಧಿಮಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು ಭ್ರಾಂತಿ. ಪ್ರಪಂಚದ ವರ್ತಮಾನಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವವು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಕಷ್ಟ. 'ಕರ್ಮವೇ ಜೀವನದ ತತ್ತ್ವ' ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರ ಗಂತೂ ತಮಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಭಾಷಾಮಾತ್ರ ಎಂದು ಆರ್ಥಹೀನ. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ವಿದ್ಯೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಮಾನವನ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೆವಲಂಬಿಸಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿ ಇರುವುವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಗೌರವಕೊಟ್ಟು ಮಾನವನು ತನ್ನ ಕರ್ತೃತ್ವ ಉಂಟೆಂದು ಅಭಿಮಾನ ಮಾಡಿದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಬಂಧ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಒಂದೆಲ್ಲ ಒಂದು ಕರ್ತೃತ್ವವು ಅವನನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅವನಿಗೆ ಕ್ರಿಯಿಸ್ತನ ದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದು.

ಮಾನವನಿಗೆ ತನ್ನ ಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರ ಅಥವಾ ನಾನಾವಿಧ ಸನ್ನಿವೇಶಾನುಸಾರ ಕರ್ತೃತ್ವ ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಅವತರಮಣೀಯ. ಯಾವ ಒಂದು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಪಂಕ್ತಿಸಿದರೆ ಅದು ಅದನ್ನುಳ್ಳವನ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನಲ್ಲ. ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವು ಕರ್ತೃತ್ವದ ಅಧಾವದ ಮಾತು. ಹೀಗೆ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಆಶಾತಪಃ ತೋರುವ ಅಲ್ಪ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಅವನು ಕರ್ತೃವಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವೇ ಹೊರತು ಕರ್ತೃ ಎಂಬುದಕ್ಕೆಲ್ಲ.

ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವ ನಿಷೇಧ ಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ತನ್ನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಮಾನವನೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾರ ಸಹಕಾರಿಯೇ ಇರುವನು. ಸುಮ್ಮನೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾರ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವ್ಯಾಪಾರವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಸವ್ಯಾಪಾರ. ಇದು ನಿರ್ವ್ಯಾಪಾರ ಎಂದು ಒಂದೊಂದು ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಬಂದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು. ಅಸಹಕಾರಿತ್ವವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಕಾಣುವ ವ್ಯಾಪಾರವೇ ಲೋಕನಿರ್ವಾಹಕ. ಸಂಕಲ್ಪಪ್ರಭವವಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಆ ವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಅಪಾಯಕರ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರ ಪರಿಣಾಮ ಕಾರಿ ಕೆಲವು; ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಕೆಲವು.

(vi) ಕಾರಯುಕ್ತತ್ವವೂ ಭ್ರಾಂತಿಮೂಲಕ

ಶಾಸನ ಇತರರೂ ಕರ್ತೃಗಳೆಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದವನು ತನ್ನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಂದ ಕಾರ್ಯಮಾಡಿಸುವುದೆಂಬ ಕಾರಯುಕ್ತತ್ವವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರತಿವಸ್ತುವೂ ಕರ್ತೃತ್ವಕಾರಯುಕ್ತತ್ವರಹಿತವಾದುದು. ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಸಾಕು, ಮನುಷ್ಯನು ಶಾಂತಭಾಗುವನು. ಇದೇ ಜೋಡದವನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವಕಾರಯುಕ್ತತ್ವಾನುಸಂಧಾನವಿಲ್ಲ. ಅವನ ಶರೀರ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಇತರರಿಗೆ ಯಾವ ಉಪಕಾರ ಅಥವಾ ಅಪಕಾರವಾದರೂ ಅದರ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಅವನಿಗಿಲ್ಲ.

(vii) ಪರತಂತ್ರಕರ್ತೃತ್ವವೆಂಬ ಭಾವ ಸ್ವವ್ಯಾಹತ

ಕರ್ತೃತ್ವಕಾರಯುಕ್ತತ್ವಾನುಸಂಧಾನ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯದರ್ಶನ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಬರುವುದಾದರೆ ಪರತಂತ್ರವಾದ ಕರ್ತೃತ್ವ ತನ್ನಿರುವುದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನ ಮಾತ್ರವೂ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಅದೇ ಪರತಂತ್ರಕರ್ತೃತ್ವ ಎಂಬುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತಭಾಷಣ. ಪರತಂತ್ರವಾದರೆ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ; ಕರ್ತೃವಾದರೆ ಪರತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಸೂತ್ರದ ಬೊಂಬೆಯು ಅಡಿದರೆ ಬೊಂಬೆಯಲ್ಲಿ ಅರುವುದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆ ಅಡಿಸುವವನಿಗೆ ಸೇರಿದುದು. ಅವನ ಅಧೀನವಾಗಿ ಬೊಂಬೆಯೂ ಕರ್ತೃ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದುನಿಶ್ಚಿತ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಡಿಸುವವನು ಮತ್ತು ಬೊಂಬೆ ಎಂಬ ಎರಡು ಕರ್ತೃಗಳಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಕಲ್ಪನಾ ಗೌರವ. ಅಡಿಸುವವನಾದರೇ ಬೊಂಬೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಪುನಃ ಬೊಂಬೆಯಿಂದ ಆ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಅಡಿಸುವವನ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಬೊಂಬೆಯನ್ನು ಅಜೇಕ್ಷಿಸಿ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದೇ ಆ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಕಾರಯುಕ್ತತ್ವ ಎನಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಕಾರಯುಕ್ತತ್ವ ಒಂದೇ ಕ್ರಿಯೆಯ ನಿರೂಪಣೆ ಭೇದ. ಸರ್ವತ್ರ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಂದೇ ಕರ್ತೃ. ಅದೇ ಸ್ವತಂತ್ರ.

(viii) ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವು: ಅದರ ಜ್ಞಾನವೇ ದೇವರ ಪೂಜೆ

ಹೀಗೆ ಪರತಂತ್ರಕರ್ತೃ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಪಂಕ್ತಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ಆ ಭಾವವು ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದಿದನಂತರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥ ಲೋಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕರ್ತೃ ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಸ್ವತಂತ್ರಕರ್ತೃ ಸರ್ವ ಕರ್ತೃವೂ ಹೌದು. ಶಾಸ್ತ್ರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿ ಲಾರನು. 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನ್' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮಿಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸರ್ವಕರ್ತೃವೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಪ್ರತ್ಯಮುಖವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇವುಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವೇ ದೇವರಪೂಜೆ. ಅದಿಲ್ಲದುದು ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗದುದು ಪೂಜೆಯ ಅಪಾಸವೇ ಹೊರತು ಪೂಜೆಯಲ್ಲ; ಅದು ಸಮಸ್ತ ದೋಷಗಳಿಗೂ ಆಕರ.

vii ಬ್ರಹ್ಮವೆನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಶಕ್ತಿಸ್ಥಳಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯೇ ಅಕ್ಷಣ
(i) ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ವೇದ: ಅದು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಮಾಣ

ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ವೇದ. ವೇದವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದರ ಅಪೂರ್ಣತೆಯೇ ಇದರ ಕಾರಣ. ವೇದವಾದರೋ ಅಪೌರುಷೇಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ದೋಷ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಆಪಾತತಃ ಅದು ದೋಷವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಒಂದು ವೇಳೆ ಗ್ರಹಿಸಿದರಾದರೆ ಅದು ವೇದಶ್ವಾಗದಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಿದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಉಂಟಾದುದು. ವಿಚಾರದಿಂದ ವೇದದ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಅದು ನಿರ್ದೋಷವೆಂಬ ಭಾವ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದು. ಇದು ಅರ್ಥದ ಮಹತ್ವದಿಂದ ಬಂದ ಭಾವವಲ್ಲ; ಸಮರಸವಾದ ವಿಚಾರದಿಂದ ಬಂದ ಭಾವ. ಅರ್ಥದ ಮಹತ್ವ ವಿಚಾರದ ಮಹತ್ವದ ಅಧೀನ. ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಈ ಭಾವಗಳ ಘನತೆಯನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂಬ ಶಂಕೆಯುಂಟಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಮವಾಗಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅರ್ಥದ ದೋಷ ಕಾರಣ; ಸರ್ವಥಾ ವೇದವಲ್ಲ. ವೇದವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದರ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದ ಅರ್ಥವೇ ವೇದಾರ್ಥ; ಅದ್ವೈತವು ವೇದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾದ ವೇದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಸಂಪನ್ನನಿಗೆ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅದು ವೇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಆಗುವ ಅರ್ಥ. ಅದು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪೌರುಷೇಯವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಲೌಕಿಕವಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ವಿರೋಧಿಸಲಾರದು. ವಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ವೇದದ ವಿಷಯ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದರಾದ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಗ್ರಹಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಕವೇದ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದ ಮಾತುಳ್ಳ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸಲೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ನಮ್ಮ ವೇದ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಅರ್ವಾಕ ವಾದ. ಲೌಕಿಕವಾದ ಪ್ರತಿ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಷಯವಿರುವುದು. ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದುದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿಬಿಡದು. ಲೌಕಿಕವಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಮ್ಮ ವೇದವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅದು ಅಪೌರುಷೇಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ದೋಷವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ವೇದದಿಂದ ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಸ್ತು ತಿಳಿದರೆ ಸರ್ವವೂ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲೆನ್ನೋ ಎಂದು ಭಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ.

ಹೀಗೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗಿಂತ ವ್ಯಾಪಾರ ಅಡಗಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಸಾಧನ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವ ಪ್ರಮಾಣ ಒಂದು; ಅದೇ ವೇದ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವವರೆಗೂ ವೇದ ಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವೇದದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವಾಗಲೂ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವೇದದ ಉಪಕಾರ ಬಹು. ದೊಡ್ಡದು. ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವಂತೆ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಇರುವೆಲೆಯು ಶಲ್ಯಕ್ ವಿಚಾರವುಳ್ಳ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಸಂಭಾವಿತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಯಿತು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ವೇದದಿಂದ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದಾಗ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣವು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದು. ಆಗ ಅದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದಂತೆ ತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ ಅಯಥಾರ್ಥ. ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದೇಕಾದರೆ ಅದು ವೇದದ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲೇಳು. ಆಗಲೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ. ಎಂದರೆ ವೇದವೇ ಆಯಾ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೂಲಕ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಮನನ ಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ವೇದ ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕೃತವಾಗುವುದು.

(ii) ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ

ವೇದವು ಉತ್ತರೀಕಿಯಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಮಾಣ. ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ, ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅದರಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಸ್ವವಚನವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ವಾಕ್ಯ ಪ್ರತಿಪದ ಪ್ರತಿ ಸ್ತುತಿಯೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದು. ಈ ಅರ್ಥವೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕಾಗುವ ಅರ್ಥ ಸರ್ವವಾಕ್ಯಾರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರಾದ 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಆ ಅರ್ಥವು ಸರ್ವವೇದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದು. 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಕಾರಣ ಎಂದು ರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಇತರ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣತ್ವವೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು. ಈ ನಿಯಮದಂತೆ ವೇದದ ಪ್ರತಿಪದವೂ ಆ ವೇದದಿಂದ ಬೋಧ್ಯವಾದ ವಸ್ತು. ವಸ್ತು ವಿಷ ಅಭಿಮಾನಾದೇವತಾ ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಎಂದರೆ. ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾದ

ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಹೇಳುವುದು. ಕರ್ಮಕಾಂಡ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸಮಸ್ತ ವೇದಕಲ್ಪ ಇದೇ ಸ್ವಾಯ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವರ. ಕಾರ್ಯವಾಚಕಶಬ್ದಗಳೂ ಆ ಕಾರ್ಯಗಳ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿಸುವವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವರ. ವೇದವು ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಿ, ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದಾಗುವುದು, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಕಾರ್ಯವರ ಎಂದು ಮೀನಾಂಸಕರು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯು. ವಿಧಿಗಾದರೂ ಅರ್ಥವಾಗಲು ವೇದಲು ಸಿದ್ಧಾರ್ಥವಾದ ವಾಕ್ಯವಿರಬೇಕು. 'ಇದನ್ನು ಮಾಡು' ಎಂದು ಒಂದು ವಿಧಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದರೆ 'ಇದನ್ನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೂ 'ಮಾಡು' ಎಂಬುದಿಗೂ ಮಾನವಿಕೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥವಿಲ್ಲದೆ ವಿಧ್ಯರ್ಥವಿಲ್ಲ. ವೇದಾರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ. ಅವನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವೇದವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದವು ವಿಧಿವರ ಅರ್ಥವಾ ಕರ್ಮವರ ಎಂಬುದು ಕೇವಲಕಲ್ಪನೆ.

(iii) ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ತಪಸ್ಸು

ವೇದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದು ಎಂಬ ಸಪರಂಪರವಾದ ಅರಿವು ದೊಡ್ಡ ತಪಸ್ಸು. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ. ಇದೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ. ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಧ್ಯಾನ. ಇದೇ ಭಕ್ತಿ. ಇದೇ ಕರ್ಮ. ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಧ್ಯಾನವಿಲ್ಲ, ಭಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಇಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ನಿರಾಕರಣ, ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಸ್ವಪಕ್ಷಸಾಧನ ಇವು ಸಪರಂಪರವಾಗಿ ಅಡಗಿರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಚಿಜ್ಞಾನಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮಚಿಜ್ಞಾನ. ಇದರಲ್ಲಿ ವೇದಚಿಜ್ಞಾನಾ ಮತ್ತು ವೇದಾರ್ಥ ಚಿಜ್ಞಾನಾ ಈ ಎರಡೂ ಅಡಗಿರುವುವು. ವೇದಚಿಜ್ಞಾನಾ ಎಂಬುದು ಗಂಭೀರ ಭಾವವುಳ್ಳದು. ಅದು ವೇದವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಇಷ್ಟ ಒಂದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಆರಿಸಿ ತೆಗೆದು ಅದು ತಾನು ವೇದವೇ ತಿಳಿದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಈ ದೋಷ ಪಂಡಿತನಾಮರರನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ದೋಷವಿರುವವನು ವೇದವನ್ನು ತಾನು ವೇದಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವೇದವೆಂದೆಲ್ಲಾ ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವುಳ್ಳ ವ್ಯಾಸರವನೇ ಹೊರತು ತನ್ನಿಗೆ ಇತರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದ ವೇದವೆಂದರೇ ತಿಳಿಯಬಹುದಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಮಾತೇ ಆಯಿತು.

(iv) ವೇದಾರ್ಥದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ವೇದದ ದುರುಪಯೋಗ

ದರ್ಶನಕಾರರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಯತ್ತೇತಿಕೆಗಳು ಘಟಕ್ಕೆ ಕುಲಾಬ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನು ಈಶ್ವರ ಎಂದು ನಿಸ್ತೆಯಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತವಾದರೆ ವೇದವನ್ನು ತಮಗೆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸುವರು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಕರ್ತೃ ಎಂದು ನಿಸ್ತೆಯಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ತೋರಬಹುದಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವರು. ಯೋಗಿದರ್ಶನದವರು ತಾವು ಹೇಳುವ ಯೋಗದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪೂರ್ಣವಾದ ಯೋಗಗುಣ ಇರುವ ಪುರುಷನನ್ನು ಈಶ್ವರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಆ ಭಾವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅನುಕೂಲ ಎಂದು ತೋರಿದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವರು. ಪೂರ್ವಮೀನಾಂಸಾ ದರ್ಶನದವರು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕರ್ಮವೇ ಉಪಪಾದಕ ಎಂದು ನಿಸ್ತೆಯಿಸಿ ಅಪ್ಪಕ್ಕ ಮೂತ್ರ ಸಾಧಕವೆಂದು ಆಪಾತಕ ತೋರಬಹುದಾದ ವೇದಭಾಗವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಮಿಕ್ಕೆ ವೇದಭಾಗಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಚಾರ್ವಾಕ ಬೌದ್ಧ ಜೈನವಾದಿಗಳು ತೊಂದರೆಯೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ವೇದನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಅದನ್ನು ಸಾಧನ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಉದಾ-ವೇದವು ಸ್ವಭಾವ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಚಾರ್ವಾಕರು ಸ್ವಭಾವ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕಾರ್ಥ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ವಾದಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣ ಮಾಡಿದರು. ಬೌದ್ಧರು ಆಘೇದಮಯವಾಗಿ ಜಗದ್ವಿಷಯವುಕ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದದ ತೊಂದರೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಕಲ್ಪವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅದೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದು ವಾದಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣ ಮಾಡಿದರು. ಜೈನರು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸ್ವಪ್ರವಾದ ಜಗತ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರವಾಹ ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವೇದದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೇ ಬೇಡ ಎಂದು ವಾದಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು.

ಈ ವಾದಿಗಳು ವೇದವಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಂಡೆಂಬುದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಲ್ಲ. ಈ ವಾದಗಳ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರವರ್ತಕರಿಗೆ ಶಬ್ದಪರಿಚಯ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲವಾದ ಅರ್ಥಪರಿಚಯ ಇವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಣರಿಯಾಗಿ ವೇದವೇ ಮೂಲವಾಗಬೇಕು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇವರಿಗೆ ವೇದದಲ್ಲಿನ ಸ್ವಭಾವ, ಈಶ್ವರ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಾಗಲಿ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ಥೂಲಭಾವಗಳಾಗಲಿ ಪರಿಚಯಕ್ಕಾದರೂ ಬರುವುದು ಹೇಗೆ? ಅನಾದಿ ಮತ್ತು

ಅನಂತವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾತವಾದುದು ಯಾವುದೂ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಇದು ವೇದದ ನಿರ್ದೋಷತೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಮಾತು. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವು ಈ ದೊತ್ತಿಗೆ ಇನ್ನುಮುಂದೆ ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟರೂ ಅದು ವೇದವಿದೋಧ. ಇದು ವೇದದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಹೇಳುವ ವೇದದ ಪ್ರತಿಭಿಧಿ ಎಂದರೂ ಅದೂ ಪ್ರತಿಭಿಧಿಗಳನ್ನು ಎಂಬಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ವೇದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಮಾತು ಮತ್ತು ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದದ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಅದು ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಅದೂ ವೇದವಿದೋಧ.

(v) ವೇದ ನಿರಾಕರಣದ ನೈವಿದ್ಯ

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿ, ತತ್ತ್ವಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನವಿಚಾರಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿ ಎರಡೇ ಕಲ್ಪಗಳಿರುವುವು — ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ ಎಂದು. ಅವೈದಿಕ ಅನೇಕ ವಿಧ—(i) ವೇದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು (ii) ವೇದದ ಕೆಲವು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆಕೊಟ್ಟು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭಾಗವನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು (iii) ವೇದದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಅಧೀನಮಾಡುವುದು (iv) ವೇದದಲ್ಲಿ ಛಿನ್ನವಿಷಯಗಳು ಅಥವಾ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ವಿಷಯಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವುವು ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು (v) ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಸಂಚವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ವೇದದ ಸ್ವರಣೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು (vi) ವೇದದ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿರುವುದು (vii) ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದು (viii) ಲಾಂಕಿಕೆಯತ್ತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಯನಮಾಡುವುದು (ix) ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಂತೆ ವೇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದು. (x) ತನ್ನಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ವೇದವೂ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು (xi) ವೇದದ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಇಲ್ಲದೆ ತನಗೆ ವೇದಸಿದ್ಧವಾದ ದೇವರ ಅಪರೋಕ್ಷವಾದುದು ಭಾವಿಸುವುದು ಮತ್ತು (xii) ಅಧ್ಯಯನದ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ತಿಳಿದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಾರ್ಥವು ಪರ್ಯಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವೇದಾರ್ಥದ ಅನಂತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅವೈದಿಕ. ಈ ದೋಷಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾದುದೇ ವೈದಿಕ. ಇವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಸ್ವಾತ್ಮಾತ್ಮೀಯ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಅತ್ಯಧಿಕವೆಂದು ಗೌರವಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವೇದಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಅಧ್ಯಯನ ಒಂದೇ ಓಷಧಿ. ಇದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯವಹಾರ. ಇದೊಂದೇ ಮಾನವನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಕಾಂಕ್ಷೆ.

(vi) ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದೋಷವೇ ವೇದದ ಮಹತ್ತ್ವ

ಇದೇ ವೇದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಾದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೋ ಅದೇ ಮತ್ತೊಂದು ವೇದವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. 'ಎಲ್ಲ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಾದರೆ ಒಟ್ಟು ವೇದದ ಅಧ್ಯಯನವೇಕೆ? ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕು' ಎನ್ನಬಾರದು. ವೇದದ ಪ್ರತಿ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಬುಕ್ಕು ವೇದ ಅರ್ಥ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇದೇ ವೇದದ ಅಧ್ಯಯನವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ವೇದದ ಒಂದೊಂದು ವಾಕ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮನ ಒಂದೊಂದು ಗುಣವನ್ನು ಹೇಳಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನಂತವನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಭಿನ್ನವಾದ ಅನಂತ ಗುಣವುಳ್ಳವನು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಕ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಒಂದು ಗುಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಣ ಉಪಪಾದಕ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತ ಎಂಬುದನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಅವನು ಇರುವ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಮಾತು; ಅವನು ಇರುವ ಸರ್ವವಸ್ತುವಿಗೂ ಸರ್ವಸತ್ಯವಾದ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾಶವೇ ಸರ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಅವನು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಅವನು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದೇ ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದರ ಭಾವ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಅವನು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದರ ಭಾವ. ಇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಸತ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ದೇಶಕಾಲಗುಣಗಳ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲದವನು ಎಂದು ಭಾವ. ಇದೇ ಅವನು ಅನಂತ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಅನಂತ, ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಅನಂತ; ಅನಂತ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯ, ಅನಂತ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ; ಸತ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಅನಂತ; ಅನಂತ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ; ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಾನಂತ; ಜ್ಞಾನಾನಂತ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯ; ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯಾನಂತ; ಸತ್ಯಾನಂತ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪರಿಚಯದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರತಿಗುಣವೂ ಅವನ ಅನಂತ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದು; ಅನಂತಗುಣವೂ ಪ್ರತಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಿತವಾದ ಭಾವ. ಪರಿಣಾಮಪೂರ್ವಕವಾದ ಇದರ ಅಧ್ಯಯನವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಪುತಿಯು ತನಗೆ ತಾನೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.

(vii) ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭಿಧಿ ಇಲ್ಲ

ಪುತಿಯು ಹೇಳಬೇಕಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪುತಿಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದು ಹೇಳದರೂ ಅದು ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವವಾಗಲಾರದು; ಆ ಹೇಳಿಕೆಯು ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವ

ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಆಗಲಾರದು, ಪ್ರಾಯಃ ಈ ಜೊತ್ತಿನ ಪ್ರಸಂಚ್ಛಿತಿ ಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಷಯಕವಾದ ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶ ಮೂಲಕ ಎಂದರೆ ಶಬ್ದವೇ ಮೂಲವಾಗಿ ಉಳ್ಳುದು. ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವಾದುದು ಮೂಲ ಪುರುಷನಿಗೆ ಆ ಶಬ್ದಾರ್ಥದ ಪೂರ್ಣತ್ವದ ಅಂಶವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಗೇರಿಸದಂತಾಯಿತು. ಅದು ಪೂರ್ಣ ಎಂಬುದರ ಅರಿವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಪೂರ್ಣ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಆ ಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗ ವಿಕೃತ. ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಸಾಧನವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಯಾವುದು ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಆ ಮೂಲಪುರುಷರು ಉತ್ತರ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅವರನ್ನೇ ಅವರು ಸಂಕ್ಷೇಪದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದೇ ಆಡಿದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಯೋಗಿಸು ತ್ತಿರುವರೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಅರಿವಾಗುವುದು. ನಮಗೆ ಆ ಪೂರ್ಣವನ್ನು ವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಲಗದ ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಮಾತನ್ನಾಡಲು ಅವರಿಗೆ ತಕ್ಕ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಪರವಾಗಿ ಪೂರ್ಣ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಅವರಿಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವದ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ರಚಿತವಲ್ಲದ ಶಬ್ದ ಸಾಧನವಾಗಬೇಕು. ಅದೇ ವೇದ. ಈ ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞವೆಡೆಗೊಡಿಸಿದರೆ ವಚನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿದರೆ ಹೊಂದಿಸಿದವರು ವೇದವಾದಿಗಳೇ ಆಗುವರು. ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬಹುದು. ಆಗ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರಾಮದರ ತ್ಯಾಗ ಎಂಬ ದೋಷವಿರುವುದು. ಈ ದೋಷವು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುದರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಯವಾಸ ಹೊಂದುವುದು.

(viii) ನಂಬಿಕೆಯೇ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲ

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಅಲ್ಲದೆ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷವೇ ಇದು. ಆ ದರ್ಶನಕಾರರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಯುಕ್ತಿ ನೋಡಲಾದುದರಿಂದ ವಿಷಯಗ್ರಾಹಿಯಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದೂ ಇತರರಿಗೆ ಶಬ್ದಮಾತ್ರ. ಒಬ್ಬನು ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಮೂಲಕ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ಆತನಿಗಾದರೆ, ಅವರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ತನಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿದ ಪುರುಷನ ವಾಕ್ಯವೇ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಮೂಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಶಬ್ದಮಾತ್ರ. ಅದರ ಅರ್ಥ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅದೇ ಸಾಧನವಾದುದರಿಂದ ಅವನಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು, ಅಥವಾ ಆ ಸಾಧನವಾದುದರ ಅವನಿಗೆ ತತ್ತ್ವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಾಯಿತು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುವುದೂ ಶಬ್ದಮಾತ್ರ. ಅಂತಹ ಶಬ್ದಗಳು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಮತ್ತಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ. ಅದೇ ಪುರುಷನು ಆ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದೇಶ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ

ಹೋದರೆ ಅವನಿಗೆ ತಾನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಂಬಿದ ವಾಕ್ಯ ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞರೋಕ್ಷವನ್ನೇ ಮೂಲಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಎಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮ.

ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ಒಂದು ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾದುವುಗಳು. ಆಯಾ ದರ್ಶನವು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವವು ಆ ದರ್ಶನದ ಮೂಲಪುರುಷನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯವಾದುದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಭಿನ್ನವಾದ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಬುದ್ಧನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಬಾಧ್ಯವಾದದ ಮೂಲ. ಜನನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜೈನವಾದದ ಮೂಲ. ಗೌತಮ ಕಣ್ವಾದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ನ್ಯಾಯಸ್ಥೇಶಿಕದ ಮೂಲ. ಕನಿಷ್ಠ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ತಿಪ್ಪುರಪರ ವೀರೇಶ ಮತ್ತು ಪತಂಜಲಿಯ ಯೋಗಸಿದ್ಧಿ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳ ಮೂಲ. ಜೈನವಾದ ಕರ್ಮದಂತೆ ಫಲ ಎಂಬ ಲೌಕಿಕಾನುಭವ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲ. ಎಂದರೆ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿನ ಭಾಸ. ಆಯಾ ದರ್ಶನ ಕಾರಿಗೆ ಆಯಾ ಅನುಭವ ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ಮೂಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಇತರರಿಗೆ ಅವರ ವಾಕ್ಯಮಾತ್ರ ಅಥವಾ, ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಮೇಯಗ್ರಾಹಿಗೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಯುಕ್ತಿ ನೋಡಲಾದುದು ಸದೋಷ ಎಂದು ದರ್ಶನಾಂತರಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಲೂ ಮತ್ತೆ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾದರೂ ನಂಬುವವು ಎಂದು ಹೇಳುವವರ ಮಾತು ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆರ್ಪವಲ್ಲ. ಅಂತಹ ರೀತಿಯಿಂದ ತತ್ತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನಾಧಾನವೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಮುಸಂಧಾನವಿಲ್ಲದ ಜೀವನ ನಿರ್ವಾರ ಎಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಅಂತಹ ಜೀವನ ಒಂದು ಅವಿಶ್ವಾಮೇಶಕ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವೆವು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ಒಂದು ಮುಖ್ಯದೋಷ ಎಂದರೆ ಅವು ಕೂಲಂಕಷವಾದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತನ್ಮಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೇ ಆಡಿದುದಾಗಿ ಕೊಂಡಿರುವುದು. ಒಂದು ಸುಳ್ಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸುಳ್ಳುಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವಂತೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅನೇಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡ ಬೇಕಾಗುವುದು. ಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಇದ್ದರೂ ಕಲ್ಪನೆ ಕಲ್ಪನೆಯೇ, ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

(ix) ಶುದ್ಧವಿಚಾರ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ ಅಸಾಧಾರಣ

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಧರ್ಮವು ಈ ದೋಷದಿಂದ ದೂರ. ಅದು ಪೂರ್ಣ ವಿಚಾರದ ಭಾಸ. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲ. 'ಇದು ಬೌದ್ಧ ವಿಚಾರ, ವಿಷಯವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಿಚಾರದ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ವಿಚಾರಿತ ವಿಷಯದ

ಒಂದೊಂದು ಆಕಾರ ನಿರ್ದೇಶವಾಗಿ ಅದು ಮುಂದುಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟು ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಆ ವಿಷಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರ ಎಂಬುದು ಸಂತತ ಬೆಳೆವಳಿಗೆ ಮಾತು, ವಿಚಾರದ ಅಭಾವವು ನಾಶದ ಮಾತು. ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾ ಕುಳಿತರೆ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿರಾಮಕೊಡುವ ಧ್ಯಾನವೇ ಬೇಕೆಂದರೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರ ಬೇಡವೆನ್ನುವುದು ಮೌಢ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಧ್ಯಾನವು ಜ್ಞಾನವೆಂದುವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದು, ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಧ್ಯಾನ ಅಸಂಭಾವಿತ. ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಎಚ್ಚರವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದೋ ಅದು ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. 'ಇದು ಈ ರೂಪ' ಎಂಬುದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ. ಇದು ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅವನವನ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಸ್ವಪ್ನಪರಪಕ್ಷಗಳ ಕುಲಪಾತ್ಯಕ್ತವಿಲ್ಲ ಇರುವುದು. ಈ ಕಾರಣ ವಿದ ಜ್ಞಾನಾಂತರಕ್ಕೆ ಧ್ಯಾನವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ.

ಪರಮಾನಂದಿ ವಿಚಾರದ ಭಾಷೆಗೆ ವೇದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದು ಆ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಗಾ. ಈ ಅಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೆ ಅದರ ವಿಚಾರವೂ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಭಾಗ. ಹೀಗೆ ಅನಂತ ಸಂದೇಹ, ಅನಂತ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ, ಅನಂತ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣ, ಅನಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ಥಾಪನೆ, ಪುನಃ ಉಕ್ತವಾದಲ್ಲಿ ಅದರ ಬೆಳೆವಳಿಗೆ, ಇದು ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಗಾಭಿಷೇಕ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಹೆಸರು, ಭೋಜನ, ಅದು ಜೀರ್ಣವಾಗಿದೀನಾ, ಪುನಃ ಹೆಸರು, ಪುನಃ ಭೋಜನ ಇದೇ ಜೀವನದ ರಹಸ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದುದು ದೀರ್ಘ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿರಾಮ ಕೊಡುವುದು ಅಜ್ಞಾನ, ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನ. ಇದರಿಂದ ರಹಿತವಾದುದಾದರೆ ಅದು ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಗಾ.

(x) ವೇದ ನಿರ್ದೇಶ

ವೇದವು ಮುಖಗೀತು, ಪರಮಮುಖಗೀತು ಅಥವಾ ದೇವರಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದುದೆಂದು, ಎಲ್ಲ ಉಪದೇಶಕ್ಕಿರುವ ಗುಣದೋಷಗಳು ವೇದಕ್ಕೂ ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದಮುಖಗಳು ಅಥವಾ ಪರಮಮುಖಗಳು ಇರುವ ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿದು ವೇದವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಹೊರತು ವೇದಕರ್ತೃಗಳಲ್ಲ. ಇದು ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅಂಶ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದಮುಖ ಎಂದರೆ ಜಗದ್ವ್ಯಾಸಳನಾದ ದೇವರೇ ವೇದಕ್ಕೂ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದಮುಖಗಳ ಹೆಸರುಗಳೆಲ್ಲವೂ ದೇವರ ಪರ. ಅನಾದಿಧ್ಯಾನ್ಯವಾದ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳಂತೆ ದೇವರು ವೇದಕ್ಕೂ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಹೀಗೆ ಅನಾದಿಧ್ಯಾನ್ಯವಾದುದು ವೇದ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ

ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮಹತ್ವವಿರುವುದು. ವೇದವು ಕಾಲಾಕಾಶಗಳಂತೆ ಅನಾದಿಧ್ಯಾನ್ಯವಾದರೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ವಿಶಾಲವೆಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣದ ಮುಂಕಾದ ವಿಶಾಲವಿರುವುದು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷಾಕಾಶ, ಮಹಾಕಾಶ ಮುಂತಾದ ವಿಶಾಲವಿರುವುದು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ವಿಶಾಲವಿಲ್ಲ.

ವೇದಕ್ಕೆ ದೇವರೇ ಪ್ರವರ್ತಕ ಎಂದಮಾತ್ರದಿಂದ ವೇದವು ಮೊದಲು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವ ನ್ಯಾಯವೈತಿಕವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯವೈತಿಕವಿಳಿದು ವೇದವು ಆಶ್ವಾಸವೇಯವಾಗಲಾರದೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದರೂ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಅದು ಈಶ್ವರನಿಂದ ರಚಿತವಾಯಿತು ಎನ್ನುವರು. ಅವರಂತೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ವೇದವು ಪೌರುಷೇಯ ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಪುರುಷನಿಂದ ರಚಿತವಾಯಿತು ಎಂದು ಭಾವ.

ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಗಾದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ದೇವರು ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾದ ವಸ್ತು ವೇದವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸರ್ವಸತ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನು ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪೌರುಷೇಯತ್ವರೂಪವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆಯೇ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಒಂದೇ ಸಾಧನವಾದ ಆಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಆಪೌರುಷೇಯತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾದಿತ್ಯ ನಿತ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ವೇದದ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ವೇದವು ಜಗದ್ವ್ಯಾಸಳನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನಿಗೆ ವೇದತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಪದಿಸುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಜ್ಞಾನಪುಷ್ಪದಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಿ ವೇದವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಬಂದ ಶ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಲು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗವಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಯಸ್ಯ ನಿತ್ಯ ಸಿಹಾ ವೇದಾಃ' (ಯಾವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಹೊರಗೆ ಬರುವ ಉಸಿರಿನಲ್ಲಿ ವೇದಗಳು ಬಂದುವೋ), 'ಅನಾದಿಧ್ಯಾನ್ಯ ನಿತ್ಯಾ ವಾಗುತ್ಸೃಷ್ಟಾ ಸ್ವಯಂಭುವಾ' (ಅದಿಂತಗಳಿಲ್ಲದ ನಿತ್ಯವಾದ ವಾಕ್ ಎಂದರೆ ವೇದವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದು) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನಪುಷ್ಪದಲ್ಲಿ ಬಹುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ, ಸಿಹ, ಉತ್ಪನ್ನ ಎಂಬ ಪದಗಳು ವೇದದ ಅಸಾಧಾರಣತೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವವು. ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗ ಬೇಗ ಇರಲಿ, ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಪ್ರಕೃತ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಗಾದರ್ಶನದ ಅಸಾಧಾರಣವು ಜ್ಞಾನಪುಷ್ಪವಾಗುವುದು.

(xi) ಇಡೀ ವೇದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಅರ್ಪಿತ

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಹೇಳಲು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ವೇದವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನಿರಿಯೇ ಸಮನ್ವಿತವಾಗುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ವೇದದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ವೇದವೇ ಈ ಕಾರಣವಿಂದ

ವೇದದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ವೇದದ ದೈವೀಯ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಅನಾದಿವಿಶ್ವವಾದ ವೇದವೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭಾವಾಪ್ರವರ್ತಕ, ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಎಲ್ಲ ಭಾವಗಳೂ ವೇದವೇ ಮೂಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲೋಕದ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ನಾನಾ ಭಾವಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆಂಬುದಾಗಿ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವೇದವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತಂದು ಆ ಮೂಲಕ ವೇದಾರ್ಥವಾದ ಪರಿಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿ ಈ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಭಾವಯುತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ದೈವಾತ್ಮಕವಾದ ಶಬ್ದ ರೂಪ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆಂಬುದಾಗಿ ವೇದವೇ ಮೂಲವಾಗಿ ಆ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೈವಾತ್ಮಕವರ್ತಕವಾದ ಸಮಸ್ತ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಶಬ್ದಸಮನ್ವಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತಿತರರಿಗೆ ಅದು ವಾಚಾತ್ಮಕ, ಅಧಿಕಾರಿಯ ವಾಚಾತ್ಮಕವಾದುದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಮಾನವನ ಭಾವವು ವಾಚಾತ್ಮಕದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವೆಂದುವುದು ತ್ರೀಯಸ್ವಾಧೀನವಲ್ಲ.

(xii) ಜ್ಞಾನವೇ ಭಕ್ತಿ

ಜ್ಞಾನವಾದುದೇ ನಿಯಮವಾಗಿ ಭಾವಪೂರ್ಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವಾಗ ಮಾನವನು ತನ್ನಲ್ಲಿನವಾಗಿರಬೇಕು. ಅವನು ದ್ವೇಷ ಅಥವಾ ಉದಾಸೀನಭಾವದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವವನ ಭಾವ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನ ದ್ವೇಷ ಅಥವಾ ಉದಾಸೀನಭಾವದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದಾದರೆ ಅಂಕಿತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವವನಿಗೆ ದ್ವೇಷ ಅಥವಾ ಉದಾಸೀನಭಾವದ ಪಕ್ಕಕ್ಕೆಯೇ ಫಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವಾಗ ದ್ವೇಷ ಅಥವಾ ಉದಾಸೀನಭಾವವುಂಟಾಗುವುದು ಪುರುಷನು ಜಿಜ್ಞಾಸಾರಹಿತನಾದ ಪ್ರಯತ್ನ, ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿನ ದುರಾಗ್ರಹವೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾರಾಹಿತಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆಗ್ರಹರಹಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಿ ಆದರಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ವಾರ್ಷ್ವ ಉಂಟಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ದ್ವೇಷೋದಾಸೀನಭಾವಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಒಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಅನುರಕ್ತನಾಗುವುದು. ಈ ಅನುರಕ್ತಿ ದ್ವೇಷವಾದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಅವನು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಲೀನನಾಗುವನು. ಆಗ ಅವನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ದತ್ತನಾಗುವನು, ಜ್ಞಾನಾತೀತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವ ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಆಲ್ಲ. ಅದೇ ಅವನ ಆನಂದಸ್ಥಾನ. ಈ ಭಾವಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ವೇದೇಶ್ವ. ಅದೇ ನಿರ್ವಾಣಾಭಿಮತ. ಹೀಗೆ ಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನದ ಪಂಪಕ್ತಿಸ್ಥಿತಿ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾಪಕ್ಕತೆಯೇ ಜ್ಞಾನಪಕ್ಕತೆ; ಅದೇ ಭಕ್ತಿ. ಭಕ್ತಿಪಕ್ಕತೆಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಉಚ್ಚಾವಸ್ಥೆ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾವದಿಂದ ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಕ್ತಿಯು ಮೊದಲು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ಅದರ. ನಿರೂಪಿತವಾದಾಗ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಪಂಪಕ್ತಿಸ್ಥಿತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನನಿರೂಪಣೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಿವಿಶೇಷದಿಂದ ಭಕ್ತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಭಿನ್ನ ಶಬ್ದಗಳು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೆಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವೇ ತಾನಾಗುವುದು.

(xiii) ಲೋಕಸಿದ್ಧ ಭಕ್ತಿಜೀವನವೇ ಬೇರೆ : ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಭಕ್ತಿಜೀವನವೇ ಬೇರೆ

ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭಕ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಭಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ. ಅದು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿ. ಅದರ ಹುಟ್ಟು ಜ್ಞಾನ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವ. ಮನುಷ್ಯನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇತರರನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿ ಭಕ್ತನಾಗುವನು. ಭಕ್ತರ ಕಥೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ ಅವರಂತೆ ತಾನಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವನು. ತಾನು ಭಕ್ತನೆಂದು ಭಾವಿತನಾದಾಗ 'ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ ಕಷ್ಟ; ಅದು ತಿಳಿದ ಸಂಧಿಕರಿಗೆ ಮಾತ್ರ; ಜ್ಞಾನ ಬಂದರೂ ತ್ರೀಯಸ್ವಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ; ದೇವರು ಭಕ್ತಿಗೆ ಮೆಚ್ಚುವನು; ಅವನು ಭಕ್ತರಿಗೆ ಸುಲಭ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಕನಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವನು. ಜ್ಞಾನವು ತ್ರೀಯಸ್ವಾಧೀನ ಎಂಬ ಪರಮಪೂಜ್ಯವಾದ ಮಾತಾಗಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದನೆಂಬ ಸಮಾಧಾನಕ್ಕಾಗಿ ತಾನು ಏನನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವನೋ ಅದೇ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ವಾದಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಅವನು ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಭಾವ ಜ್ಞಾನನಾಶಕವಾದುವು. ದೇವರನ್ನು ನಂಬಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ತ್ರೀಯಸ್ವಾಧೀನವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವುದು ದೇವರನ್ನೇ ನಂಬದೆ ತ್ರೀಯಸ್ವಾಯಿತು ಎಂದೇ ನಂಬಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಮಾತಿನ ದೇವರನ್ನು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಇತರ ನಂಬಿಕೆಗಿಂತ ದೇವರನ್ನು ನಂಬಿ ದ್ದೇನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಈ ಜೊತಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇಯಾದರೂ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮನೋಹರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರ ಮಹಿಮೆ ಸುಳ್ಳು? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಯಾವುದೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಲ್ಪನಾಮಯವಾಗಲೂಬಹುದು ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅಪ್ಪದವಿರುವುದು. ಒಂದುವೇಳೆ ಅವಸ್ಥಾ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರು ಎಲ್ಲ ಮತಗಳ ಮಹಾತ್ಮರನ್ನೂ ಪೂಜಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಎಲ್ಲ ಮತವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವವರು ಕೆಂಪುಬಂದಿರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ನವನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಒಳಗಾಗಿ ಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವವರು ಅಥವಾ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ದೊಡ್ಡದು, ಇದು ಸತ್ಯದು ಎಂಬ

ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ಮತಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮತವನ್ನು ಸೇರಿಸುವರು. ಹೀಗೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ ಆವಾತರಮಣೀಯ ಮತ್ತು ಪರಮವಾದ ಫಲವುಳ್ಳದು. ಅಧಿಕಾರಿಯು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಪಾಸ್ಕಾರ್ಯವು ನಿರ್ದೋಷವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಲೋಕರಕ್ಷಕ, ದೇವರೇ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಮಾಗಿ ಎದುರಿಗೆ ಬಂದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಗಮನಕೊಡದೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ದೇವತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಬಯಕೆ ಜ್ಞಾನಿಯ ಸ್ವಭಾವ. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಸತ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವು ದೇವರೇ ಎದುರಿಗೆ ಬಂದು ತತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದರೂ ಗೌತಮರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಭಕ್ತಿ ಮಾಡಿದನು. ಅಧ್ಯಯನಶೀಲನಿಗೆ ಜ್ಞಾನ. ಉಪದೇಶದಿಂದ ಜ್ಞಾನಲಾಭವಿಲ್ಲ.

ಪಾಸ್ಕಾರ್ಯ ಭಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನವೇ ಆಯಿತು; ಯಾವಾಗಲೂ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕುಳಿತರೆ ಕರ್ಮಮಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯಾಪಾರವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು; ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕರ್ಮದಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಚೇತನಕರ್ಮವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಆಗಿರುವುದು. ಜ್ಞಾನ ರಹಿತ ಕರ್ಮವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕರ್ಮಮಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಕಡಮೆ ಇಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನಮಯ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿರುವ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳುವುದೇ ಸೂಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಕರ್ಮದ ಸಾಧುವ್ಯಾಸಾಧುವ್ಯಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಮಕವಾಗಿ ಅದರ ಪೂರ್ವೋದಗದ್ದೆಯವ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಪುಣ್ಯ, ಪಾಪ ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡುವುದು ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕ. ಅದು ಅತಿ ಸ್ಥೂಲವಾದ ನಿರ್ವಚನ. ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಕರ್ಮ. ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕರ್ಮ ಸಾಧು. ಜ್ಞಾನ ಅಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ ಕರ್ಮ ಅಸಾಧು, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರೋಪಕಾರವೇ ಮಾಡಲಿ. ಅದರಿಂದ ಪರರಿಗೆ ಉಪಕಾರವಾಗಬಹುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವಿದ್ದು ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಲ್ಲ. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ಯಾವ ಕರ್ಮ ಆಚರತವಾದರೂ ಅದರಿಂದ ಕರ್ಮ ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಅದರಿಂದ ಅಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇತರರಿಗೆ ತ್ರೇಯಸ್ಸಾಗುವುದು. ಮನನದಿಂದ ಈ ವಿಷಯ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಾಧುಕರ್ಮ; ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಲೋಕರಕ್ಷಣ.

(xiv) ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಯಥಾರ್ಥ

ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ. ಇತರ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು

ವಿಚಾರಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಾದ್ದರಿಂದ ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗುವುದು. ಪ್ರತಿವಸ್ತುವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ವಾತ್ಮದವಾಗಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋಚಿಯೆಂಬ ಒಂದು ಏಕೈಕವ್ಯಯಾಮಕವಾದ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸಹಿತವಾದುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆ ಈಶ್ವರವನ್ನು ಉಳ್ಳದು. ಈಶ್ವರಸಹಿತವಾಗಿ ವಸ್ತು ಎದುರಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದುವರೆಗೆ ಆ ವಸ್ತು ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬುದು ಅಜ್ಞಾನವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದು ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗುವುದು. ಪ್ರತಿವಸ್ತುವೂ ಈಶ್ವರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿತವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಯಥಾರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯಾಪಾರ ಉಂಟಾಗುವುದೋ ಅದು ಕರ್ಮ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದುದೇ ಈ ರೂಪವಾದ ಕರ್ಮ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಕರ್ಮವಲ್ಲ. ಶ್ರುತೃತ್ವ ಕರ್ಮ ದೋಷವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಉಕ್ತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಅರ್ಥವಾದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಜ್ಞಾನನಿವರಣೆ ಆಗುವವು.

(xv) ಸರ್ವವೇದವೂ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ

ಹೀಗೆ ಸರ್ವವೇದವೂ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಎಂಬುದು ಲೌಕಿಕ ವೈದಿಕ ದ್ವೈತವರ್ಣ ರೂಪವಾದ ಸರ್ವಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥ ಎಂಬುದರ ಅನುವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಈ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಸರ್ವಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮದರ್ಶನವುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವವೂ ಅದರದರ ಸತ್ವಾನಿಯಾಮಕವಾದ ಮತ್ತು ಅದರದರ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ವಾಚ್ಯವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನಿಯ ಇಡೀ ಜೀವನವೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಮತ್ತು ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಮಯ, ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧು ಅಥವಾ ಅಸಾಧುವಾದ ಶಬ್ದವು ಸಾಧುತ್ವ ಅಥವಾ ಅಸಾಧುತ್ವನಿಯಾಮಕವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೆ. ಅಸಾಧುವಾದುದಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದರೆ ಅವನು ನಿರ್ದೋಷನಾಗುವುದು ಹೀಗೆ ಎಂಬ ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದೇ ಎಂದರೆ ಅವನ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ರೀತಿಯ ಭಂಗಿಬರುವುದು, ಅವನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಸಾಧುವಾದುದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಲ್ಲದವೇ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕವಲ್ಲ. ಆಗ ಅವನು ನಿರ್ದೋಷವಲ್ಲ. ಅಸಾಧುವಾದುದಕ್ಕೂ ಅವನು ನಿಯಾಮಕನಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವನು ನಿರ್ದೋಷನಾಗುವನು. ಅಲ್ಲದೆ ಅವನು ಅಸಾಧುವಾದುದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಲ್ಲದವೇ ಆಗಿ ಅಸಾಧುವಾದುದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವನನ್ನು ಚಿತ್ತಾನ್ವಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಅಸಾಧುವನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಪಡಿಸಲು ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದವೇ ಅವನು ಸಾಧುವಾದುದನ್ನು ಕೊಡಲೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅವನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಅದರಿಂದ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ಅಸಾಧು

ವಾದುದರ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಅಸಾಧುವಾದುದರ ನಿಯಮಗಳನ್ನೇ ಶಕ್ತ. ಆದರೆ ಅವನು ಸಾಧುವಾದುದರ ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಣಾಮವಾದುದನ್ನು ಪರಿಣಾಮವಾದುದನ್ನು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಸಾಧು ಮತ್ತು ಅಸಾಧು ಎರಡಕ್ಕೂ ನಿಯಮಗಳನ್ನಾದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವನು. ಇದೇ ಪೂರ್ಣ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವ. ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು 'ಸಾಧು, ಅಸಾಧು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಧೀನವಾದುದನ್ನು ಸರ್ವನಿಯಮಗಳ ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಬಾಧಿತ.

ಈ ಸರ್ವನಿಯಮಗಳ ತತ್ತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವಿಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಅಸಾಧು' ಎಂಬ ಭಾವ 'ದಿ ಪ್ರಾಬ್ಲಂ ಆಫ್ ಈವಿಲ್' (The Problem of Evil) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾದ ವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕರಾದವರು ಮೊದಲೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಜಗನ್ನಿಯಮಗಳಾದ ದೇವರು ನಾವು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವನು, ನಾವು ಕೆಟ್ಟದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಗುಣವುಳ್ಳವನಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವರು. ಇಂತಹ ವಾದದ ಫಲವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟದೇ ಇಲ್ಲ. ೧ ಒಳ್ಳೆಯವನಾದ ದೇವರ . ಎದುರಿಸಿ ಕೆಟ್ಟದಿರಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದವನು ಒಬ್ಬನಿರಬೇಕು; ಅವನು ದೇವರಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಬೇಕು; ಅವನನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ದೇವರ ಮುಖ್ಯವ್ಯಾಪಾರ ಎಂದು. ಸರ್ವನಿಯಮಗಳ ತತ್ತ್ವದ ಕಡೆ ಗಮನವಿದ್ದರೆ ಈ ವಾದದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಸರ್ವನಿಯಮಗಳ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ. ವೇದವಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಈ ತತ್ತ್ವ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತಿತ್ತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ಣವನ್ನು ಪರಿಣಾಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಸಾ ಹೊರತು ಇತರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸುವ ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ಈ ಪೂರ್ಣವನ್ನು ಪರಿಣಾಮದ ವೇದದ ವಾಖ್ಯಾನವು ಪುರುಷನಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಅದು ವೇದದ ನೇರವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಎನಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಅರ್ಥ ಖಚಿತವಾಗಿ ವೇದಾರ್ಥವಾಗುವುದಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ. ಎಂದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಸ್ಮೃತಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೂ ಬಾದರಾಯಣರಿಂದ ರಚಿತವಾದುದು. ಇದು ಇತಿಹಾಸ ಪೂರಾಣ

ಮುಂತಾದುದು. ಇವಕ್ಕೆ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವ ಇತರ ಪುರುಷರ ವಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಅಬಾಧಿತವಾದ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ.

ಸಾತ್ಯ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಲೌಕಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ವೇದಾನ್ವಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯದೇಕಾದರೆ ವೇದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥ ತೋರುವ ಪ್ರಸಂಗವಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ವೇದದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ವ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತಿ. ಇದು ನಿಯಮವಾಗಿ ವೇದಪದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಯುಕ್ತಿ. ಇದಲ್ಲದಾದ ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿ, ಅದು ಕಾಮಚಾರಿ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಯ ಭಾಷೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ. ಇದೂ ಬಾದರಾಯಣರಿಂದಲೇ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ರಚಿತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಪರವಿದ್ಯಾ, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾ, ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು.

ಸರ್ವಕರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ನ್ಯಾಯಾರ್ಥವು ಒಂದೇ ಸರ್ವನಿಯಮಗಳ ಸ್ವತಂತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದವು. ಎಲ್ಲ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ಇದೊಂದೇ ಜ್ಞಾನ. ಇದನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು. ಜಗತ್ತು ಸರ್ವಥಾ ಬ್ರಹ್ಮತಂತ್ರ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾನಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅದು ಲಯಹೊಂದುವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವನು, ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತಾನು ಲಯಹೊಂದುವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಸರ್ವವಿಧ ಪಾರಂತ್ರ್ಯರಹಿತ, ನಿರೋಷ, ಹೀಗೆ ನಿರೋಷ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಅರ್ಥವಿರುವುದು. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದುದು.

viii ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಸಾಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಒಂದೇ

ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಸಾ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಒಂದು ತತ್ತ್ವ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ. ಬ್ರಹ್ಮ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ತ್ವ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಸ್ತು ಪರಿಣಾಮದ ವಿಚಾರವು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಣಯದ ಅಂಗವಾಗಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಪಾರಂತ್ರ್ಯವು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅವನ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವರೂಪವಾದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಭಾಗಗಳೂ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ನಿಯಮವಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಬ್ರಹ್ಮ.

ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪನಾದಿಸಬಹುದು, ಈ ತತ್ತ್ವದ ನಿರ್ವಚನ ಒಂದೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದೇ ದೈರ್ಯ.

(i) ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನು ಏಕ *

ಮೊದಲಾಗಿ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನು ಏಕ. ಬ್ರಹ್ಮವರವಾದ ಏಕಶಬ್ದವು ಅನೇಕಾರ್ಥ ಉಳ್ಳದು. ಏಕ ಎಂದರೆ ಒಂದು. ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಭಾ ಒಂದು. ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತ ಭೇದವಿಲ್ಲ, ಆಯವಾವಯವಿಭೇದವಿಲ್ಲ, ಗುಣ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅವನನ್ನು ಉಮ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ, ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಿಲ್ಲ. ಏಕ ಎಂದರೆ ಪ್ರಧಾನ. ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಪ್ರಧಾನ. ಅವನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಸರ್ವವೂ ತಿಳಿದಂತೆಗೆ ವಿಷಯ ವಾಗುವುದು. ಎಂದರೆ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವಗ್ರಹಣವೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ. ಏಕ ಎಂದರೆ ಶುಭ. ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಶುಭ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಉಮ ಮತ್ತೊಂದರ ಧಾನ್ಯನೆಯೇ ಅಶುಭ. ಆ ಧಾನ್ಯನೇ ಬರುವುದು ಅಜ್ಞಾನ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ. ಅವಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಶುಭ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂದೆ. ಏಕ ಎಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವೋತ್ತಮ. ಸರ್ವವಿಧ ಉತ್ತಮಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಬ್ಬನಿಗೆ. ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಉತ್ತಮತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅನಾತ್ಮತೆ ಉತ್ತಮ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಒಂದು ಜಗದ್ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ತಮತ್ವಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕಾರಣ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಕಾರಣ. ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಬ್ಬನೇ ಕರ್ತೃ; ಮತ್ತೊಂದು ಕರ್ತೃವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ವಿನಿ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಕಾರ್ಯಮಾಡುವಂತೆ ಕೆಲವು ಬಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಾಪ್ಪನಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮನೇ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕರ್ತಾ ಮತ್ತು ಕಾರಯತಾ. ಏಕ ಎಂದರೆ ಅಸಹಾಯಕತಾ ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕಾರಯತಾ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಕರ್ತೃವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಬೇಕು. ಈ ಸಹಾಯವೇ ಉಪಕರಣ ಎಂಬುದು. ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೂ ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕ; ಆದುದರಿಂದ ಅಸಹಾಯ. ಅವನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಮಾಡಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸರ್ವಭಾ ಸ್ವತಂತ್ರ, ಏಕ ಎಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ.

(ii) ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನು ಏಕನಾದವೆಂದೆಂದೆ ದೇವ

ಏಕಶಬ್ದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿ ದೇವ. ದೇವ ಎಂದರೆ ಧಾಸಮಾನವಾದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಆ ಧಾಸಮಾನತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವನು. ಅವನು ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶ. ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ನಕ್ಷತ್ರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರಕಾಶ ಅವನಿಂದ. ಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ

* ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಸರ್ವಸಂಕರದಲ್ಲಿರುವುದು. ಅದರೂ ಕಷ್ಟದ ಭಾಷೆಯ ವಾಕ್ಯಸಾರ್ಯತೋಷ್ಯದ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಪುಣ್ಯಗತವಾಗಿರುವುದು.

ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ದೇವಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ದೇವನು, ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವವನು. ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನವಾದುದು ಅವನಿಂದ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವನು ವಿಷಯಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶಕವಲ್ಲ; ಅವನೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶಕ. ಜ್ಞಾನವು ಅವನನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುವುದೂ ಅವನ ಮಹಿಮೆ. ದೇವ ಎಂದರೆ ಕ್ರೀಡಾಮಯ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವೇ ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕ. ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಸರ್ವವಿಧ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡೋಣ ಮತ್ತು ಸರ್ವವನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸೋಣ ಇವು ಅವನ ಸ್ವಭಾವ. ಅವನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಅನಂದಸ್ವರೂಪ. ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಭಾವಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಲಕ್ಷಣ. ಇಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳವರಾದ ತಂತ್ರ, ಪರತಂತ್ರ ಮತ್ತು ವಿನಶ್ಚಿ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪರತಂತ್ರ. ಅದೊಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬಂದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ನಿರಯಾನುಕ. ವಸ್ತುವಿನ ಅನಾದಿಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರವರ್ತಕ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅವನು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರವರ್ತಕ ಎನ್ನುವ ಧಾನ್ಯ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ; ಅವನು ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ಸರ್ವಾವಸ್ಥೆಗೂ ಪ್ರವರ್ತಕ ಎನ್ನುವ ಧಾನ್ಯ ಅಡಗಿರುವುದು. ಸ್ವಸ್ಥಿಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಂಟು — ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರ, ನಿಯಮಿತ, ಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಬಂಧ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೇ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿಯಮನಮಾಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವ, ಕರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕಾರ ಮುಂತಾದುವು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುವುದು. ಆದರೆ ಸರ್ವಸಮಾನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಈ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವ ಧಾನ್ಯ ವ್ಯಾಪಕವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಭಾವ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೂ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಅವನು ವಿಷಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸ್ವಸ್ಥಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನೇ, ಅವನೊಬ್ಬನೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ವೈಷಮ್ಯ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ಬರುವುವು; ಆದುದರಿಂದ ಅವನೇ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಎಂಬ ವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಈ ವಾದ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿದ್ಧಿ ಮುಖ್ಯ; ಲೋಕಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಬಲ ಕೊಡುವುದಲ್ಲ. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿದ್ಧಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಗದ್ನಿಯಾಮಕ ತತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ; ಸಾಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಯತ್ನ ವಿರಾಮ ಹೊಂದುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ

ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು 'ಇತ್ಯಾದಿಮಾತ್ರಂ ಪ್ರಭೋಃ ಸ್ವಸ್ತಿ' (ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಸ್ತಿಗೆ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯೇ ನಿಯಾಮಕ) ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಇದರ ಅರಿವೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಜ್ಞಾನ.

ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಸರ್ವಸ್ವಸ್ತಿ ಎಂಬುದು ಬಹು ಗಣನಾರ್ಥವುಳ್ಳದು. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದುಃಖವೇ ಒಂದೆಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾರ್ಯಮಾಡಲು ನಿಮಿತ್ತ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಸ್ತಿ ಇದರಂತಲ್ಲ. ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕವಾದುದರಿಂದ ಅವನ ಅನಂದಸ್ವರೂಪದ ಭಾಸೆಯೇ ಆ ಇಚ್ಛೆ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಅಂತರೇ ಇಡೀ ಸ್ವಸ್ತಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನಂದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಅವನದ. ಅನಂದವೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸ್ವತಂತ್ರೇಚ್ಛೆಯೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇವೆಲ್ಲವೂ ದೇವ ಎಂಬ ಪದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವ.

(iii) ಏಕ ಮತ್ತು ದೇವನಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೊಢ

ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನು ಏಕ ಮತ್ತು ದೇವನಾದರೂ ಲೋಕಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟು ಪರಿಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಪ್ರತಿ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅದರ ಪ್ರತಿ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣುವವೇ ಹೊರತು ಸರ್ವನಿಯಾಮಕವನ್ನು ವಿನ ಅರಿವೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಜಗತ್ಪ್ರತಿಕ್ಷಿತಿಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ದೇವ ವಸ್ತುವಿನ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಲಾಂಕಿಕಪ್ರಜ್ಞೆ ಹೆಚ್ಚಿದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಜಗತ್ತು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕವಾಗಿ ಕಾಣುವುದೇ ಹೊರತು ಪರನಿರ್ವಾಹಕತ್ವವನ್ನು ಸಹಿಸುವ ಚಿತ್ತಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಃ ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾನಾವಿಧ ವಿಜ್ಞಾನ (Science) ಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿರುವುವು. ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇರುವವರಿಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೇರದೆ, ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಈ ವಿಚಾರವೇ ಇಷ್ಟದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳೂ ಅವುಗಳ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳೂ ರೂಪಿತವಾಗಿ ತಿರುರುವುವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿಯೂ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಿರುವುದು.

ಅದರೂ ಕಾಂತಚಿತ್ತರಿಗೆ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಎಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನಸಾಪ್ತಗಳಿಗೂ, ಅವುಗಳ ತತ್ವಗಳಿಗೂ, ಅವಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ, ಅವುಗಳ ಆಧ್ಯಯನದಿಂದ ಅಗುವ ಭಾವವಿಚಾರಗಳಿಗೂ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಭಾವನೆಗಳಿಗೂ, ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳಿಗೂ, ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದುದು ಯಾವುದು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಇವಾವುವು ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ವಿಚಾರವೇ ದೇವ ಎವೈಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರಣಚಿಂತೆಯೇ ವಿಜ್ಞಾನಸಾಪ್ತಪ್ರವರ್ತಕ. ಆ ಮನೋ

ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ತತ್ತ್ವಪರವಾದ ವಿಚಾರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದರ ಹೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಚಿಂತೆಯಿಂದಾಗದೆ ಶ್ರುತಿಯ ಮತ್ತು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಕೃತತ್ವವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಚಾರವು ಬಹು ಗಣನ. ಸ್ವಾರ್ಥ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಲೋಕಸ್ಥಿತಿಯೂ ಈ ಗಣನೆಯನ್ನು ಬೆಕ್ಕುಮಾಡುವುದು. ದೈವಾತ್ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದು ಸುಲಭವಾದ್ದವಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನ್ವಾರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಬೆಕ್ಕು. ಈ ಗಣನೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಗೊಢತೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವತ್ರ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕನಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನ ನಿಯಾಮಕತ್ವವು ಗೊಢ. ವಿದ್ಯೆ ಒಂದೇ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧನ.

(iv) ಏಕ, ದೇವ ಮತ್ತು ಗೊಢನಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಶ್ರುತಿಷ್ಠಾ ಮತ್ತು ಅವನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ. ಅವನಿಗೆ ಅವನೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ ಎಂಬುದು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕ. ಮತ್ತೊಂದು ಅವನಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ ಅದರಿಂದ ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ ಎಂಬುದು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಅವನು ತನಗೆ ತಾನೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ. ಅವನ ತಂತ್ರವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಅವನೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ. ಅನ್ಯತಂತ್ರವಾದುದು ತನಗೆ ತಾನೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ ಆಗಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕನಾದ ಅವನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ಅವನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ವ್ಯಾಪ್ತ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತ. ಅವನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ಅವನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ವ್ಯಾಪ್ತ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತ.

(v) ಏಕ, ದೇವ, ಗೊಢ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು

ಸರ್ವಾಸ್ತ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತರಾತ್ಮಾ

ಭೂತ ಎಂದರೆ ಇರುವಿಕೆಯುಳ್ಳುದು. ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಲೋಕನಾಶೀತಘಾತಕವಾದ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಃ ಎಂದರೆ ಒಳಗಿದ್ದು ನಿಯಮನಮಾಡುವವನು. ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಯಮನಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಅದನ್ನೂ ಅದರ ಸಾಕ್ಷೀಜ್ಞಾನವೇ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಆ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿನಿಂದಲಾದ ಸರ್ವವಸ್ತು ಮಾಡುವುದು. ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾತಿ ಮತ್ತು ಸಂಚಾರ ಇವು ಈ ನಿಯಮನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುವು. ಅಂತರ ಎಂಬಲ್ಲಿ ರೇಖಾವು ರಮಿಸುವುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಸಸರಿಕರವಾದ ನಿಯಮನವು ಅನಂದೋದ್ದೇಶದಿಂದ ಬರುವುದು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿಯಮನವು ವಿಷಯವಾದ ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಜ್ಞಾನಿಯ ಸುಖವು ಸಾಧನ. ಇದು ಅನಂದರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ. ಆ ವಸ್ತುಗಳು ಲಾಂಕಿಕಮುಸಾಧನವಾಗುವುದೂ ಅದೇ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ. ಸರ್ವಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ಮಾಕ ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಭಾವ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ

ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳ ಅತ್ಯಾ ಅತ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಸ್ವಾಮ್ಯ, ಸರ್ವಭೋಗವೂ ಅವನಿಗೋಸ್ಕರ. ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಭೋಗವುಳ್ಳದ್ದೇನು ಎಂದು ಅತ್ಯಾ ಎಂಬುದರ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಅರ್ಥ. ಪರಮಾತ್ಮನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಂತಲ್ಲ. ಅವನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾ ಪ್ರದತ್ತರೂಪವಾದ ಮಹಿಮೆ.

(vi) ಏಕ, ದೇವ, ಗೊಡ್ಡ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅತ್ಯನಾದ
ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮವು ಕರ್ಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ

ಚೇತನಾಚೇತನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಾರವೂ ಎಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದು. ಸರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ತೃತ್ವಕಾರಯುಕ್ತತ್ವ ಅವನದು. ಅವನು ಸರ್ವ ಕರ್ತೃ. ಜಡವಸ್ತು ಸ್ವಯಂ ನಿರ್ವ್ಯಾಪಾರ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅದು ಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಆದರೆ ವ್ಯಾಪಾರವು ಚೇತನಮೂಲಕವಾದುದು. ಅದು ಚೇತನಾಧಿಷ್ಠಿತವಾದರೇ ವ್ಯಾಪಾರವು ದಾಗುವುದು. ನಾವು ನೋಡುವ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಆ ಚೇತನನೇ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನು ಪರಮಚೇತನ. ಇತರ ಚೇತನರೂ ಸ್ವಯಂ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥರಲ್ಲ. ಅವರು ಈ ಅಂತದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪ ಮುಂತಾದುವುಗಳಂತೆ. ಚೇತನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಯಾವ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೂ ಚೇತನ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವನಿಂದ ನಡೆಯುವ ಯಾವ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೂ ಅವನು ಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಅವನು ಮಾಡುವ ಯಾವ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಅದು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಅವನಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು. ಅವನಿಗಾಗಿ ಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಅವನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಅವನದೊಂದು ಅವನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂಬುದರ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. ತಾನೇ ಅವನು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದುದು ವಾಸ್ತವವೋ ಎನ್ನುವಂತಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವನು. ಇದೇ ಪ್ರಪಂಚಸಾಮಾನ್ಯದ ರೀತಿ. ಚೇತನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾವು ಪರಕಂತ್ಯರು ಎಂದು ತಿಳಿದವರು ಮತ್ತು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿದವರು ತಾವು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಪರಮಾತ್ಮನು ಮಾಡಿದನೆಂದು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರಯುಕ್ತತ್ವವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಧಾವಿಸುವರು. ಇದು ಸಂಯಾದ ಅಧ್ಯಯನವಿಲ್ಲದೆ ತತ್ತ್ವವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಾಣ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬಂದ ಭಾವ. ವಸ್ತುವಿಗಿಂತಲೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಸಹಾಯಕರ್ತೃ. ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಿಸಲು ಅವನು ಜೀವನನ್ನು ಆಸೆಗೊಂಡು ಅವನ ಮೂಲಕ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಇತರ ಸರ್ವವೂ ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರ. ಅವನ ಈ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನು ಗಳಿಸುವುದು ಅವನ ಈಶ್ವರಧಾವನನ್ನು ಅಧಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವ್ಯಾಪಾರ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನದೇ ಪರಮಾತ್ಮನದೇ ಎಂದು ಶ್ರುತಿ. ಪರಮಾತ್ಮನದು ಎಂದು ಉಕ್ತರ. ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯು ಕಾಣುವುದೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಪರಿಣಿತರೇ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕ ಎಂಬುದು ಅಭಿಮಾನ ಮಾತ್ರ. ಕ್ರಿಯೆಯು ಅವಶ್ಯ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಡೀ ಯಂತ್ರ ಕಾರ್ಯಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಚೇತನ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಪರಕಂತ್ಯ. ಯಾವನೋ ಇಡೀ ಯಂತ್ರ ಕಾರ್ಯಮಾಡುವುದು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದೆಲ್ಲ. 'ಇಡೀ ಯಂತ್ರ ಕಾರ್ಯಮಾಡಿದೆ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳೆಲ್ಲ ಭ್ರಾಂತಿ. ಅದು ಅತಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಭಾವ. ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತು ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲೂ ತನ್ನಂತೆ ಪರಕಂತ್ಯವಾದ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನು ಆಸೆಗೊಳ್ಳುವುದೂ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ. ಕಾರ್ಯದಂತೆ ಫಲವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಒಂದಿದೆ ಎಂದು ಜ್ಞಾನಿತವಾಗುವುದು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇ ಇದು. ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದುದೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದು ಭಾವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿರಾಕರಣ. ಕರ್ತೃತ್ವ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣ; ಅದರ ಅಭಾವ ಜಗದ್ಬ್ರಹ್ಮಣ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಕರ್ಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಎಂಬ ಭಾವ ಅನಂತಾರ್ಥವುಳ್ಳದು.

(vii) ಏಕ, ದೇವ, ಗೊಡ್ಡ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಅತ್ಯಾ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ನಾದ
ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಭೂತಾಧಿವಾಸ

ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳನ್ನೂ ಅಧಿಕರಿಸಿ ವಾಸಿಸುವನು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅವನು ವಾಸಮಾಡಿದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಯಾವ ವಸ್ತು ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದ ವೇದ್ಯವೋ, ಅದು ಹೇಗಿರುವುದೋ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದವನು ಅವನು. ಅದು ಯಾವ ಅವಶ್ಯಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದೋ, ಯಾವ ಕಾಲದೇನಿಗಲ್ಲಿರುವುದೋ, ಅದರಿಂದ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ವಿಚಾರವಾಗುವುದೋ, ಅದರಿಂದ ಉಪಕಾರವೋ ಅಪಕಾರವೋ, ಅದು ಸಾಧುವೋ ಅಸಾಧುವೋ, ಅದು ಯುಕ್ತವೋ ಅಯುಕ್ತವೋ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡಿದ ಪರಮಾತ್ಮನ ವ್ಯಾಪಾರ. ಲಾಕಿಕವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದರೆ ಅದು ಅದರ ಪಾರಕಂತ್ಯದ ಗುರುತು. ಪರಮಾತ್ಮನು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವನೆಂದರೆ ಅದು ಅವನ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದತ್ವರೂಪವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಗುರುತು.

(viii) ಏಕ, ದೇವ, ಗೊಡ್ಡ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಅತ್ಯಾ, ಕರ್ಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಮತ್ತು
ಸರ್ವಭೂತಾಧಿವಾಸನಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮವು ಸಾಕ್ಷಿ

ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವಭೂತಾಧಿವಾಸ. ಅದರಿಂದ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣದೋಷಗಳ

ಲೇಖನದ ರಹಿತ. ಅವನು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವಾದರೂ ಆ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾದ ಲೇಖನ ಅವನಿಲ್ಲ. ಅವನು ಒಂದು ಕಾರ್ಯಮಾಡಲು ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲ. ಅವನ ಸ್ವತಂತ್ರೀಯತೆಯೇ ಅವನ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕ. ಒಂದು ಕಾರ್ಯ ಸಫಲವಾಗುವುದು, ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವುದು, ಅಯ್ಯಾ, ಫಲಕ್ಕೆ ಅಯ್ಯಾ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಿಮಿತ್ತವಾಗುವುದು, ಅಯ್ಯಾ ಕಾರ್ಯವಾದದ ಲೋಕವು ಅಯ್ಯಾ ಫಲವಿಲ್ಲದಂತೆ ಕಾಣುವುದು ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಪಂಚವಸ್ತುಗಳ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕೋರನ, ಕೋರನುಮಾಡಿದ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ. ಅವನು ಕೆಲವರಿಗೆ ಸುಖ, ಕೆಲವರಿಗೆ ದುಃಖ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಕೊಡುವುದಾದರೆ ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತ ದೇವತೆ; ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ವೈಷಮ್ಯ ಮತ್ತು ವೈಭವವು ಬರುವುದು ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾದಗಳು ಸರ್ವೋಚ್ಚ ಪರಮಾತ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. 'ಹಾಗಾದರೆ ಹೀಗಾಗುವುದು' ಎಂಬ ನಿಯಮಕ್ಕಾದರೂ ಅವನೇ ಪ್ರಸರ್ತಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನಿಂದ ಬಂದ ನಿಯಮ ಅವನನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ನಿಯಮವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಇತರರು ಅದಕ್ಕೆ ಭಂಗವುಂಟುಮಾಡಿದರೆ ಅವರಿಗೆ ದೋಷ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ದೋಷ. ಅವನು ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಮಾತ್ರನಾಗಿ ಇರುವನು.

(ix) ಏಕೆ, ದೇವ, ಗೂಢ, ವ್ಯಾಪ್ತ, ಅತ್ಯಾ, ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷ, ಸರ್ವಭೂತಾಧಿಪಾತ, ಸತ್ಯ, ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಚೈತನ್ಯರೂಪ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದರೆ ತಾನು ನೋಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವವನು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ವಸ್ತುವನ್ನೂ, ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಾಪ್ತವನ್ನೂ ಮಾನವನು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಸಾಕ್ಷಿ. ಸರ್ವಜ್ಞನನ್ನು ಮಾನವ ಮನುಷ್ಯ ಅವನನ್ನು. ತ್ವೇಯವು ರೂಪಿತವಾದರೆ ಪ್ರಾಪ್ತವು ರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವನ್ನು ಮಾತೋಣ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ತ್ವೇಯವನ್ನು ಮಾತೋಣ ಎಂಬ ಭಾವ ಅಡಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞನ ಕರ್ತೃತ್ವ ಸರ್ವಜ್ಞನ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಆಗಿರುವುದು. ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಧೃಷ್ಣ. ಇದೇ ಅವನ ಚೈತನ್ಯರೂಪ. ಈ ರೂಪವು ವಿಚಾರಿಹೀನ ಮತ್ತು ಸರ್ವಪ್ರಕಾರಕವಾದ ಪ್ರಕಾಶರೂಪ.

(x) ಏಕೆ, ದೇವ, ಗೂಢ, ವ್ಯಾಪ್ತ, ಅತ್ಯಾ, ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷ, ಸರ್ವಭೂತಾಧಿಪಾತ, ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಕೇವಲ

ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಅವನನ್ನು ಕೇವಲವನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುವು. ಕೇವಲ ಎಂದರೆ ಅನ್ಯ. ಅವನಿಂದ ಅನ್ಯವಾದುದು ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ

ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಅವನು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದನೋಣಬ್ರಹ್ಮನಾದರೆ ಅವನಿಂದ ಅನ್ಯವಾದುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದ್ವಿತೀಯ. ಅವನಿಂದ ಅನ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು, ಪರೋಕ್ಷವಿದೆ, ಅವನೇ. ಅವನು ಏಕೆ. ಅವನು ಅನೇಕ. ಅವನೇ ಅವನನ್ನು ಅನೇಕ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಅವನ ಮೂಲರೂಪ ಏಕೆ; ಪ್ರಪಂಚ ರೂಪ ಅನೇಕ. ಪ್ರತಿವಸ್ತು ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಪ್ರತಿವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಆ ಮುದ್ರರೂಪ. ಅವನೇ ಆ ಮುದ್ರರೂಪ. ನಮ್ಮ ಮಿಗೆ ಅವನಿಂದ ಛಿನ್ನವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಅವನು. ಅವನಿಂದ ಛಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅನನ್ಯ. ಅವನ ಸರ್ವರೂಪವೂ ಅವನೇ.

ಅವನಲ್ಲದ ಪರಕಂತ್ರಪ್ರಪಂಚವು ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುವುದು. ಇದೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಪ್ರಪಂಚ. ಇದು ಭೇದ ಪ್ರಪಂಚ. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಛಿನ್ನ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಛಿನ್ನ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ವಿಭಿನ್ನ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದು. ಈ ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಛಿನ್ನ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದರಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ. ಸೃಷ್ಟಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಬಂದುದು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಇಯವಿಳಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತ. ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರಕೃತಿ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಭಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಕೆಲವು ಭಾಗ ಅವನಿಂದ ಬಂದುದು ಎಂದೂ ಅಥವಾ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೇ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದು ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಬಹುರೂಪನಾಗಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಬಹುರೂಪನಾದನು ಮತ್ತು ಆ ರೂಪದಂತೆ ಆಧಾತುನ ತಾಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಇದೇ ಅವನ ಮಹಿಮೆ. ಇದು ಜಗದ್ವಿಲಕ್ಷಣಮಹಿಮೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ ಕೋರಿದರೂ ಅದು ಪರಮಾತ್ಮನು ತಾನ್ನಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರ. ನಿರ್ಮಿತವಾದ ವಸ್ತುವಾದರೋ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ವಿಚಾರ. ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ ಮೂಲವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ಮಾಣಸಹಿತವಾದ ಸೃಷ್ಟಿ. ಇದು ಅನಾದಿ, ಅನಂತ ವ್ಯಾಪ್ತ ಅಥವಾ ಅವ್ಯಾಪ್ತ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸೃಷ್ಟಿ; ಕಾಲ ದೇಶಗಳನ್ನು ಅಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನನ್ಯಭಾವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು.

ಪರಕಂತ್ರಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಸ್ತು ಪರಮಾತ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಧ್ವಾಂಸ ಮಾತ್ರ. ಆ ಧ್ವಾಂಸಿಯೂ ಪರಕಂತ್ರ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ತನ್ನ ನಿಯಾಮಕನನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ

[illegible]

ಹೀಗೆ ನಾವು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಗುಣ ಪ್ರತಿಭಾವಾಗುವುದು, ಗುಣಕ್ಕೆ ೩ ಅವಸ್ಥೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ರೂಪ ಮತ್ತು ೩ ಆ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಿ ಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿದ ಮತ್ತು. ನಿರ್ದಲ ಎನ್ನುವ ಅತ್ಯಂತ ಅಭಿನ್ನ ಮೂಲದಿಂದ ಮತ್ತು ರೂಪದ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಮತ್ತು. ಒಂದು ಒಂದು ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ; ಬುಧನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ದೊರೆತದ್ದುಬಾಗಿ ಒಂದೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಲ್ಪ. ಒಂದು ಎರಡನೆಯ ದೃಶ್ಯದ ರೂಪ ಪರಂತೆಗೆ ವಾಗ್ಯು ಕಾರಣವು; ಮತ್ತು ಆ ಕಲ್ಪದೃಶ್ಯ ಬುದ್ಧ ಪ್ರಸಂಗಿ ಆವಕಾಶವು. ಅದ್ವಿ

ನಂದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ, ಅರಿವುವು ಇರುವ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸದ ನಿಮಿತ್ತ
 ಇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯ, ಮೂಲವಸ್ತುವನ್ನು ಎಂಬ ಸತ್ಯ ಹುಟ್ಟು ಶ್ರುತಿವಾದದ
 ದಂಡಕ್ಕೆ ಉಳಿದು, ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿಜವೆ ಲುಳಿದು, 'ಅತ್ಯು
 ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತವೆನಿಸಿ, ಪುನಃ ಸತ್ಯ ಲುಳಿದು ಎಂಬವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ
 ಶ್ರುತವೆನಿಸಿ, ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಜೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಗೆ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಜೆ ಅಂದರೆ
 ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಧಿಪತ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪರ್ಯಾಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೆ
 'ಕೇವಲ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವ, ಶ್ರುತವೆನಿಸಿ ವಾದವೆನಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮನ
 ಪರ್ಯಾಯವು ಮತ್ತೆ ಶ್ರುತವೆನಿಸಿದುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವು 'ಕೇವಲ' ಎಂಬ
 ಭಾವದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು.

[illegible]

ತಿಳಿಯುವುದು ಹುಟ್ಟುಗುಣ; ಅದ್ಭುತವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯ. ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ತಾನು ಅವರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವವನು ಮುಖಭಾವವುಳ್ಳವನು. ಅವನೇ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾದಿರಲಾರ. 'ಅವರ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪಾರಶಕ್ತೃಭಾವವಿರುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅರ್ಥಗಳ ಪರ್ಯಾಯೋಚನೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಶ್ವರೂಪ ಎಂದು ಹೃದಿಸುವುದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು ಕೇವಲ, ಪ್ರಧಾನ, ಮುಖ್ಯ ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವನು.

(xi) ಏಕ, ದೇವ, ಗೂಢ, ವ್ಯಾಪ್ತ, ಅಶ್ವಾ, ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷ
ಭೂತಾಧಿವಾಸ, ಸಾಕ್ಷೀ, ಜೀತನ ಮತ್ತೆ ಕೇವಲವಾದ
ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ

ಮೂಲಭೂತವಾದ 'ಬ್ರಹ್ಮ'ವೆಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಜಗತ್ತು ಎರಡು ಕಕ್ಷೆ ಯುಳ್ಳದು: ೧ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಕಾರೋಪಗಮ, ೨ ಆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ನಾನಾವಸ್ಥೆಗಳು. ನೋಡಲನೆಯದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಪಂಚ. ಎರಡನೆಯದು ಪ್ರಾಕೃತ ಪ್ರಪಂಚ. ಪ್ರಾಕೃತ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಚಾರ. ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಸತ್ತ್ವ, ರಜಸ್ ಮತ್ತೆ ತಮಸ್ ಎಂಬ ಗುಣಗಳು. ಈ ಗುಣಗಳ ಗೇಯವಿಶಯ ನಾನಾಭಾವಗಳಿಂದ ನಾನಾ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುವು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜಡ ಮತ್ತು ಅಜಡರೂಪವಾಗುವುದು. ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯು ಪ್ರಪಂಚದ ಜಡವಸ್ತುಗಳ ಉಪಾಧಾನ ಎಂದರೆ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಚಾರಗಳೇ ಜಡವಸ್ತುಗಳು. ಅಜಡಪ್ರಕೃತಿಯು ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಭಿಮಾನಿವೇ ಎಂದರೆ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದುದು. ಇದೇ ವಿವಿಧ ಜೀವಿಗಳ ಸತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಕೃತ್, ರಮಾತೃತ್ವ, ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು. ಜಡವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವರಜಸ್ವೋಗುಣಗಳ ವಿಭಾಗವಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ತ್ವರಜಸ್ವೋಗುಣಗಳ ವಿಭಾಗವಿರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತಪ್ರಪಂಚವು ಗುಣಪ್ರಯಾತ್ನಕವಾದುದು.

ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಾಕೃತ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ. ಅವನು ಗುಣ ಶ್ರಯಾತ್ಮಕವಲ್ಲ, ನಿರ್ಗುಣ. ಇದು ಏಕ ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ವಿಕೀರ್ಣ ಗುಣದ ಉಪಪಾದಕವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಗುಣವುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣವಲ್ಲ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಗುಣಗಳು ಅವಾಕ್ಯಕೃತ. ಅವು ಅಲೌಕಿಕ. ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಅಭಿನ್ನ. ಸರ್ವಕಲ್ಪಕೃತವೇ ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷಣ. ಅವು ದೇವ ಕಾಲ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿ ಅವು ಪೂರ್ಣ. ಅವೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೂ ಅವೇ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಯಾವ ಗುಣವೋ ಅದು ಯಾವ ಗುಣವುಳ್ಳದಾದುದರಿಂದ ಅದು ವಸ್ತುವಾಚೀ ಅದು ಪ್ರಾಕೃತ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ಗುಣ ಅಲೌಕಿಕ. ಅದು ಪೂರ್ಣ. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚಗುಣಗಳಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಅಲೌಕಿಕಭಾವವೇ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣ ಭಾವವೇ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವ. ಈ ಗುಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚವಸ್ತುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗುವುವು.

ಗುಣಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅತಿ ನಿಕಟಸಂಬಂಧ. ಒಂದನ್ನೊಂದು ಆಗಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಗುಣ, ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದುವು ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳು. ದ್ರವ್ಯವಾಚಕವಾದ ಪದವೂ ದ್ರವ್ಯತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಪೂರ್ಣ ಸರ್ವಗುಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಗುಣ ಗಳಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಆ ಗುಣವಾಚಕ ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳೂ ಸರ್ವಭಾಷೆಗಳೂ ತತ್ತ್ವಮತದ್ವೈತ್ಯಾದಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕವಾದುವುಗಳು. ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳಿಗೂ ವೇದವೇ ಮೂಲಭಾಷೆ. ಪಂಕ್ತಿಗಿಂತ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳೂ ವೇದವನ್ನೇ ಮೂಲ ಸ್ಥಾನವನ್ನಾಗಿ ತೋರಿತು. ಆ ವೇದಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು. ವೇದ ಶಬ್ದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿ ವೇದದಂತೆ. ಹೀಗೆ ವೇದಕ್ಕೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ. ವೇದದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ. ವೇದವೇ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಬಂಧಪಡಿಸುವ ಒಂದೇ ಸಾಧನ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ವಾಕ್ಯಿಗೆ ಮಾರದವನು. 'ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಕಂ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನು ವಾಕ್ಯಿಗೆ ಸಿಗುವವನಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದು ಗಣನಾಭಿ ಪ್ರಾಯವುಳ್ಳದು. ಶಬ್ದಾರ್ಥವಾಗಿ ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವಾಗ ತಿಳಿದ ಭಾಗ ಅಪೂರ್ಣ. ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಭಾಗ ಅನಂತ ಎಂದು ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ. ಶ್ರುತಿಗೆ ಅವನು ವಾಚ್ಯನೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. 'ವಾಚ್ಯನೇ ಅಲ್ಲ' ಎಂಬುದೂ ಶಬ್ದಮಾತೃ. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದ ವಾಚ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧಭಾಷಣ. ಇದುವರಿಗೆ ವಿಚಾರಗಳಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ವಾಚ್ಯನಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಅನಂತ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದು ಶ್ರುತಿಯ ಭಾವ.

ಇದುವರಿಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು 'ಏಕೋ ದೇವಃ ಸರ್ವ ಭೂತೇಷು ಗೂಢಃ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಸರ್ವಭೂತಾಂತರಾತ್ಮಾ | ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷಃ ಸರ್ವ ಭೂತಾಧಿವಾಸಃ ಸಾಕ್ಷೀ ಜೀತಾ ಕೇವಲೋ ನಿರ್ಗುಣಶ್ಚ ||' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ ವಾಗುವುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಮನಸ್ಸಿನೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂದು ಒಂದು ಭಾಗ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾರಹಿತರಿಗೆ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿ ವಾಸ್ತವ ವೇದಾರ್ಥವು ದೊರಕುವುದು. ಇದುವರಿಗೆ ಉಕ್ತವಾದ ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವು ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಸಾಪ್ತಕಿಯಿಂದ ಬಂದುದು. ಇದರ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಈ ಅರ್ಥವು ಶ್ರುತಿಗೆ ಆಗುವುದು ಸಂಭಾವ್ಯವೆಂದು ಪರಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಯಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದು ಶ್ರುತಿವಿಶ್ವಕೃತ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಿಶ್ವಕೃತದಲ್ಲಿ ಆಗಿ. ಪೂರ್ಣ

ಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ವೇದದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಅವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಸಾಧನ ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣು ಶಬ್ದ ಭಾಷಿತ ವಾದ ಪುತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಥವನ್ನು ನೋಡುವುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯವಾಗುವುವು. ನಾರಾಯಣ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳೂ ಇವಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವೆಂದೆಗಳು.

ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಶಾಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥವು ಅನಂತವಾಗಿರುವಂತೆ, ಜಾಗೆಯೇ ಅನಂತಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದೇ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವಂತೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನಂತಗುಣಗಳು ಅನಂತಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಿನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುವು. ಪ್ರಮೇಯವು ಅನಂತವಾಗಿರುವಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೂ ನಿರವಧಿ. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೇ ತಪಸ್ಸು. ಅದೇ ಶಾಂತಿ. ಅದೇ ಸುಖ. ಅದೇ ಆನಂದ. ಅದರ ಪಕ್ಕತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಥದೋಷ. ಅದರ ಶುದ್ಧಿಯೇ ಸ್ವರೂಪವೆಂದಾ ವಿಭಾವರೂಪವಾದ ವೋಷ್ಠ. ಇದೊಂದು ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರಸಾದ. ಆ ಪ್ರಸಾದ ಉಳ್ಳವನೇ ಮನುಷ್ಯ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇವು ಮತ್ತು ಈ ಜಾತಿಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ಮೇಯಗಳ ವಿಸ್ತಾರವೇ ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಶಾ ಉತ್ತರ ಎಂದರೆ ತ್ರೇಷ್ಠ. ಇದಕ್ಕೆ ಎದುರಾದುದು ಪೂರ್ಣವಿಮಾನಾಂಶಾ. ಪೂರ್ಣ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ. ಇದೇ ಕರ್ಮ. ಉತ್ತರ ಎಂಬುದೇ ಜ್ಞಾನ. ಕರ್ಮವು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಎಂಬ ವಾದ ವೇದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ. ಪುಣ್ಯವಾದುದು ಜ್ಞಾನ. ಅದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಶಾ ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಂಶಾ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಭಾಗ IV

ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಂಶಾ

೦ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರ : ಜಿಜ್ಞಾಸಾರ್ಥಿಕರಣ*

ಓಂ ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಓಂ

- (೧) ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಂಶಾಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಂಧಪುರಾಣ ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಂಶಾ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು. ಇವನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು ಬಾದರಾಯಣರು. ಇವರಿಗೆ ವ್ಯಾಸ, ವೇದವ್ಯಾಸ, ಕೃಷ್ಣ ದೈವಾಯನ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳುಂಟು. ಇವರು ವೇದಾರ್ಥವರ್ಣಯಶಸ್ವೀಶ್ವರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದೇ ಅಂತವೇ ಸ್ಥಾಂಧಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು:—

* ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಈ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ

“ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ನಾರಾಯಣನು. ಇವನು ಬ್ರಹ್ಮಾದಿದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಆ ಮೂಲಕ ಇತರರಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನಾಪ್ತಿಯಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನವು ನಾರಾಯಣನಿಂದ ದೇವಿಗೆ ಸೃಷ್ಟವಾಯಿತೋ ಜಾಗೆಯೇ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಲವು ಕೃತಯುಗವೆನ್ನಿಸಿತು. ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಮುಟ್ಟಿಗೆ ಜ್ಞಾನ, ಇದೋ ಅಥವಾ ಅದೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಮತ್ತು ಸಂದೇಹದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಭ್ರಾಂತಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಕಾಲವು ತ್ರೇತಾಯುಗವೆನ್ನಿಸಿತು. ಜ್ಞಾನವು ಜಿಜ್ಞಾಸದ ಸಂದೇಹ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಕಾಲವು ದ್ವಾಪರವೆನ್ನಿಸಿತು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಈ ಮರುವಸೆ ಬರಲು ಗೌತಮನುಷಿಗಳ ಶಾಪವೂ ಕಾರಣ. ಕ್ಷಾಮನಿಗಿತ್ತಿತರಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಗೌತಮರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಸುಖವಾಗಿ ಬಾಳಿ ಕಡೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಅಪಕಾರವೆಡೆಸಿದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಗೌತಮರು ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಯದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತ ವಾದ ಜ್ಞಾನ ನಷ್ಟವಾಗಲೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸಿದರು. ಇದೇ ಅವರ ಶಾಪ. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಆಜ್ಞಾನವೆಂಬುದಾಗಿ ಆನಂದ ಭಾವಿತವಾಯಿತು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂತಯ ಭ್ರಾಂತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದರು. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ದೇವೋತ್ತಮರೂ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಾಧುಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅಸಮರ್ಥರಾದರು. ಅವರು ಶರಣ್ಯನಾದ ರೋಗಾದಿದೋಷ ರಹಿತನಾದ ನಾರಾಯಣನನ್ನು ಶರಣುಹೊಂದಿದರು. ಜ್ಞಾನವಾದವೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರಿಂದ ಪ್ರಾರ್ಥಿತನಾದ ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ಮತ್ತು ಕ್ಷರಾಸ್ಥಿರವೈಶವರಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕ ನಾಗಿ ಅವರಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣನಾದ ನಾರಾಯಣನು ಮುನಿ (ವ್ಯಾಸ) ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಾಶರರ ದೇಶಿಯಿಂದ ಸತ್ಯವತಿಯಲ್ಲಿ ಅವತಾರಮಾಡಿದನು.

“ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ವ್ಯಾಸನು ಅಪನಾಶ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ತಿರೋಹಿತವಾದ ವೇದಗಳನ್ನು ಇತರರ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಆಲೋಚಿಸದೆ ಉಚ್ಚಾರದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವನ್ನಾಗಿಸಿದನು. ಅವನು ಮೊದಲೇ ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾಗಿ ಭಾಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ವೇದವನ್ನು ಪುನಃ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗ ಮಾಡಿದನು. ಪುನಃ ಮುಗ್ಧೀವನನ್ನು ೨೧ ಶಾಖೆ ಗಳನ್ನು ಕೃಷ್ಣಾದಿಗ್ರಂಥ, ಯಜುರ್ವೇದವನ್ನು ೧೦೧೧ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಕೃಷ್ಣಾದಿಗ್ರಂಥ, ಸಾಮವೇದವನ್ನು ೧೦೦೦ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಕೃಷ್ಣಾದಿಗ್ರಂಥ, ಅಥರ್ವಣವೇದವನ್ನು ೧೨ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಕೃಷ್ಣಾದಿಗ್ರಂಥ ವಿಭಾಗಮಾಡಿದನು. ಅವನು ಸರ್ವಶಕ್ತ. ಹೀಗೆ ವೇದವು ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳನ್ನುಳ್ಳದಾದರೂ ಅದರ ಅರ್ಥ ಒಂದೇ. ವೇದದ ಭಾಗವಿಶೇಷಗಳು ಈ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಿರುವುವು. ಈ ಒಂದು ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವೇಶ್ವರರ ಅವನೇ ವೇದಾರ್ಥವಿಷಯಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದನು.

ಸೂತ್ರವು ಎಂದರೆ ಸೂತ್ರಲಕ್ಷಣವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಸೂತ್ರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಸೂತ್ರವನ್ನು ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅಸಂದಿಗ್ಧ, ಸಾರವರ್ತ, ವಿಶ್ವತೋಮುಖ, ಅಸ್ತೋಭ ಮತ್ತು ಅನವಧ್ಯ ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಕೃಷ್ಣದ್ವೈಪಾಯನ ಎಂಬ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ, ಎಂದರೆ ವೇದವ್ಯಾಸನಿಗೆ ವ್ಯಾಸಕೃತವು ಪೂರ್ಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸೂತ್ರಕೃತವು ಎಂದರೆ ಸೂತ್ರಲಕ್ಷಣವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಭವಿಸುವುದು. (ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ ವೇದವ್ಯಾಸ; ಸೂತ್ರ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ.) ಇತರರಿಗೆ ವ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಹೆಸರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಇತರ ವಿಶೇಷಣಸಹಿತವಾಗಿ ಅವರನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ವ್ಯಾಸ ಎಂದು ಸಂಕೇತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸೂತ್ರಕೃತವು ಪೂರ್ಣವಾದುದಾದ ವೇದವಾದ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ್ನು ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂತ್ರ ಎಂದು ಸಂಕೇತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ- ಪೂರ್ಣವಾದುದಾದ ಸೂತ್ರವು ಪೂರ್ಣ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಅವುಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂತ್ರ ಎಂದು ಸಂಕೇತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸೂತ್ರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇತರ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಸವಿಕೇಷಣಸೂತ್ರಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. 'ಮುಖ್ಯವಾದುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶಬ್ದ, ಅದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸವಿಕೇಷಣಶಬ್ದ' ಹೀಗೆಂದು ಶಬ್ದತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದು ವೇದಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನೂ ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ಮಾಡಿರುವರು. ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಅಸಂಕುಚಿತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶಾಖಾನಿರ್ಣಾಯಕವು ವಿಸ್ತಾರವು. (ವೇದವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಬಂದ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಸೂತ್ರವೂ ಸರ್ವಶಾಖಾನಿರ್ಣಾಯಕವಲ್ಲ; ಅವು ಕೇವಲ ಕೆಲವು ಶಾಖಾನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿವೆ.) ಅಸಂಕುಚಿತ ಸರ್ವಶಾಖಾನಿರ್ಣಾಯಕವನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ವಿಶ್ವತೋಮುಖವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇತರ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಶಬ್ದ ರೂಪಗಳೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಅರ್ಥಾನಿರ್ಣಾಯಕ. (ಈ ವಿಷಯವು ಸದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಸಾದಿಸುವಾಗುವುದು.) ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಸರ್ವಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೇ ಮೂಲ. ಹೀಗೆ ಅವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೇರಿಸದೆ ಅಸಂಕುಚಿತವಾಗಿ ಸರ್ವಶಾಖಾನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿರುವುವು. ಇದೇ ಅವುಗಳ ಅನುಭಾವವು. ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಅರೀತಿ ರಚಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಯೇ ವೇದವಾದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಮನುಷ್ಯರು, ಪಿತ್ತಗಳು ಮತ್ತು ಪಕ್ಷಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಸಂಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು, ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಸಮಾಡಿ ಮಹಾಯಶಸ್ಸುಳ್ಳ ಭಗವಾನ್ ಪುರುಷೋತ್ತಮನಾದ ವ್ಯಾಸನು ಕ್ರೋಧಿಸುತ್ತಿರುವನು.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಅಧಿಕರಣಗಳು

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಒಂದು ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳವು. ಇವು ೩೩ ಅಧಿಕರಣಗಳಾಗಿ ಭಾಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಸೂತ್ರ ಕಲ್ಪಾಭ್ಯಾಸ ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕರಣ ಎಂದರೆ ವಿಷಯ, ಸಂದೇಹ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ, ಉತ್ತರಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜನ ಇವುಗಳನ್ನುಳ್ಳದು. ವೈದಿಕವಾದ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಹುಟ್ಟಿ, ಅದರ ನಿರಾಕರಣದಿಂದ ಉತ್ತರಪಕ್ಷ ಉದ್ಭವಿಸಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳದು ಅಧಿಕರಣ ಎಂಬುದು. ಕೆಲವು ಅಧಿಕರಣಗಳು ಒಂದೇ ಸೂತ್ರವುಳ್ಳವು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಆವೇಶ ಸೂತ್ರಗಳುಳ್ಳವು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಅಧಿಕರಣವು ಯಾವುದಾದೊಂದು ವಿಷಯ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಮತ್ತು ಅಪಾಕತೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನಾರ್ಥ ಉಳ್ಳವುಗಳಾಗಿ ತೋರುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಮತ್ತು ಅದನ್ನೇ ಸರ್ವಪೂರ್ವಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಅಧಿಕರಣವು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅಥವಾ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಡಗಿರುವ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ, ಅದರ ಅರ್ಥಾನಿರ್ಣಯಮಾಡಿ ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಅದೇ ಜಾತಿಯವಾದ ಸರ್ವವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದು. ಇದು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಭಾಸ ಮಾಡುವುದು ವೇದವಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಅವು ಸ್ಕೃತಿ ಮುಂತಾದುವು. ವೇದವಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ವೇದದ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಧಿ ಎಂದು ತೋರುವ ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯಗಳು ಇವುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳೂ ಅದೇ ಅಧಿಕರಣದಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿರುವುವು.

ಸ್ಕೃತಿ ಮುಂತಾದುವು ವೇದಾನುಕೂಲವಾಗಿರುವುದು ಅಥವಾ ಅನನುಕೂಲವಾಗಿರುವುದು. ಬಾದರಾಯಣರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಮಹಾಭಾರತ ಮುಂತಾದುವು ವೇದಾನುಕೂಲ ಎಂದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದವರೇಯೇ ಅವುಗಳ ವಾಸ್ತವವಾದ ಅರ್ಥವು ಗ್ರಹಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇತರ ಲೌಕಿಕ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವೇದಾನುಕೂಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಬೇಕು. ವೇದಾನುಕೂಲ ಎಂದರೆ ವೇದವು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ವೇದವು ಹೇಳುವುದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಕ್ಯ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ವೇದಾರ್ಥ ಪೂರ್ಣ. ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ನಿರವಧಿಕ. ಈ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ವಾಕ್ಯಗಳು ಇತರರಿಂದ ಎಂದರೆ ಅಪೂರ್ಣವಾದವೆಂದೆಂದು ಮತ್ತು ಸಂಶಯ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಿಗಬಹುದಾದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವುಂಟೆಂದೆ

ರಚಿತವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇತರರು ವೇದವು ಹೇಳುವುದನ್ನೇ ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ ಅದೇ ಪದಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆಶಾಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಮಗೆ ತೋರಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವರು. ಇನ್ನು ಮಾತ್ರ ದಿಂದ ಅವರು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವವರೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅವರು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದವರಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿದವರಾಗಿದ್ದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ವೇದಾಭ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಇತರರಿಗೆ ಅವರು ವಿಧಾನಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೇ ಹೊರತು ತಾವೇ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ವೇದದ ವಿಷಯ ಎಂದು ತಮ್ಮಿಂದ ಭಾವಿಸುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪದಗಳೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದದ ಪದಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಒಂದು ಅದೇ ಪದಗಳನ್ನು ಅವರು ಉಪಯೋಗಿಸುವರು. ಇದು ಪರ್ಯವಸಾನವಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ವೇದದ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ದೋಷಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾಗುವುದು. ಅಪೂರ್ಣರಾದವರ ವೇದಾರ್ಥ ಇದು ಎಂಬ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥವುಳ್ಳ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಸರಸರವಾಗಿ ಅದರ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷರಹಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ 'ಅದು ಪೂರ್ಣವೆಂದರೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ' ಎಂದು ಸರಸರವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ವೇದದ ಸ್ವಾಯತ್ತವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಪ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವರು ಇಷ್ಟ ಒಂದಕ್ಕೆ ವೇದಪದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ವೇದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುಕ್ತ ಶಬ್ದಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತಾರ್ಥವೇ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಪರ್ಯವಸಾನವಲ್ಲ. ಇಡೀ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ವೇದನಿರಾಕರಣವೇ ಆಗುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಕಾರಣಗಳಿಗಿಂತ ವೇದಾನುಕೂಲ ಎಂದರೆ 'ವೇದಾರ್ಥವು ವೇದವಲ್ಲದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ; ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸ್ವಾಯ ಬದ್ಧವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಧಿರವಾಹಿನಿ ವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿದಿಸೋಣ. ಈ ಅರ್ಥವಿಶೇಷದ ಪ್ರತಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಅರ್ಥವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶ್ರುತಿಗಾಗುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಮತ್ತು ಶ್ರುತ್ಯನುಕೂಲ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಇವು ಒಂದಾಗಿವೆ ಶ್ರುತವೇ ಇದು.

ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲದ ಸ್ವೃತಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಅದು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು. ಶ್ರುತ್ಯನುಕೂಲವಾದ ಸ್ವೃತಿ ಎಂಬುದು

ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಶ್ರುತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ವೇದಾಧ್ಯಯನವೇ ಆಗುವುದು. ಇಷ್ಟು ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಅಸಾಧಾರಣವಿಶಿಷ್ಟ ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ವೇದಶಬ್ದಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ವಾಕ್ಯವಾದದ್ದೋ ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಸಿಗದಿರಬಹುದು; ಮತ್ತು ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಸಾಧಾರಣವನ್ನು ಅವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ವೇದಾನುಕೂಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ವೇದಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೆಂದರೆ, ಲೌಕಿಕವು ಲೋಕವ್ಯಾಪಾರವೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ನಾರಾಯಣ, ಜಗದ್ಗುಪ್ತಾದಿ ಕಾರಣ, ಜೀವ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸೋಣ. ಈ ಪದಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೇ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೇ ಅವನು ವೇದದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವನಿಗೆ ವೇದಾಧ್ಯಯನವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಯುಕ್ತ ವೇದದಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಗಿರುವ ಅರ್ಥ ಅವನಿಗಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಅವನಿಂದ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದಾಗ ಅವು ಅವನಿಂದ ತನ್ನ ರಾಗದ್ದೇ ತನ್ನನುಕೂಲವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳವು. ಹೀಗೆ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಪ್ರಯೋಗಗಳು ಶಬ್ದಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಭ್ರಾಂತಿ ಅವುಗಳ ಕಾರಣವೇ. ಶಬ್ದಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ವಾಚಕವಾದುದು ವೇದದ ಶಬ್ದ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವ ತಿಳಿದಳೆ. ಅರ್ಥಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದರೆ ವೇದದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ತನ್ನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅರ್ಥ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವ ತಿಳಿದಳೆ.

ಸೂತ್ರವ್ಯಾಯದಿಂದ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನೂ, ಅದಕ್ಕನುಕೂಲವಾದ ಸ್ವೃತ್ಯರ್ಥವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವವನು ಶಬ್ದಭ್ರಾಂತಿ ಅರ್ಥಭ್ರಾಂತಿಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಭ್ರಾಂತಿಗಳ ತುಚ್ಛಗತ ಸಂಭವವಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವಾಗ ಶ್ರುತಿಯೆಂದೇ ಸಾಧಿತವಾಗಬೇಕಾದ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವಿರುವಾಗ ಶ್ರುತಿಯ ಪದವನ್ನು ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವಂತೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಸಂಭವವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನನದಿಂದ ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಸಾಧುವಾದ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾದರೆ ವೇದಾರ್ಥವೇ ಸಾಧಿತವಾಯಿತು. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕವೆಂದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವವೇ ನಿಯಾಮಕವೆಂದು ತಿಳಿದಿರತೂ ಇವೆಲ್ಲ ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇವೆಲ್ಲ ಆ ತತ್ತ್ವವೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ವಿಷಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವೈದಿಕ ಲೌಕಿಕರೂಪವಾದ ಆಶೀರ್ವಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕತತ್ತ್ವವೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ಸ್ವಾಯಮೂಲಕವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡೋಣವೇ ಒಂದೊಂದು ಅಧಿಕರಣದ ಕಾರ್ಯ. ಎಲ್ಲ ಅಧಿಕರಣಗಳಿಂದ ಸರ್ವಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಇಡೀ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುವು.

(೩) ಈ ವಿಚಾರದ ಒಂದೇ ವಿಷಯ ಶ್ರುತೈಶ್ವರ ಬ್ರಹ್ಮ

‘ಆಧಾರೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ’ ಎಂದು ವೇದಲಯ ಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಅಧಿಕರಣ. ಅಥ, ಅತಃ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪದಗಳು. ‘ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಕ್ತ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ, ‘ಜಿಜ್ಞಾಸಾ’ ಎಂದರೆ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛಾ ಎಂದು ಒಂದು ಅರ್ಥ. ವಿಚಾರ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ. ‘ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮಾತು’ ಎಂದು ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ. ಮಾತು ಎಂಬಲ್ಲಿನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛಾ ವಿಷಯವಾಗಲಾರದು. ‘ಧೀನು ಹೀಗೆ ಇಚ್ಛೆ ಪಡು’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯ ವಸ್ತು ತತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ. ಇಚ್ಛೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ, ವಿಧಿಯಿಂದಲ್ಲ. ‘ಬ್ರಹ್ಮ’ ಎಂದರೆ ವೇದ ಮತ್ತು ವೇದದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ. ವೇದವು ಈ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದು ಎಂದು ತಿಳಿಯೋಣವೇ ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯೋಣ. ವೇದವನ್ನು ವೇದಾರ್ಥಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ಕರ್ತವ್ಯ ವಿಧಿಸಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವೇದವಾರ್ಥವೇ ವಿಚಾರವೇ ಕರ್ತವ್ಯವಿಧಿಗೆ ವಿಷಯ. ತಪಸ್ಸನ್ನೂ ಧ್ಯಾನವನ್ನೂ ವಿವಿಧವೃತ್ತಿಯಮಗಳನ್ನೂ ವಿಧಿಸುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲಾ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳವು. ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವಲ್ಲ ದಿವ್ಯ ಯಾವ ತಪಸ್ಸು ಮುಂತಾದುದೂ ಶ್ರುತಿವಿಹಿತವಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಶ್ರುತಿ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯವು ಶ್ರುತಿಯಾಗಲಾರದು. ಜಿಜ್ಞಾಸಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಅದು ಶ್ರುತಿ ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು.

ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದು ‘ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ಯ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ’ (ಅದನ್ನು ವಿಜಿಜ್ಞಾಸ ಮಾಡು ಎಂದರೆ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಾಸನರೂಪವಾದ ವಿಚಾರ ಮಾತು, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ನ್ಯಾಯದ ಭಾಷೆ. ಈ ನ್ಯಾಯದ ಬಲದಿಂದ ತ್ರೇಯಸ್ಸಾದವನನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಸವಿಕರವಾದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು. ಈ ಅಂತರವೇ ‘ಆಧಾರೋ’ ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ಮೊದಲು ಭಾಗವು.

(೪) ಮಂಗಳಮನೋವೃತ್ತಿ, ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವರಂಗ

‘ಆಧಾರೋ’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಥ ಮತ್ತು ಅತಃ ಎಂಬ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಇರುವುವು. ಅಥ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಭಾವಾದ್ವಿಷ್ಣುಯಿಂದ ‘ಅನಂತರ’

ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಯಾವುದರ ಅನಂತರ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಸೂತ್ರವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅನಂತರ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಎಂಬ ಮಾತು ಯಾವುದರ ಅನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಸಂಭವಿಸುವುದೋ ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರತತ್ವದ ಕಡೆ ನ್ಯಾಯವಾದ ಗಮನವಿರುವವರಿಗೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಇಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಥ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅನಂತರ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ವೇದೋಕ್ತವಾದ ನಿತ್ಯವೈದಿತ್ವಿಕ ವೇದಲಯದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಿದ ಅನಂತರ ಎಂದು ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ ಕೊರಬಹುದು. ‘ಕರ್ಮಣಾ ಜ್ಞಾನಮಾತನೋತಿ’ (ಕರ್ಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಳು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ವಾಕ್ಯವೂ ಆಸಾಹತಃ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ನಿರ್ವಾಹ ಶಕ್ತವಲ್ಲ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಸಕ್ತನಾದವನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಮುಖನಾಗಿರುವನು; ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಸಕ್ತನಾದವನು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಮುಖನಾಗಿರುವನು. ಸಂತತ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮಾನವನು ಕರ್ಮಕರನಾಗುವನು. ಕರ್ಮಕರನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಾಸ್ತವ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ‘ಕರ್ಮದಿಂದ ಪುಣ್ಯ; ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ’ ಎಂಬ ವಾದ ಜ್ಞಾನಸ್ಮರಣಶಕ್ತಿ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಆವೇಶಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ಮಿತವಲ್ಲ. ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಒಂದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ಪುಣ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನಸ್ಮರಣವೇ ವಿದ್ಯವಾದ ಮಾತು. ಕರ್ಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದ ಕರ್ಮ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯಾಕರ್ಮ ಎಂದರೆ, ವಿದ್ಯಾರೂಪವಾದ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅಭ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಕರ್ಮ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದೇ ಸಾಧು.

ಲೌಕಿಕಸಂಸ್ಕೃತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸೂತ್ರದ ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು ಸೂತ್ರಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ವೈದಿಕಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಗಾಯತ್ರ ಎಂಬ ಸ್ತೋತ್ರಿಯು ‘ಅನಂತರ್ಯೋ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಮಂಗಳಾರ್ಥೇ ತತ್ಕೇವಲಃ | ಅಥಶಬ್ದಃ |’ (ಅಥ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಅಧಿಕಾರದ ಅನಂತರ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಮಂಗಳ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಉಳ್ಳದು) ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸೂತ್ರದ ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಾಂತರ್ಯ ಮತ್ತು ಮಂಗಳ ಎಂಬ ಎರಡು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲವಕಾಶವಿರುವುದು. ಶ್ರುತಿಯು ‘ಶಾಂತೋದಾಂತಃ ಉಪರತಃ ತಿಷ್ಠುಃ ಸಮಾಹಿತೋ ಭೂತ್ಯಾ ಆತ್ಮೈವಾತ್ಮಾನಂ ಪಶ್ಯೇತ್ | ಪರೇಶೈ ರೋತಾನ್ ಕರ್ಮಜಿತಾನ್ | ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋ ನಿರ್ವೇದಮಾಯಾತ್ |’ (ಮಾನವನು ಶಾಂತ ಎಂದರೆ ಭಗವನ್ನಿಷ್ಟನಾಗಬೇಕು. [ಭಗವನ್ನಿಷ್ಟನಲ್ಲದವನಿಗೆ ಶಾಂತಿ ಇಲ್ಲ

ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಅಧಿಕಾರಿಯು ದಾಂಕ ಎಂದರೆ ಮನೋವಾಕ್ಯಾದ್ಯಕರಣಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿದೀಳು. [ಅಭ್ಯುದ್ಧರ ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠೆಯು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ದಾಂಕವೆಂಬ ದವನು ಲೋಕನಿಷ್ಠಃ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನಲ್ಲ.] ಅಧಿಕಾರಿಯು ಉಪರತ ಎಂದರೆ ಭೋಗವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಲಂಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಾಗಬೇಡು. [ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನು ದಾಂಕನಾಗಲಾರದು.] ಅವನು ತಿತಿಶ್ಚು ಎಂದರೆ ಸಹನಶೀಲನಾಗಬೇಡು. [ಸುಖದುಃಖಾಶುಭವಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ವಿಕಾರ ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ವಿಕಾರ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಯಾವ ಅನುಭವವನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ವಿಕಾರ ಹುಟ್ಟಿಸದಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಅವನ ಸ್ವಭಾವ. ಪ್ರಕೃತ ಸಹಿಸುವುದೆಂಬ ಭಾವವು ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥಉಳ್ಳದು. ತಿತಿಶ್ಚವಲ್ಲದವನಿಗೆ ವಿಷಯಾಲಂಬುದ್ಧಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.] ಅವನು ಸಮಾಹಿತನಾಗಬೇಕು ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸುಮಾಧಾನ ಉಳ್ಳವನಾಗಬೇಡು. [ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಬೇಡು ಎಂದು ಭಾವ ಹಾಗಲ್ಲದವನಿಗೆ ವಿಷಯಾನುಭವದಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕಾರಬುದ್ಧಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ.] ಅವನು ಲೋಕ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅನುಭವವಿಷಯವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ಪರಿತ್ಯಜಿ, ಅದನ್ನು ಕರ್ಮಕೃತ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಕರ್ಮಾದಿಂದ ಎಂದರೆ ಅವನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ಮದಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟುದು, ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಯಾವ ಅಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಡು. ಆಗ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಅವನಿಗೆ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಪರಮಾತ್ಮಾತೀತವಾದ ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಆದರದ ಅಭಾವ ಎಂಬ ನಿರ್ವೇದ ಎಂದರೆ ವೈರಾಗ್ಯ ಉಂಟಾಗುವುದು. (ಹೀಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕಾರ್ಥಿಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ.

ಈ ರೀತಿ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅಂಗವಾಗಿ ವೈರಾಗ್ಯವು ವಿನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದರೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಷ್ಠತ್ವಕ್ಕೆ ಅನನುಕೂಲವಾದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆದರರಾಹಿತ್ಯ. ಅಥ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರ ಅರ್ಥ ಎಂಬಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾಯಿತು. ವೈರಾಗ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದವನ ಕಾರ್ಯವೇನೆಂದು ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ 'ತದ್ವಿಜ್ಞಾನಾರ್ಥಂ ಸ ಗುರುಮೇವಾಭಿಗಚ್ಛೇತ್ | ಸಮಿತ್ವಾ ದೇಶೋಕ್ತಿಯುಂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠಂ' (ಅಧಿಕಾರಿಯು ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶೋಕ್ತಿಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನಾದ ಗುರುವನ್ನೇ ಕುರಿತು ಸಮಿತ್ವಾದಿಯಾಗಿ ಎಂದರೆ ಸಂಪ್ರೀತಿಯುಳ್ಳ ಅಥವಾ ಅರಿತವನಾದ ಶೈಲಿಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ ಹೋಗಬೇಡು) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ನಿಯಮಿಸುವುದು. ಸಮಿತ್ವಾತ್ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಯಾವ ಭಾವವೂ ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿರಲಾರದು ಎಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಇದು ವೈರಾಗ್ಯದ ಉತ್ತಮಭಾವ. ಅವನಿಂದ ಗಮ್ಯನಾದ ಗುರುವಂದೋ ಶೋಕ್ತಿಯ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿನಿಷ್ಠನಾಗಬೇಡು. ಮತ್ತು ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ರಹನಾಗಬೇಡು. ಹಾಗೆಲ್ಲದಿದ್ದರೆ

ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಕಲ್ಪಿತ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಪರಣವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಬಾಧವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದೀತು ಎಂದು ಶ್ರುತಿನಾಶ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನಾದ ಗುರುವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವವನು ಸ್ವಯಂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನಾಗಿ ಆ ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವನಾಗಬೇಡು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠತ್ವಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ವೈದಿಕವ್ಯವಹಾರ. ಈ ಭಕ್ತಿಯೂ ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಬ್ರಹ್ಮ ಅರ್ಥವಾದ ಅಧಿಕಾರಾನಂತರ್ಯದ ಭಾಗವಾದ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಎಂದರ್ಥ.

ಅರ್ಥಬ್ರಹ್ಮ ಮಂಗಳ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ. ಮಂಗಳಕರವಾದ ಭಾವವು ವನಿಗೆ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠತೆ ಎಂಬುದೇ ಈ ಅರ್ಥದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯ. ಶಾಂತಿ ಮೊದಲಾದ ಗುಣರಹಿತನಿಗೆ ವೈರಾಗ್ಯವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠತೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಮಂಗಳಮನೋನೈತ್ಯರಿಹಿತನಿಗೆ ಶಾಂತಿ ಮೊದಲಾದುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಅವಶ್ಯಂ ಇರಬೇಕಾದ ಮಂಗಳಕರವಾದ ಭಾವವು ಅಥ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು. ಮಂಗಳಕರಮನೋನೈತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಇವೆವೆವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಸಾಧ್ಯ; ಅನ್ಯಥಾ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಮಂಗಳಕರವಾದ ಮನೋನೈತ್ಯದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು ಪರಮಮಂಗಳಕರವಾದುದೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ.

[ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ದೇಶಾಂತರದವರು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ದುಃಖಮೂಲವಾದುದು (Pessimistic) ಎಂದು ಆರೋಪಿಸುವರು. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವಾಗ ಈ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂ. ಇದು ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮನಃಪಡುವುದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.]

(೫) ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ
'ಅಥಾತೋ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸುವುದು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯಭಾಷಾನಿಯಮದಂತೆ 'ಅತಃ' ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ದಿಶೆಯಿಂದ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವುದೆಂದು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಗಾರುಡವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಾರ್ಥವು 'ಅತಃ ಶಬ್ದ | ಹೇತುರ್ಭೇ... ಪರಸ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವಿನೋಃ ಪ್ರಸಾದಾತ್' (ಅತಃ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಹೇತು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ... ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಬ್ರಹ್ಮನಾದ ವಿಷುವಿನ ಪ್ರಸಾದದ ದಿಶೆಯಿಂದ) ಎಂದು ಉಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉಪವಾದವಾಗಿ 'ಅತಾರಃ ಸರ್ವವಾಗಾತ್ಮಾ ಪರಬ್ರಹ್ಮಾಧಿದಾಯಿಕಃ' (ಅತಾರವು ಸರ್ವ

ವಾಕ್ಯ ಸ್ವರೂಪವಾದುದು. ಅದು ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದ) ಎಂದು ವಿನಯಿ
ಇರುವುದು. ವಾಕ್ಯವು ಅರಣ್ಯಕವಲ್ಲ 'ಅ' ಇತಿ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಆ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂದಿರುವುದು. ಈ ವಚನಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅತಃ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದ ದೆಹಿಯಿಂದ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವುದು. 'ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆ ದೆಹಿಯಿಂದ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವಿಷ್ಟು ರವೇ 'ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದ ದೆಹಿಯಿಂದ' ಎಂದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಗಾಂಧೀಯರೇ 'ಸ ಹಿ ಸರ್ವಮನೋವೃತ್ತಿಶ್ಚೇತಃ' (ಆ ವಸ್ತುವೇ ಸಮಸ್ತ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳಿಗೂ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಮುಂತಾದುದನ್ನು ಕೊಡುವವನು) ಎಂದಿರುವುದು. ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೋವೃತ್ತಿ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ದಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದ ದೆಹಿಯಿಂದ ಆ ಮನೋವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಎಳೆದರೆ ಮಂಗಳಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದಲೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ವೇದಪ್ರಮಾಣ, ವೇದಾಂತಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮುಖಾ ಮುನುಗಳ ಸಿದ್ಧಿ. ಈ ಸಿದ್ಧಿಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಎಂದೂ ಅತಃ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ, ಈ ಅರ್ಥಸಿದ್ಧಿಯೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ. ಇದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಸಂಭವಿಸುವುದು.

(೬) ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ

ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂದು ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಬೃಹ್ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಬಂದುದು. ಬೃಹ್ ಎಂದರೆ ಮಹತ್ವದ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣವಾದ ವಸ್ತು. 'ಈಶ್ವರಮಾತ್ಮಕ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ? ಬ್ರಹ್ಮಂ ಕೋತ್ಯಸ್ಯಾಗುಣಾ' (ಯಾವ ಕಾರಣದ ದೆಹಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಬಲ್ಲದಿರುವುದು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ; ಅದರಲ್ಲಿ ಗುಣವು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣವಾದುದರಿಂದ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು. ಆ ಪೂರ್ಣವಾದುದೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿದಾಂತ. ಅದನ್ನೇ ಅನಂತ ಎಂದೂ ಶ್ರುತಿಯು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು.

ಈ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಜ್ಞಾನ ಸಾ ಒಂದೇ ಅದರ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧನ. ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನ ಒಂದೇ ದಾರಿ. ಇದು ಪ್ರಥಮ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹ. ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಿಮೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ದೇವರು ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ

* ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ, ಪರಬ್ರಹ್ಮ, ಪರಮಾತ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ಭಗವಾನ್ ಎಂಬುವು ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳು.

ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವಾಗ ಅವನ ಮೊದಲನೆಯ ಮಹಿಮೆಯಾದ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವಲ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ಹಾಗೆಲ್ಲಾದ್ದರೆ ಅವರ ನಿರ್ದೇಶವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಾಗಿ ಸಂಗತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಭೇದವನ್ನರಿಯುವುದು ದೇವತಾಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಪರತತ್ತ್ವಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅಂಗ.

ಆ ಪೂರ್ಣವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅರೂಪವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವು ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಯಿತು.

೩ ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರ : ಜ್ಞಾನಾಧಿಕರಣ

ಹಿಂ ಜ್ಞಾನಾದ್ಬ್ರಹ್ಮಯತಃ ಹಿಂ

(೧) ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿರೋಣವೇ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣ

'ಜ್ಞಾನಾದ್ಬ್ರಹ್ಮಯತಃ' ಎಂದು ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರ. ಜ್ಞಾನಾದಿ, ಅಸ್ಥಿ, ಯತಃ ಎಂದು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪದಗಳು. 'ಅಸ್ಥಿ' ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ, ಎಂದರೆ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. 'ಜ್ಞಾನಾದಿ' ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದುದು ಎಂದರ್ಥ. 'ಯತಃ' ಎಂದರೆ ಯಾವುದರ ದೆಹಿಯಿಂದಲೋ ಎಂದರ್ಥ. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿದಮೇಲೆ ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವವು ಆ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ತಿಳಿದರೂ ಅದು ಬುದ್ಧಾತ್ಮರೂಪವಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯ. ಅದರಿಂದ ಗುಣಸಾಕಾರೋತ್ಪಾದ್ಯ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಜಗಜ್ಜ್ಞಾನಾಧಿಕಾರಣತತ್ತ್ವವೇ ಈ ಲಕ್ಷಣ. ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವಾಂಶಕ್ಕೂ ಸರ್ವರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರಣವಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮವದಾರ್ಥ ಎಂದು ಭರಿತಾರ್ಥ. ಅನಂತವನ್ನು ಗಳ, ಅನಂತ ಧರ್ಮಗಳ, ಅನಂತ ಗುಣಗಳ, ಅನಂತ ರೀತಿಗಳ ಸರ್ವಥಾ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದಿ ಆ ಸಮಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳ ಅಥವಾ ಗುಣಗಳ ಪೂರ್ಣತೆ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇಕಾದುದು ವಿಹಿತ. ಈ ರೀತಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಹಿತವಾದ ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವ ಸರ್ವಜಗತ್ಕಾರಣತತ್ತ್ವವು ಹೇಳುವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಜಗಜ್ಜ್ಞಾನಾಧಿಕಾರಣತತ್ತ್ವ ಒಂದೇ ಸಹಾಯ. ಅದಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಉಪದೇಶ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಶಬ್ದಮಾತ್ರ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದೇ ಜೊರತು ಶಬ್ದಾರ್ಥಗ್ರಹಣ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಜಗತ್ಕಾರಣತತ್ತ್ವದಿಂದ ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು; ಕಾರಣತತ್ತ್ವ ಸಾಧನ; ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವ ಸಾಧ್ಯ; ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಹೇಗೆ? ಎಂದೇ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನ ಸಾ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಸಾಧನ.

(೩) ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು

ಇದು 'ಅಸ್ತಿ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಪದದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಈ ಪದವು ಅಧಿಕಾರಿಯಿಂದ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗುವ ಪದ. ಅಧಿಕಾರಿಯಾದರೋ ಪರತ್ವವಿರುವಲ್ಲಿ ವೇದ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯುಳ್ಳವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ 'ಅಸ್ತಿ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಜಗತ್ ಎಂಬ ಅರ್ಥ. ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜೀವಜಾತೀತನಾತ್ಮಕವಾದುದು ಜಗತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಇವುಗಳ ಮೂಲ ರೂಪಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೂಪಗಳನ್ನಾಗಲಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ (Science) ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಿಳಿದವಸ್ತುವೆಂಬ ಮೂಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಂಡರೂ ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೂಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಶಕ್ತವಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ವಿಕೀರ್ಣೋಕ್ತಿಯಿಂದ ಅದು ಸೂಲ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವಾದರೂ ಆಗಬಹುದು ಎಂಬ ಸಂಭಾವನೆ ತಪ್ಪಲ್ಲ.

ವೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದುದು. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಸ್ವಕರ್ಮವುಳ್ಳ ವಿಭಿನ್ನಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಸೂಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮಜಡವಸ್ತುಗಳು, ಅವುಗಳ ಅಭಿಮಾನಿನಿಗಳೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ ಮುಂತಾದವುಳ್ಳ ಕಾರಣವಾದ ನಿಯಮಿತೀತಿಗಳು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಡಗಿರುವವು.

(೪) ಉತ್ಪತ್ತಿ ನೊಂದಲಾದುವು ಜಗದ್ವ್ಯಾಪ್ತ

ಇದು 'ಜನ್ಮಾದಿ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಪದದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಜನ್ಮ ಎಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ. ಇದೇ ಅದಿಯಾಗಿ ಉಳ್ಳವು ಯಾವುವೆಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು. ಇವೇ ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ, ನಿಯಮ, ಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಬಂಧ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವವು. ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು ಸ್ಥಿತಿ ನೊಂದಲಾದುವು ಅವುಗಳೆಲ್ಲವು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಜನ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಕೊಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜನ್ಮವಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಿತಿ ನೊಂದಲಾದುವು, ಜನ್ಮವಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾಪಿತವಾಗುವುದು. ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ ನೊಂದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಕಾಶ ನೊಂದಲಾದುವು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ನಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇರುವುದು. ಇದನ್ನೆಂಬಾಗಿ ಅರ್ಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಂಗತವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನ (Science) ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುವಿನ ಅನಾದಿನಿತ್ಯತ್ವವು ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅಂಗೀಕಾರಕ್ಕೆ ಅಮೂಢವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣೋಪನ್ಯಾಸವೂ ಇರುವುದು. ಸೂತ್ರ ಕಾರಣ 'ಜನ್ಮಾದಿ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಈ ಇತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅಪ್ರಾಮಾಣೀಕರಿಸುವುದು ಕೊಡುವುದು. 'ಜನ್ಮಾದಿ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವಿಚಾರವು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು.

ವಿಚಾರವುಳ್ಳುದು ಯಾವುದೋ ಅದು ಜನ್ಮ ನೊಂದಲಾದುವುಳ್ಳುದು ಎಂಬ ನಿಯಮವು ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಲಬ್ಧವಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಜೀವಜಾತೀತನಾತ್ಮಕವಾದ ಸರ್ವವೂ ವಿಚಾರವುಳ್ಳುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಜನ್ಮ ನೊಂದಲಾದುವು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಈ ನಿಯಮದ ಅರ್ಥ.

ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಸಿಗುವ ವಸ್ತುವೇ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ. ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ವಸ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಭಂಗಿತರರೂ ಅದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ. ಹೀಗೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ಪತ್ತಿ ನೊಂದಲಾದುವುಳ್ಳುದು. ಸ್ಥಿತಿ ನೊಂದಲಾದುವುಳ್ಳವೂ ಜನ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಚಾರಗಳ ಮಾತು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತು ಅರ್ಥಾತ್ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಎಂಬ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ 'ನಿರ್ಮಿತಾರೋಪ್ಯರೂಪ್ಯ' (ನಿರ್ಮಿತರಹಿತ, ನಾಶರಹಿತ, ಶುದ್ಧ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಅಂತಹ ವಸ್ತುವೇ ಪರಿಶುದ್ಧ ಎಂದು ವಿನಿಯಮವು.

(೫) ಕಾರಣವೇ ಬ್ರಹ್ಮ

ಇದು 'ಯತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಪದದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಈ ಪದವು 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೇ | ಯೇನ ಜಾತಾನಿ ಜೀವಂತಿ | ಯತ್ಸ್ಯಯಂ ಕೃಷಿಸಂವಿತಂತಿ | ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ ಸಸ್ಮಿ | ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ' (ಯಾವುದರ ದೇಹಿಯಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವೋ, ಯಾವುದರಿಂದ ಜೀವಿಸುವುವೋ, ಯಾವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಜೋಗುವುವೋ ಎಂದರೆ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಲಯ ಹೊಂದುವುವೋ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತವಾಗುವುವೋ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೇ ಹೇಳುವುದು; ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ 'ಯತ್', 'ಯೇನ', 'ಯತ್' ಎಂಬ ಪದಗಳ ಪ್ರತಿಧಿ. ಸೂತ್ರದ 'ಅಸ್ತಿ' ಎಂಬುದು 'ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ' ಎಂಬುದರ ಪ್ರತಿಧಿ. 'ಜಾಯಂತಿ', 'ಜೀವಂತಿ', 'ಪ್ರಯಂತಿ' ಮತ್ತು 'ಅಭಿಸಂವಿತಂತಿ' ಎಂಬವಕ್ಕೆ 'ಜನ್ಮಾದಿ' ಎಂಬ ಪದವು ಪ್ರತಿಧಿ. 'ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ ಸಸ್ಮಿ | ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದ 'ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಧಿ. ಹೀಗೆ ಸೂತ್ರವು ಶ್ರುತ್ಯನುಸಾರಿಯಾದುದು.

ರೋಗದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿಭಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಯತ್ ಎಂಬಲ್ಲಿನ ಸಂಜಮಾ, ಯೇನ ಎಂಬಲ್ಲಿನ ತ್ಯೇಯಾ, ಯತ್ ಎಂಬಲ್ಲಿನ ದ್ವಿತೀಯಾ ವಿಭಕ್ತಿಗಳು. ಈ ವಿಭಕ್ತಿಗಳು ಒಂದು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸರ್ವಕಾರಣಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಇದುವರಿಗಿನ ದರ್ಶನವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಕಾರಣವನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕದಲ್ಲಿಯೂ, ಹೇತುಪ್ರಸಂಗದ, ಪ್ರತ್ಯಯೋಪನಿಬಂಧಗಳನ್ನು ಬಾಣ್ವದಲ್ಲಿಯೂ, ಸಮವಾಯುಸಮವಾಯುನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿಯೂ, ಉಪಾಧಾನನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವವು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಣಾಂತರಾವೇಕ್ಷೆ

ಇಲ್ಲದ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಶ್ರುತವಾದ ವಿಭಕ್ತಿಗಳು ಸೇರಿ ಅರ್ಥ ಕೊಡುವಂತೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳೂ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭ ದಲ್ಲಿ ಅವನು ಕಾರಣಾಂತರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ರಹಿತನಾದ ಪೂರ್ಣಕಾರಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವದರ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಸರ್ವಕಾರಣ. ಇದೇ ಸರ್ವಕಲ್ಪ ಎಂಬುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾವ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸರ್ವಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿ ಅದು ಮೇಲೆ ಉದಾಹೃತವಾದ 'ಯತೋ ವಾ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಭಾಧಿತವಾದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಾದರೆ, ಅದರಿಂದ ಕಾರಣವನ್ನು ವಸ್ತುಜೀವನ ಸರ್ವಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಕಾರಣವಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೇಶಿಕನಲ್ಲಿ 'ಶ್ರುತಿ ಕಾರಣ' ಎಂದರೆ 'ಶ್ರುತಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥವು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದೂ, 'ಕರ್ಮ ಕಾರಣ' ಎಂದರೆ 'ಕರ್ಮ ಶಬ್ದಾರ್ಥವು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದೂ, ಕಾಲ, ಆಕಾಶ ನೊಡ ಲಾದುವು ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಆ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸಿ, ಲೋಕವಾಗಿ ಎಂದರೆ ಸಾವನಾನ್ಯಭಾವಾನುಯೋಗದೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕರೆಯುವ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದು ಸಮರ್ಥವಾಗು ವುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಕುಚಿತಾರ್ಥ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ನಿರ್ಣೀತ ವಾದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಕಾರಣವೆಂದು ಜೀವನ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಾಗ ಆ ಮಾತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಭಾವದ ಗ್ರಹಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರಣತ್ವವು ಮತ್ತೆ ಮೃಸುಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವಾಗುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಶ್ರುತಿ ಕಾರಣ ಎಂದು ಜೀವನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಶ್ರುತಿಶಬ್ದದಲ್ಲಿ 'ಶ್ರುತಿ ಕಾರಣ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಆ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ, ಅದರ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನೈವರ್ತದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರಣತ್ವದ ಉಪಪಾದನೆಯು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆಕಾರವುಳ್ಳದು. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪರಮೇಶ್ವರತ್ವ, ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯ. ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚ ವಸ್ತುವಿನ ಸುಹಿತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ರೀತಿಯಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ವಿಧವಾದ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸದ ಒಂದೇ ಸಾಧನ. ಅದಿಲ್ಲದಾಗ ಇದು ಅರ್ಥಾನುಸಂಧಾನವಿಲ್ಲದ ಮಾತು ಮಾತ್ರ.

ಪರಮಾತ್ಮನ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯಗ್ರಹಣವು ಪರಮಮಹತ್ವಾದ ಭಾವವುಳ್ಳದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ಅಥವಾ ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗ, ಕಾರಣರಹಿತ, ಅಜ್ಞಾನ, ನಿತ್ಯ ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತ ವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾದ ಎರಡು ಕಲ್ಪಗಳಿರುವುವು:

೧. 'ಕಾರಣರಹಿತ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕ; ಅವನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾರಣರಹಿತ, ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ ಎನಿಸುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು. ೨. 'ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಾರಣರಹಿತ ಮುಂತಾದುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಜಾಗೆಂದು ತೋರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು. ಈ ಎರಡು ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆವಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಿಯ ಅಧ್ಯಯನರೂಪವಾದ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅರ್ಥವೈಶ್ವಯಂಭಾಗ ಅದಕ್ಕೆನು ಗುಣವಾಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯವು ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮನ ಪರ ಮೈಶ್ವರ್ಯದ ಗ್ರಹಣ ಎಂದರೆ 'ಯತೋ ವಾ ಇವಾನ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ 'ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯ' ಎಂಬುದರ ಗ್ರಹಣ. ಇದು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ, ಸಂತತಶಾಸ್ತ್ರಾ ಭ್ಯಾಸದ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಅರ್ಥಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯಪರವಾದ ಸರ್ವಪ್ರತಿಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣವೂ ಆಡಗಿರುವುದು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಭ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ ಇದೊಂದೇ. ಶ್ರವಣಮನನಗಳಿಲ್ಲದೆ ಈ ಗ್ರಹಣರೂಪವಾದ ಭ್ಯಾಸ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಶ್ರವಣಮನನನಿರೀದಿಧ್ಯಾನನಿರೂಪವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ವೇದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮಾನುಸಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯ 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಕಲ್ಪ' ಎಂಬುದು. ಜಗ ಜ್ಞಾನಾಧಿಕಾರಣತ್ವವೇ ಈ ಅಧಿಕರಣಪ್ರತಿಪಕ್ಷವಾದ ಭಗವನ್ನಹಿತ.

ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಇದೇ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಾಧಿತವಾಗಬಹುದಾದಾಗ ವೇದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮಾನುಸಾರರೂಪವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಕೃತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಇತರ ದರ್ಶನಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಈಜಲ ಲೋಕವಾದ ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಗಳೂ ಈ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜಕವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಸಂದೇಹ ಪರಿಹಾರ ವಿಧಿಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಜಗಜ್ಞಾನಾಧಿಕಾರಣ-ಎಂಬ ಭಾವವು ತಲೆದೋರಿ ಶ್ರುತುಕ್ರಮಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಕಂಠಿ ಬಂದರೆ ಅದರ ಪರಿಹಾರ ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಯಿತು.

೩ ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರ : ಶಾಸ್ತ್ರಯೋಗಿನಿತ್ಯಾಧಿಕರಣ ಓಂ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋಗಿನಿತ್ಯಾಕ್ ಓಂ

(೧) ಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಜಗಜ್ಞಾನಾಧಿಕಾರಣ ಶ್ರುತುಕ್ರಮಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರೀಕವೆಂದ್

'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋಗಿನಿತ್ಯಾಕ್' ಎಂದು ತೃತೀಯಾಧಿಕರಣವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋಗಿನಿತ್ಯಾಧಿ ಕರಣ. ಈ ಸೂತ್ರವು ಸಮಸ್ತವಾದ ಒಂದೇ ಪದವುಳ್ಳದು. ಒಟ್ಟು ಈ ಪದದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಯೋಗಿ ಎಂದು ಎರಡು ಪದಗಳಿರುವುವು. ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಮಾನುಸಾರಾಶಾಸ್ತ್ರ, ಯೋಗಿ ಎಂದರೆ ಕಾರಣ. ಒಟ್ಟು ಈ ಎರಡು ಪದ ಗಳಿಂದ 'ಶಾಸ್ತ್ರದ ಯೋಗಿ' ಎಂದಾಗಲಿ, 'ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಯೋಗಿ' ಎಂದಾಗಲಿ ತಿಳಿಯಲು

ಅವಶ್ಯವಿರುವುದು. 'ಶಾಸ್ತ್ರದ ಯೋಗ' ಎಂದು ನೊಂದಿಕೆಯ ಕಲ್ಪ. ಇದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇತರರನ್ನು ಜಗಜ್ಜ್ಞಾಧಿಕಾರಣ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಬಾರದೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗಜ್ಜ್ಞಾಧಿಕಾರಣ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈ ಅಧಿಕಾರಣವು ಪ್ರಸ್ತುತವಿರುವುದು. ಇದು ಪ್ರಕೃತಸಂದರ್ಭ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಜಗಜ್ಜ್ಞಾಧಿಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ 'ಶಾಸ್ತ್ರದ ಯೋಗ' ಎಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶವು ಸೂಕ್ತಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವುದು; ಅದು ಸೂಕ್ತಾರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ. ಸೂಕ್ತಸಂದರ್ಭದಿಂದಲೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಿರುವುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವನ್ನು ಚಿತ್ವಾ ಸ್ವಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಪುಕಿತ್ವಾ ತವಾಯಿತು. ಇದರ ಉಪಪಾದನೆ ಪ್ರಕೃತವಾಯಿತು. ಆದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಆ ಪುಕಿತ್ವಾಕಾರವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೋಸ್ಕರ ಎಂದರೆ ಚಿತ್ವಾ ಸ್ವಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಕಾರಣ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಾರಣ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದುದರಿಂದಲೇ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗಜ್ಜ್ಞಾಧಿಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗಲೇ ಚಿತ್ರಣ ಹಿಂದಿನಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಾರಣ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ಧ್ವನಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲವೂ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಶಾಸ್ತ್ರದ ಯೋಗ' ಎಂದು ಸೂಕ್ತಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

'ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಕಾರಣ' ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಸತ್ಯ. 'ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಕಾರಣ' ಎಂಬ ಮಾತು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕಾರಣ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಇದು ಸರ್ವಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವಯಂಕಾರಣ ರೂಪವಾಗಬೇಕಾದ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾತನಾಡುವ ವ್ಯಾಪಾರ ಇವುಗಳಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಂತಹ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ.

(೨) ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ವರೂಪ

ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವುದೆಂದು ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ನೊಂದಿಕೆಯದಾಗಿ

ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ. ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಲಾಂಕಿಕವುಳ್ಳದ್ದು ಅಧಾರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದೂ ಲಾಂಕಿಕ. ಲಾಂಕಿಕವುಳ್ಳದ್ದು ಅದರ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲದ್ದು ಪರತತ್ತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಸ್ತುತವಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗುವುದು. ಲಾಂಕಿಕವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ನಿಯತವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಆದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಒಬ್ಬನು ಅದನ್ನು ನಿರ್ದೋಷ ಎಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ; ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಅವನಿಗಿಂತ ಬುದ್ಧಿವಂತನಾದವನಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧವೆಂದು ತೋರಿಸುವುದು. ಲಾಂಕಿಕವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಯತವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿಲ್ಲದ ಅನುಮಾನವು ಪರತತ್ತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಅಸಂಭಾವಿಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ದರ್ಶನಾಂತರಗಳಲ್ಲಿನ ಈಶ್ವರ ಅಥವಾ ಪರತತ್ತ್ವವಾದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು.

ಲಾಂಕಿಕವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಿಂದ ಕಾಲತ್ರಯಕ್ಕೂ ಸರ್ವಸ್ವವೇಳೆಕ್ಕೂ ಹೊಂದುವ ಜೋಷವನ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ಉದ್ಘಾಟಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವ ಸರ್ವಗುಣಗಳ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರ, ಇದೇ ವೇದ. ವೇದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಶಾಸ್ತ್ರ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ವೇದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವೆಂದರೆ ಪರತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದ ತೋರು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸೋಣ.

ಚಿತ್ವಾ ಸ್ವ ಮತ್ತು ಜಗಜ್ಜ್ಞಾಧಿಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕೇವಲ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬಹುದಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ದೋಷಭೂಮಿವಾದ ಅನುಮಾನವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗಜ್ಜ್ಞಾಧಿಕಾರಣ ಅಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವನ್ನುತ್ತವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮಹಾಸುಖಮೆ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಯೋಗಿಶಾಸ್ತ್ರಾಧಿಕಾರಣದ ಪ್ರಮೇಯಸಂಗ್ರಹ.

(೩) ಶಾಸ್ತ್ರಯೋಗಿಶಾಸ್ತ್ರವು

ಶಾಸ್ತ್ರಯೋಗಿಶಾಸ್ತ್ರವು 'ನಾವೇದವನ್ನನುಕೇರಣ ಬ್ರಹ್ಮಂ' (ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಈ ಪೂರ್ಣವನ್ನು ವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರ), 'ವೇದಾತ್ಮ್ಯವೇನಂ ವೇದಯಂತಿ' (ವೇದಗಳೇ ಇವನನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣ), 'ಸರ್ವೇ ವೇದಾಯಕ್ಷದಮಾಮುನಂತಿ' (ಸಮಸ್ತ ವೇದಗಳೂ ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೋ) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದು; ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲದುದು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾತವಲ್ಲ ಎಂದು

ಈ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು, ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಾರ್ಥ ಮಾಡುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ದೂರವಾಗುವುದು.

ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಪರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗುವುದಾದರೆ ಉಕ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಾಗಲಾರದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ವೇದಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದಾದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ; ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೇ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯವೆಂದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ನಾಲ್ಕು ನೆಯದಾದ ಸಮಸ್ತ ಯಾದಿಕರಣವು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಯಿತು.

೪ ನಾಲ್ಕು ನೆಯ ಸೂತ್ರ : ಸಮಸ್ತ ಯಾದಿಕರಣ ಒಂ ತತ್ತು ಸಮಸ್ತ ಯಾತ್ ಒಂ

(೧) ಸರ್ವವೇದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಾನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಗಳು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ತತ್', 'ಋ', 'ಸಮಸ್ತ ಯಾತ್' ಎಂದು ಮೂರು ಪದಗಳು ಇರುವುವು. 'ಸಮಸ್ತ ಯಾತ್' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಂ, ಅನ್ವಯಾತ್ ಎಂದು ವಿಭಾಗ. ಅನ್ವಯ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಿವಿಧ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ, ಅಭ್ಯಾಸ, ಅಪೂರ್ವತಾ, ಅರ್ಥವಾದ, ಫಲ, ಉಪಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದುವು. ಉಪಕ್ರಮ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯ ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭ. ಉಪಸಂಹಾರ ಎಂದರೆ ಆ ಪ್ರಕರಣವು ಕೊನೆಗಾಣುವುದು. ಅಭ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪುನಃಪುನಃ ಹೇಳೋಣ. ಅಪೂರ್ವತಾ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದುದನ್ನು ಹೇಳೋಣ. ಅರ್ಥವಾದ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ತುತಿ, ನಿಂದಾ ಮೊದಲಾದುವು. ಫಲ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳೋಣ. ಉಪಪತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳೋಣ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವೋಕ್ತರಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿರುವುದು ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವು ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಾಗುವುವು. ಇದಿಷ್ಟು 'ಅನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಶಬ್ದದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ 'ಸಂ' ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗವು ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವು ಪೂರ್ವ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾದ ಅರ್ಥವು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾದುದಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು.

(೨) ಸರ್ವವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ ಉಕ್ತನಿಯಮದಂತೆ ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಪರ್ಯಾಲೋಚನೆಯಿಂದ ವೇದಾರ್ಥವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಚಿಕ್ಷಾಸ್ಥ, ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ

ಯೋನಿರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ವಸ್ತು ಸರ್ವವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ವೇದದ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮೇತರವನ್ನು ಅರ್ಥವೆಂದು ತೋರಿದರೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಅಮುಖ್ಯ, ಎಂದರೆ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಹ. ಅಂತಹ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇದದಿಂದ ಅಪಾರ್ತತಃ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ ಉಪಕ್ರಮ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಬಲಾಬಲವನ್ನು ಪುನಃ ಚಿಂತಿಸಿ ಆ ವೇದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು. ಇದೇ 'ಸಮಸ್ತಯ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯ. ಇದರಿಂದಲೇ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯ.

(೩) ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಸಮಸ್ತಯವು ವಿಕಿಷ್ಕಾರ್ಯ ಉಳ್ಳುದು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಈ ಸಮಸ್ತಯದಿಂದ ಲಬ್ಧವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿರತವಿಗಳಿರುವುವು : ೧. ವೇದಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ವತಾ ಅರ್ಥವಾ ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿರುವ ದೋಷದ ಶಂಕಾ ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಅರ್ಥದ ತ್ಯಾಗ; ಮತ್ತು ೨. ಸರ್ವವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಕಿಷ್ಕಾರ್ಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿರತವಾದ ಸರ್ವಕರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಬೇಕು.

(೪) ಈ ಸಮಸ್ತಯ ಎಂಬ ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯವು ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು

'ಅಥ ಪರಾ ಯಯಾ ತದನ್ವೇಷಯಾಮ್ಯಕೆ' (ಯಾವುದರಿಂದ ಆ ಶ್ರುತ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಿನಾಶಿಯಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವನೋ ಅದೇ ಪರವಿದ್ಯೆ), 'ಸರ್ವಂ ಬ್ರೂದಂ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಈ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಹೌದು), ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತಯ ಎಂಬ ಸೂತ್ರನ್ಯಾಯವು ಅಡಗಿರುವುದು. 'ಈ ನ್ಯಾಯವು ಸರ್ವವೇದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಇದರ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ವೇದಾರ್ಥ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಉಪನಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಸಮಸ್ತಯಾದಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೇದವೂ ಆದರೆ ಸರ್ವಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೆಂಬ, ಸರ್ವವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೆಂಬ ಮಹಿಮೆಯು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುವುದು.

'ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೆ' ಅಪ್ರಾಪ್ಯ ಮನಸಾ ಸಹ' (ವಾಕ್ಯಗಳು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೇ ಹಿಂತಿರುಗುವುವು) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಾಗ್ವೇದ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ದುರಂಗ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಕ ಸಮರ್ಥವು ಎಂಬ

ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ಸಂಯಜ್ಞ ಎಂಬ ಅಕ್ಷೇಪವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದರೆ ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಐದನೆಯದಾದ ಈಶ್ವರೈಕರಣವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೊಳಿಸುವುದು.

ಐದನೆಯದಾದ ಸೂತ್ರಗಳು : ಈಶ್ವರೈಕರಣ

ಅಧಿ. ೩, ಸೂ. ೧

ಓಂ ಈಶ್ವರೈಕರಣಶಬ್ದಂ ಓಂ

(೧) ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಮ್ಯ
ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಈಶ್ವರೈಕ' 'ನ' 'ಅಶಬ್ದಂ' ಎಂದು ಮೂರು ಪದಗಳಿರುವುವು. ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕರಣಗಳಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯೆ, ಜಗಜ್ಜ್ಞಾಧಿಕಾರಣ, ಶಾಸ್ತ್ರಯೋಗಿ ಮತ್ತು ಸರ್ವವೇದ್ಯತೀವಾದ್ಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದು ಅನುಗತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನು 'ಅಶಬ್ದಂ ನ' (ಶಬ್ದರಹಿತವು) ಎಂದರೆ ವಾಗತೀತವು) ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಪಾತ್ಯ. 'ಅಶಬ್ದಂ ನ' (ಅವಾಚ್ಯವಲ್ಲ) ಎಂದು ಸಾಧ್ಯ ನಿರ್ದೇಶ. 'ಈಶ್ವರೈಕ' ಎಂದು ಜೇತು ವಚನ. ಈಶ್ವರೈಕ ಎಂದರೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ವೇದದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದರ ದೀಪಿಯಿಂದ ಎಂದು ಅರ್ಥ. 'ಪರಾತ್ಪರಂ ಪುರಿಷಯಂ ಪುರುಷಮೀಶ್ವರೈಕ' (ಅವನು ಸರ್ವೋತ್ತಮಪುರುಷನನ್ನು ತಿಳಿಯುವನು), 'ಅತ್ಯಂತೈವಾತ್ಮಾನಂ ಪಶ್ಯೇತ್' (ಅತ್ಯಂತನಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ನೋಡಬೇಕು) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯವಾದ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವವಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನೇ ವಿಧಿಸುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. 'ದೀಪನವನು ಪುರುಷ' ಎಂದು ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯವು [ಉಪನಿಷತ್ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತ ವೇದ] ಇದೊಂದರಿಂದಲೇ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಪುರುಷ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮನು ಗಮ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಪರ್ಯಾಯೋಚನೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ವೇದೀತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಲಭ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಸ್ಫುರಿಸುವುದು.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನಾತೀತ, ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂಬುದು ವ್ಯಾಪಕತೆ
'ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂಕೇ ಅವಾಕ್ಯ ಮನಸಾ ಸತ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಶ್ರುತಿಸ್ತು ತಿಗಳನ್ನು ಧು ಮಿಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಅಗಮ ಇವುಗಳೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದರ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೇ ಕಾರಣವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯದಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದವಿಷಯವೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆ ಶಬ್ದದ ಪರಿಚಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ಅದು ಜ್ಞಾನಾತೀತ, ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂದು ವರ್ದಿಸುವುದು

ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವರ್ಣನೆಗೋಸ್ಕರವಾಗಿಯಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಪರಿಚಯದೀಕೆಯ ಒಡ್ಡುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದವಿಷಯವು ಅದರ ಅರ್ಥದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವುದು. 'ಯತೋವಾ....ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಜಗಜ್ಜ್ಞಾಧಿಕಾರಣವೆಂದಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದಾಗಿಯೇ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದೇ ಮೊರತು, ಅರ್ಥರಹಿತವಾದ ಶಬ್ದವಾಗಿ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಮ್ಮ ಶಬ್ದವಾಗಿ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ 'ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂಕ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂಬ ಭಾವ ಬರುವುದು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಓಂ ಮೇಳೆ ಶ್ರುತಿಯ ಪರಿಚಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವವರಿಗೆ 'ಯತೋವಾಚೋ.....' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ 'ಯತ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ದೋಷ್ಯವಾದುದು ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂಬ ಭಾವ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ 'ಯತೋ' ಎಂದು ವಸ್ತುನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಸ್ಕಾರವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ 'ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂಕ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸ್ವಾವಾಂಶವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನಾತೀತ, ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸ್ವಾವಾಂಶವು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವೇದ್ಯ ಎಂದು ಜ್ಞಾಪಿತವಾಗುವುದು.

(೩) ಈ ಅಧಿಕರಣ ವ್ಯಾಯ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾಗಿದೋಣ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವಿಷಯವಾಗಿದೋಣ ಎಂಬವೇ ಈ ಅಧಿಕರಣವ್ಯಾಯಗಳು. ಇವು 'ದೀಪನವನು ಪುರುಷ' (ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಉಪನಿಷದೀಕಗಮ್ಯನು) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಡಲಾಗಿರುವುವು. ಈ ವ್ಯಾಯಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನಾತೀತ, ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂದು ಅವಾಚಕ ಅರ್ಥವೊಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯ, ಶಬ್ದವಿಷಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಆಗುವುದು. ಈ ಅರ್ಥಗ್ರಹಣವೇ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಆಧಾರ.

ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವಿಷಯ ಗಾಣ ಎಂದರೆ ಅತುಂಬುಬ್ರಹ್ಮ, ನಿರ್ಗುಣವಾದದೋ ಜ್ಞಾನಾತೀತ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಾತೀತ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು.

ಅಧಿ. ೩, ಸೂ. ೨

ಓಂ ಗೌಣತೀವ್ಯಾತ್ ಶಬ್ದಾತ್ ಓಂ

(೧) ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಇವಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಮುಖ್ಯಬ್ರಹ್ಮ
ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಗೌಣ, ತೀತ, ನ, ಅತ್ಯಲ್ಪವಾದ ಎಂದು ಸಾಬ್ಬು ಪದಗಳು

ಇವೆ. 'ಗೌಣ' ಹೇಳಿಕೆ 'ಎಂದರೆ' 'ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವಿಷಯ' ಗೌಣಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ವಾಕ್ಯ. 'ಆತ್ಮಶಬ್ದ' ಎಂದರೆ 'ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವಿಷಯ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗವಿರುವುದರ ದಿಕ್ಕೆಯಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳುವ. 'ಆತ್ಮಶಬ್ದವಾಚ್ಯವೆಂದೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿ ಪಶ್ಯತ್ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಧಾನವಿರುವುದು. 'ಸ ಆತ್ಮಾ ಸ ನಿತ್ಯಃ ಶುದ್ಧಃ ಕೇವಲೋ ನಿರ್ಗುಣಃ' (ಅವನು ಆತ್ಮಾ, ಅವನು ನಿತ್ಯ, ಶುದ್ಧ, ಕೇವಲ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣ) ಎಂಬ ತಲವಚಾರ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದಾಗಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವಿಷಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವೇ ಹೊರತು ಗೌಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಅವನು ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ, ಶಬ್ದಾತ್ಮಕ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವ.

(೨) ನಿರ್ಗುಣಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಿಚಾರ

ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ. ಪ್ರತಿಪಂಚ್ಯತದ ನಿರ್ಗುಣಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ. ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಪದಕ್ಕೆ ಗುಣರಹಿತ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಸರ್ವಥಾ ಗುಣರಹಿತ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವೇದಲ್ಲಿರುವ ನಿರ್ಗುಣಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ತಾವೆ ಉದಾಹರಣೆವಾದ ಶುದ್ಧವಿಷಯ ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಇತರ ಶಬ್ದಗಳ ಹೊತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಡುವಾಗುವುದು. 'ಸ ಆತ್ಮಾ ಸ ನಿತ್ಯಃ ಶುದ್ಧಃ ಕೇವಲೋ ನಿರ್ಗುಣಃ' ಎಂಬ ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ನಾಮವಿಷಯವೇ ಆತ್ಮ, ನಿತ್ಯ, ಶುದ್ಧ, ಕೇವಲ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ಪರ್ಯಾಯೋಚಿತವೆಂದು ಶುದ್ಧವಿಷಯವಾದ ನಿರ್ಗುಣ ಶಬ್ದವು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಲೌಕಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದದಂತೆ ಗುಣವನ್ನು ಸಹಿಸದ ಶಬ್ದವಲ್ಲ; ಅದು ಗುಣವನ್ನು ಸಹಿಸುವ ಶಬ್ದ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಗುಣವನ್ನು ಸಹಿಸದ ಲೌಕಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದು. ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ನಿರ್ಗುಣತ್ವವೆಂಬ ಗುಣ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಏನೇ ಆದ ಗುಣರಹಿತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತವಾಗುವುದು.

ಶುದ್ಧವಿಷಯ ನಿರ್ಗುಣಶಬ್ದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸಹಿಸುವ ಶಬ್ದ. ಈ ಗುಣಗಳೇ ಆತ್ಮ, ನಿತ್ಯ, ಶುದ್ಧ, ಕೇವಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶಬ್ದವು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾಗಿರಲು ಕಾರಣ ಇದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ, ನಿತ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಉಪಪಾದನವಲ್ಲದ ಗುಣಗಳು

ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲಾ ಇದರ ಆತ್ಮತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಉಪಪಾದಕ. ನಿತ್ಯ, ಶುದ್ಧ, ಕೇವಲ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣವಾದುದೇ ಆತ್ಮಾ ಚಿದ್ಜ್ಞಾ ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನಾಧಿಕಾರಣತ್ವ, ಶಾಸ್ತ್ರಯೋಗ್ಯತೆ, ಸರ್ವವೇದವ್ಯತಿರೇಕತ್ವ, ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯತ್ವ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವೇದ್ಯತ್ವ ಇವು ಹಿಂದೆಯೇ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ನಿತ್ಯತ್ವ, ಶುದ್ಧತ್ವ, ಕೇವಲತ್ವ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧಕವಾಗಿ ಆತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧನವಾಗುವುದು. 'ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಈ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ಆತ್ಮ ಎಂಬುದೇ ಬ್ರಹ್ಮ.

ಹೀಗೆ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಆತ್ಮತ್ವ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಾ ಮಹಿಮೆಯು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದರ ಸಂಯೋಜಿತವಾದ ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬ್ರಹ್ಮನ ಮುಖ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಆತ್ಮತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಾಗಿ ಶ್ರುತಿ ಯಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು.

ವಿಶೇಷ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಉಕ್ತಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಐದನೆಯ ಅಧಿಕರಣದ ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರವು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಯಿತು.

ಅಧಿ. ೫, ಸೂ. ೩

ಹಿಂ ತನ್ನಿಷ್ಠ ಸ್ವ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್ ಹಿಂ

(೧) ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮೋಕ್ಷವಾಕ್ಯ

ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ತನ್ನಿಷ್ಠ' ಮತ್ತು 'ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್' ಎಂಬ ಎರಡು ಪದಗಳಿರುವುದು. 'ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠವಾದವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದು' ಎಂದು ವೇದದ ಉಪಪಾದನೆ ಇರುವುದು. 'ಯಸ್ಯಾನುವಿಶ್ವಃ ಪ್ರತಿಬುದ್ಧ ಆತ್ಮಾ.....ತಸ್ಯ ಲೋಕಸ್ತು ಉ ಲೋಕ ಏವ' (ಯಾವನಿಗೆ ಆ ಆತ್ಮನು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟವನೋ,ಅವನಿಗೆ ವಾಸವು ಆತ್ಮಲೋಕವೇ) ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮದಾರಣ್ಯ(ಸಂಪತ್ತು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಆತ್ಮನಿಷ್ಠವಿರುವವನು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿ ಯಾಗಲಾರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಆತ್ಮನಿಷ್ಠ, ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಶ್ರುತಿವಿಧೇಯ.

(೨) ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮ

ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದ 'ಆತ್ಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದು' ಎಂಬುದರ ದಿಕ್ಕೆಯಿಂದ ಎಂದು ಕೇಳಿರುವುದು. ಆತ್ಮ ನಿಷ್ಠನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಈ ಸೂತ್ರವು ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳುವುದು. ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಆತ್ಮಾ ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮ.

‘ಆಯುತಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ’ (ಈ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂಬ ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಮತ್ತು ಬೃಹದಾರಣ್ಯೋಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಸಾಧಿಸುವುವು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಆತ್ಮಾ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂತೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಜೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾದುದು ಗೌಣವಾದ ಆತ್ಮನಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಗೌಣವಾಗಿರುವಂತೆ ಮೋಕ್ಷವೂ ಗೌಣವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದವನು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜೊರತು ಮತ್ತಾವ ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ.

(೩) ಮೋಕ್ಷಜನಕ ಜ್ಞಾನವಿಷಯಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯ

ಮೋಕ್ಷಜನಕವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗದೋಣವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಾ ಮಹಿಮೆ. ಈ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವೂ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗ ಬೇಕಾದ ನಿಯಮವಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಯಾವನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೋ ಆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಶ್ರುತಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಜ್ಞಾನವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಶ್ರುತಿ. ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯು ಶ್ರುತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷದಾತೃವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅರ್ಥವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ. ಅನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬಾರದೆಂದು ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಫಲಿತಾರ್ಥ.

ಮತ್ತೊಂದು ಹೇಳುವುದಾದ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣದ ಸಾಬ್ದಾರೋಪಸೂತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು.

ಅಧಿ. ೫, ಸೂ. ೪

ಓಂ ಹೇಯತಾತ್ಮನಚನಾಜ್ಞಿ ಓಂ

(೧) ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಜ್ಞೇಯ : ಇತರ ನಿಜವೂ ಹೇಯ

‘ಹೇಯತಾತ್ಮನಚನಾಜ್ಞಿ’ ಮತ್ತು ‘ಃ’ ಎಂದು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪದಗಳು. ‘ಃ’ ಎಂಬುದು ‘ಹೇಯತಾತ್ಮನಚನಾಜ್ಞಿ’ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೇಯವನ್ನು ಉಕ್ತ ವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸುವುದು. ‘ಹೇಯತಾತ್ಮನಚನಾಜ್ಞಿ’ ಎಂದರೆ ‘ಹೇಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳದೋಣದರ ದೇಯಿಂದ’ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹೇಯ ಎಂದರೆ ತ್ಯಾಜ್ಯ. ಎಂದರೆ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಹ ಎಂದರೆ ತ್ಯಾಗಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕಾದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಉಕ್ತ ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಜ್ಞೇಯ : ಅವನಲ್ಲದುದು ಹೇಯ ಎಂದು ಭಾವ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಲೋಪ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಹೇಯನೆಂದು ಹೇಳ ಬಿಡಬಾರದೆಂದೂ ಅವನು ಗೌಣನಲ್ಲ. ಅವನು ಗೌಣನಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು

ಅವನು ಹೇಯ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಶ್ರುತಿಯು ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞೇತಮೇವೈಕಂ ಜಾತಂ, ಅನ್ಯಾವಾಚೋ ವಿಮುಂಚತ್, ಅಮೃತತ್ವೈಶ್ಚ ಸೇತುಃ’ (ಸರ್ವಶತ್ಯವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅವನನ್ನೇ ತಿಳಿಯಿರಿ; ಅವನಿಬ್ಬರ ವಸ್ತುಗಳ ಮಾತನ್ನು ಬಿಡಿ. ಅವನು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನ) ಎಂದು ಅದು ಉಪಪಾದಿಸುವುದು.

(೨) ಅಜ್ಞೇಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಮುಖ್ಯಬ್ರಹ್ಮ

ಅಜ್ಞೇಯ ಎಂದರೆ ತ್ಯಜಿಸಲ್ಪಡುವನಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹೇಯ ಎಂದರೆ ತ್ಯಜಿಸ ಲ್ಪಡುವನು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಲೋಕವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ನಿರತವಾದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತ್ಯಜಿಸದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದಕ್ಕೂ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯೇ ನಿಯಾಮಕ ಎಂಬ ಭಾವ ಬರುವುದು. ಈ ಭಾವವು ದೋಷವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅಧೀನ ವಾದರೆ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ವಸ್ತುವೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಕಾರಣ ಎಂಬುದರ ನಿರಾಕರಣವು ಈ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಆಡಬೇಕಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೇಯ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞೇಯ ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಪಾತ್ರೀಯವಾದ ಅರ್ಥ ಇರುವುದೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಗಿ ಅಜ್ಞೇಯ ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚಪರವಾಗಿ ಹೇಯ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಪ್ರಪಂಚಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಜ್ಞೇಯ ಎಂದರೆ ನಾವು ಇಚ್ಛಿಸಿದರೂ ಅವನು ತ್ಯಾಗ ಸಾಧ್ಯನಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಅವನು ಸರ್ವಮನೋವೃತ್ತಿಗೂ ಪ್ರೇರಕ ಎಂದು ತಿಳಿದು ವೆವು. ಇಚ್ಛೆಯೂ ಓಂದು ಮನೋವೃತ್ತಿ. ಅದಕ್ಕೂ ಅವನು ಪ್ರೇರಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಚ್ಛೆಯ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇಚ್ಛೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಿಕ್ಕ ನಾಗುವನು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಾನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನ ನಿಯಾಮಕತ್ವವು ಅಡಗಿರು ವುದು. ಹೀಗೆ ಅವನು ಸರ್ವಥಾ ಅಜ್ಞೇಯ.

(೩) ಅಜ್ಞೇಯತ್ವನ್ಯಾಯ

ಸರ್ವಾನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಥಾ ಅಜ್ಞೇಯನಾಗದೋಣವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಾಮಹಿಮೆ. ಈ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಯಾವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವೇ ಆಗಲಿ, ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಸರ್ವೋತ್ತಮಿಯೆಂಬ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಅಜ್ಞೇಯತ್ವವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ, ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞೇಯತ್ವನ್ಯಾಯದ ಬೇಕಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಭಾವವನ್ನು ವಿನಾಶರಿಸಿ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನುಚಿತ. ಈ ವಿಚಾರ ಗಳಿಂದ ಉಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವಿಷಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಗೌಣವಲ್ಲ, ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಮತ್ತೊಂದು ಹೇತುವಿನಿಂದ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಲು ಈಶ್ವರಕೃಪೆ
ಕರಣದಿಂದ ಐದನೆಯ ಸೂತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ಅಥಿ. ೫, ಸೂ. ೫

ಓಂ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಯಾತ್ ಓಂ

(೧) ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಯಾತ್

ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಯಾತ್' ಎಂದು ಒಂದೇ ಪದ, 'ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಯಾತ್'
ಎಂದರೆ 'ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನ್ನಗೆ ಲಯವಿರುವುದರ ದೆಹಿಯಿಂದ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನ್ನಗೆ
ಲಯ ಎಂದರೆ ತನ್ನಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾಕವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವ. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ
'ಇದಂ ವಾ ಅಗ್ನೇ ನೈವ ಕಿಂಚಿತ್ಸಾಕ್ಷೀತ್' (ತೈ. ಬ್ರಾ.) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು
ಸಮರ್ಥಿಸುವುವು. ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಈ
ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ.

ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನ್ನಗೆ ಲಯ ಎಂಬ ಭಾವವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಶಕ್ತಿ, ಸರ್ವಸಾಮ್ಯ
ಶಕ್ತವನ್ನು ಉಪಪಾದನ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವನ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ
ಸುವುದು. 'ಸ ಆತ್ಮನಾ ಆತ್ಮಾನಮುಪೈತ್ಯ ಆತ್ಮನೇವ ವಿಲಾಸಯತಿ' (ಅವನು
ತನ್ನಿಂದ ತಾನು ಒಂದು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ಲಯ ಹೊಂದಿಸುವನು) ಎಂಬ
ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪೂರ್ಣತ್ವದ ಭಾಷೆ.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣ

'ಪೂರ್ಣಮಿದಂ ಪೂರ್ಣಮಿದಂ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ
ಪಾರಣ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವರೀತಿಯ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸು
ವುದು. ಪೂರ್ಣವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವನು ಮತ್ತು
ಅವನಲ್ಲಿ ಏನು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಇದೇ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನ್ನಗೆ ಲಯ
ಎಂಬುದರ ಭಾಷೆ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಥಾ ಅನ್ಯಾಧ್ಯಾತ್ಮನಲ್ಲ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತ
ಪಡಿಸುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಅಪೂರ್ಣ, ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲಯವಿಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ
ಲಯ, ಅದು ತನ್ನಗೆ ತಾನು ನಿಯಮಕವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕ.
ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ವಿಶೇಷಾಕಾರವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.

(೩) ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಯಾತ್ಯಾಯ

ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಲಯ ಹೊಂದೋಣ ಎಂಬುದೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಾಮಹಿಮೆ.
ಈ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಸರ್ವಶ್ರುತಿಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ.
ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಯ ಎಂದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನ್ನಗೆ ಲಯ ಎಂಬ ಭಾವವು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು

ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಅವನ ಸರ್ವಪ್ರವರ್ತಕತ್ವರೂಪವಾದ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯನ್ನು
ಬುದ್ಧಿಗೆ ನಿಲುಕುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ತ್ವೀಯ
ನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರುತಿಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಲಯ ಹೇಳುವುದರಿಂದ
ಅಬ್ರಹ್ಮನು ಮುಖ್ಯವೇ ಹೊರತು ಗೌಣವಲ್ಲ. ಆದ್ದಕ್ಕೂ ಮುಂತಾದ ಮಹಿಮೆಯು
ನಿರ್ಗುಣವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಸ್ಥಾಪಿತವು.

ಉಕ್ತ ರೂಪವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು
ಈಶ್ವರಕೃಪೆಯಿಂದ ಆರನೆಯ ಸೂತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು.

ಅಥಿ. ೫, ಸೂ. ೬

ಓಂ ಗತಿಸಾಮಾನ್ಯಾತ್ ಓಂ

(೧) ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ

ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯ

ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಗತಿಸಾಮಾನ್ಯಾತ್' ಎಂದು ಒಂದೇ ಪದ. ಗತಿ ಎಂದರೆ ಈ
ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಈ ಜ್ಞಾನ. ಶಾಸ್ತ್ರ.
ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ನಿರ್ಮಿಸಲು ಅರ್ಜುನನ ಸರ್ವಪೂ. ಸಮಸ್ತ ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರ.
ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೆ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಶ್ರುತಿಯೂ ಸಮಾಪನವಾಗಿ ಒಂದೇ
ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಉಪಪಾದಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ
ವಾದ ಸರ್ವಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟಿದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವೇ
ಸಮಾನ. ಇದು 'ಸಾಮಾನ್ಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆಲ್ಲದಿಂದ ದೋಷವಾಗಿರುವುದು.
ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಾದರೂ
ಅಪ್ರಸಿದ್ಧಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನದ ಏಕೆ ಹುಟ್ಟಿದಾರದು ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶ
ವಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶವು 'ಸರ್ವೇ ವೇದಾಃ... ಬ್ರಹ್ಮಂ ಜ್ಞಾನಂ... ವಿಶೇಷವೇನ | ಪ್ರಕಾಶ
ಯಂತಿ' (ಸಮಸ್ತ ವೇದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು
ಸಮಾಪನವಾಗಿಯೇ ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುವು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ
ಯಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಶ್ರುತ್ಯನುಕೂಲ ಸ್ಥೂತಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರುತಿಯ ನ್ಯಾಯವೇ
ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.

(೨) ಸಮಾನಶ್ಚೇನೇ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವ

ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ.
ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವವು ಬಾಧರಹಿತವಾಗಿರುವುದು. ಬಾಧೆ ಎಂದರೆ
ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವು ಅಸತ್ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸೋಣ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಾದ
ಬ್ರಹ್ಮತ್ವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧವು ಸಂಭಾವಿತವೇ ಅಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ

ಸ್ವಾಮ್ಯವೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಸರ್ವನಿಯಮಾನುಕರಣವನ್ನು ಶ್ರುತಶ್ಚ
ಬ್ರಹ್ಮಶ್ಚೇತಿ ಶತಶ್ಚೈತನ್ಮತಾಂ ಅಶ್ವತಥಾ ಅಶರತ್ಯಾ ಶ್ರುತಶ್ಚ
ನಿಯಮಾನುಕರಣವನ್ನು ಯುಕ್ತವೆಂದು ಕೂಡಲೇ ತಿಳಿಸಬೇಕಾದುದು.
ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಸರ್ವನಿಯಮಾನುಕರಣವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು. ಆದೇ ಸರ್ವ
ನಿಯಮಾನುಕರಣ ಇದನ್ನೇಳಿ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾದುದು ಬ್ರಹ್ಮಶ್ಚೇತಿ ಅನುಶಾಸನ
ಬಹುಮುಖವಾಗಿ ಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ
ಕೂಡಬೇಕು. ಅಂತಃ ಕರ್ಮವಿಧಾನವನ್ನು ಶ್ರುತಶ್ಚೇತನ್ಮತಾಂ ಶ್ರುತಶ್ಚೇತಿ ಹೇರಿದರೂ,
ಅದರ ಪ್ರಾಂಶುಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು, ಅನುಶಾಸನವನ್ನು ಶ್ರುತಶ್ಚೇತಿ ಶ್ರುತಶ್ಚೇತಿ ಹೇರಿದರೂ,
ಅನುಶಾಸನವನ್ನು ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿರಬೇಕಾದ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮಶ್ಚೇತಿ ಶ್ರುತಶ್ಚೇತಿ ನಿರೂಪಿಸ
ಬೇಕು. ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾದುದು ಪ್ರಾಂಶುಗಳ, ಸರ್ವನಿಯಮಾನುಕರಣವನ್ನು ಶ್ರುತಶ್ಚೇತಿ
ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾದುದು ಶ್ರುತಶ್ಚೇತಿ. ಈ ಯುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನಾ ದಾದ ಬಲವುಮಾತ್ರ ಶ್ರುತಶ್ಚೇತಿ
ಈ ಯುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನಾ ದೇ ಪೂರ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಶ್ವತಥಾಶ್ವತಥಾ, ಹೀಗೆ ಈ ನಿಯಮಗಳು
ಸ್ವಶ್ರುತವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ.

(2) ಕೃತ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ

[illegible]

ಎನ್ನುವರು. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶೈವ ಪುನರಂಗವಾಗಿ ಈಗ ಇರಬೇಕೆನಿಸುವುದು
ಮೈಸೂರು ಅಥವಾ ಹೊಸದೇವರಾದ ದೀದರ. ಮೇಲ್ಮೈಯಿಂದ ಪರಮಶಕ್ತಿಯನ್ನು
ಪಡೆದವನು ತಿರುಮಲರಾದ ಅಂತರ ಅಥವಾ ಮುಖ್ಯಭಾಗವೆನಿಸಬೇಕು ಇವನು ಬೇಕಾದ
ಆದರೆ, ಅಂತರವನ್ನುವುದು ಕೈಯಾಗುವುದನ್ನು ಎಂದು ನೈವಿದ್ಯ ಅಂತರವು. ಆ
ಮುಖ್ಯಭಾಗವು ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದಾದರೆ ಪರಮಶಕ್ತಿ ಹೊರತು ಬೇರೆಯೇ ಎಂಬ
ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆ ಅಶ್ವಯುಕ್ತವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪರಮಶಕ್ತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವನ್ನು
ಹೊಂದಿದರು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಮೈಸೂರು ವಿಸ್ತರಿಸಿದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಗಾಂವ್‌ನಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತರ
ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವಾಗಿರುವುದು ಅಂತರವು ಸುಖದ ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗುವುದು ಅಂತರ
ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದು ಅಂತರವು ಮೈಸೂರು ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದು ಅಂತರವು ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದು
ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವು. ಇದು ಅಂತರವಾಗುವುದು ಅಂತರವು ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದು ಅಂತರವು
ಅಂತರವು ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದು ಮುಖ್ಯಭಾಗವು (Optimism) ಅಂತರವು ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದು
ಮುಖ್ಯಭಾಗವು. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದು (Optimism)
ಎಂಬ ಭಾಷೆ ಹಾಗೆಯೇ.

ಪ್ರತಿಭೆಯು ಆಕಾಶವನ್ನು ತಕ್ಕಷ್ಟು ನಮೂಲಕವಾಗೆಣೆಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಉಳಿ
ಮಹತ್ವವು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದದ್ದು. ಇದನ್ನುಮಾತ್ರ ತಕ್ಕಷ್ಟು ನಮೂಲಕವಾದುದನ್ನು
ಮಾತ್ರ ತಕ್ಕಷ್ಟು ನೋಡಬೇಕಾದುದು. ತಕ್ಕಷ್ಟು ನೋಡದೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ತಿಳುವಳಿಕೆ
ಬೃಹತ್ಪ್ರಶ್ನೆ, ಪ್ರಾಣ, ಆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಾನೀಕರಣದಿಂದ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ ಆಕಾ
ಶವಾಗೆಣಿಕೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಪ್ರಶ್ನೆ ಯಾವ ನಂಬಲಾರದ್ದು ಇಲ್ಲವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು.

ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಉಳಿಮಹತ್ವವು ತಕ್ಕಷ್ಟು ನಮ್ತು ಅದರಿಂದಮೇಲಾದ ನಮು
ಶಾಂತಿಗಳು. ಆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ನಿರೂಪಣೆ? ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಇರುವುದು ನಮ್ತು. ಇದರ
ತಕ್ಕಷ್ಟು ವಾದವನ್ನು ಉಳಿಮಹತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ವೃದ್ಧಿಗಿ ಬಯಸುವುದನ್ನು
ಭಾಗವಾಗಿ ಆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ನಿರೂಪಣೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ವಾದವನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಆ ಕಲ್ಪದಂತಿ ವೃದ್ಧಿ
ನಮು ಮಾತು ಮನಗಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ಕಂಡದ್ದು ಶಾಂತಿ ಆದ್ದನ್ನು ತಕ್ಕಷ್ಟು ನೋಡುವುದಾಗಿ
ಮಾಡಿದಂತೆ ಇದನ್ನು ನಮ್ತು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಅರ್ಥವಾಗದು. ಆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಯಾವುದು
ತಕ್ಕಷ್ಟು ವಾದದಿಂದ ನಿರೂಪಣೆ ವೃದ್ಧಿ ನೋಡುವುದನ್ನು ವರದಕ್ಕಷ್ಟು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದು. ವರ
ತಕ್ಕಷ್ಟು ವಾದದಿಂದ ನಿರೂಪಣೆಯಾದದ್ದು ಇದರ ಭಾವ. ಯಾವ ತಕ್ಕಷ್ಟು ತಕ್ಕಷ್ಟು
ನಿರೂಪಣೆಯಾದದ್ದು ಅದು ವರದಕ್ಕಷ್ಟು. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖಲಭ್ಯವಾದದ್ದು ಸರ್ವಭಾಗ
ನಿರೂಪಣೆಯಾದದ್ದು ಪರಿಣಿತರು, 'ನಿರೂಪಣೆಯಾದದ್ದು ಪ್ರಶ್ನೆ' ಎಂದು ತಕ್ಕಷ್ಟು
ವರದಕ್ಕಷ್ಟು ನಿರೂಪಣೆ, ಅನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ದೋಷದಿಂದ ಎಂದು ಸಹಜವಾಗಿ
ವರದಕ್ಕಷ್ಟು.

ಸರ್ವಥಾ ನಿರ್ವಿಕಾರತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಶ್ರುತಿಯೊಂದೇ

ಪ್ರಮಾಣ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತಿಗೆ ನಿರ್ವಹಾರವಾದ ಪರಕತ್ವ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಎಲ್ಲ ಪ್ರತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಪರಕತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತ ಅಂತರವಾದ ಸಾಂಗತ್ಯವುಳ್ಳದೊಂದೂ ಸಿದ್ಧವು. ಈ ಸಾಂಗತ್ಯವೇ ಸಮತ್ವ.

(೩) ಗತಿಸಮಾನತತ್ವವ್ಯಾಯು

ಈ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು ಗತಿಸಮಾನತತ್ವವ್ಯಾಯು. ಸರ್ವ ಪ್ರತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ ಸಮಾನವೆಂದರೆ ಅಂತರ ಸಾಂಗತ್ಯವುಳ್ಳದು ಎಂಬುದು ಇದರ ಛೇದ. ಈ ವ್ಯಾಯವು ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವು. ಈ ವ್ಯಾಯವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವಾಗ ಪ್ರತಿಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥ ಉಂಟು ಸಂಭವವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಜ್ಞಾನವು ಬಾಹ್ಯತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಅಬಾಧಿತ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಸಿದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಗುಣ.

ಮತ್ತೊಂದು ಹೇಳುವುದಿನ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾದವನು ನಿರ್ಗುಣವೇ ಹೊರತು ಗುಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಈಶ್ವರಕರಣದ ವಿಳನೆಯ ಸೂತ್ರವು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಯಿತು.

ಅಧಿ. ೫, ಸೂ. ೭

ಓಂ ಶ್ರುತತ್ವಾಚ್ಛ ಓಂ

(೧) ಸೂತ್ರಸಿದ್ಧಿಬ್ರಹ್ಮಣೇ ಪ್ರತಿಸಿದ್ಧಿಬ್ರಹ್ಮ

ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಶ್ರುತತ್ವಾತ್' ಮತ್ತು 'ಚ' ಎಂದು ಎರಡು ಪದಗಳು. 'ಚ' ಎಂಬುದು 'ಶ್ರುತತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೇಳುವನ್ನು ಉಕ್ತವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸುವುದು. 'ಶ್ರುತತ್ವಾತ್' ಎಂದರೆ 'ಪ್ರತಿಸಿದ್ಧವಾದುದರ ದಿತಿಯಿಂದ' ಎಂದರ್ಥ.

ಇದುವರೆಗೆ ಸೂತ್ರವ್ಯಾಯವುಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವು ಪ್ರತಿಸಿದ್ಧವಾದುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಸಿದ್ಧವಾದುದು ಇದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸೂತ್ರವ್ಯಾಯವು ಜ್ಞಾನ ಬೇಕು. ಅಷ್ಟಥಾ ಪ್ರತಿಸಿದ್ಧವಾಗಲಿ ಅನ್ಯಾರ್ಥವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿ ಸೂತ್ರಗಳು ಮೇಳವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾ, ಪರವಿದ್ಯಾ ಎಂದೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.

(೨) ಶ್ರುತಿಯ ಜಿಜ್ಞಾಸಿತವಾದ ಅರ್ಥವೇ ಸೂತ್ರಾರ್ಥ

ವಿಶೇಷ ದೇವ ಸರ್ವಭೂತೇಷು ಗುಣೈಃ ಸರ್ವವ್ಯಾಪೀ ಸರ್ವಭೂತಾಂತರಾತ್ಮಾ ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷ ಸರ್ವಭೂತಾಧಿಪಾನಃ ಸಾಕ್ಷೀ ಜೀವಾಕೇವರೋ ನಿರ್ಗುಣಶ್ಚ ಎಂಬ ಸ್ವಚ್ಛಾತ್ರಕರಪ್ರತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಪ್ರಕೃತವಿಷಯವನ್ನು

ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು. ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಸಾ ವ್ಯಾಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ. ಮೂರನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಸೂತ್ರಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಕೃತವಾದ ಸತ್ಯ ವೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಬದ್ಧನಾದ ಜೀವನಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

(೩) ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧತತ್ವವ್ಯಾಯು

ಈ ಸೂತ್ರಸೂಚಿತವಾದ ವ್ಯಾಯವು ಪ್ರತಿಸಿದ್ಧವೆಂದು ಜ್ಞಾತವ್ಯವಾದ ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ವ್ಯಾಯ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವಾಗ ಅನ್ವೇಷಿತವಾದ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಶಾಂತವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪಂಚಾಧಿಕರಣಗಳು ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರೀತರೂಪವಾಗಿರುವುವು. ಇದುವರೆಗೆ ಸೂತ್ರಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಾಂಭೀರ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಐದು ಅಧಿಕರಣಗಳ ಅರ್ಥವು ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ 'ಓಂ ಆನಂದಮಯೋಽಭ್ಯಾಸಾತ್ ಓಂ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ, 'ಓಂ ಅನಾವೃತ್ತಿಃ ಶಬ್ದಾತ್ ಅನಾವೃತ್ತಿಃ ಶಬ್ದಾತ್ ಓಂ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದವರೆಗೆ ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅಧಿಕರಣಗಳಾಗಿ ಭಾಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸೂತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಪಂಚಾಧಿಕರಣಗಳ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಯದೊರೆಯತೇ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಸದಾ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಬೇಕು. ಪಂಚಾಧಿಕರಣಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಭೋಗವಾಗಿ ವ್ಯಾಯದೊರೆಯದಿದ್ದರೆ ಸೂತ್ರಾರ್ಥವು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ವಿಭಾಗ

ಪಂಚಾಧಿಕರಣಗಳ ಸೂತ್ರಗಳೂ ಸೇರಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು. ಇವಕ್ಕೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಮಸ್ತಯಾದ್ಯಾಯ, ಅವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯ, ಸಾಧನಾಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಫಲಾಧ್ಯಾಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಒಂದೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯವೂ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಾಗಿ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಸೂತ್ರಗಳ ಮತ್ತು ಅಧಿಕರಣಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವಾಗ ಮತಭೇದಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂತ್ರಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ವೊದಲನೆಯದಾದ ಸಮಸ್ತಯಾದ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಓಂ ಆನಂದಮಯೋಽಭ್ಯಾಸಾತ್ ಓಂ' ಎಂದು ಆರಂಭಿಸುವ ಆರನೆಯದಾದ ಆನಂದಮಯಾಧಿಕರಣದಿಂದ ಸಮಸ್ತೆಯವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಐದು ಅಧಿಕರಣಗಳು ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ, ಆ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರೀತರೂಪವಾಗಿರುವುವು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

i ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯ

ಸಮನ್ವಯ ಎಂದರೆ ಉಪಕ್ರಮ ವೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಕಾರ್ಯನಿರ್ವಾಹಕ ವಾದ ಲಿಂಗಗಳ ಸಮೂಹ. ಇದರಿಂದ ವೇದದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆವಾಹಕತೆ ದೇರಿ ಅರ್ಥ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧ ವಾಗುವುದು.

ಲೋಕದ್ವಯದಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವೇದದ ಶಬ್ದಗಳು ನಾಲ್ಕು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಕೆಲವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುವುಗಳು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ವಸ್ತುವರವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿರುವುವು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬ್ರಹ್ಮ ನಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮತರದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿರುವುವು. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾ ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮತರ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿರುವುವು. ಈ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ನಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶಬ್ದಗಳ ವಶಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಮೂರು ವಿಧ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ನಲ್ಲದ ವಸ್ತುವರವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿರುವ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಯಶಃವಾಗಿ ನೋಡಲು ಎರಡು ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ನಾಮಾತ್ಮಕಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾತ್ಮಕಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಸಮನ್ವಯ. ನಾಮಾತ್ಮಕಶಬ್ದ ಎಂದರೆ ರೂಪಿಯಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಪರವಾದ ಶಬ್ದ-ಅಕಾಶ, ಪೃಥ್ವಿ ಮುಂತಾದುವು. ಲಿಂಗಾತ್ಮಕ ಎಂದರೆ ತಾಳು ಹೇಳುವ ಧರ್ಮದಿಂದ ಅದುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಮಿತಿಯನ್ನು ಮಟ್ಟಿಸುವ ಶಬ್ದ-ಅತ್ತಾ ಮುಂತಾದುವು. ಅಕಾಶ, ಪೃಥ್ವಿ ಮುಂತಾದುವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮತರವರ. ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮತರವೆಂದು ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ 'ಅತ್ತಾ' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಅತ್ಯತ್ಯ' ವೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಬ್ರಹ್ಮತರ ಪರವೆಂದು ಲೌಕಿಕಸಂಸ್ಥಾದಿಂದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ತೋರಿದರೆ ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಆ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಹೊರತಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅತ್ಯತ್ಯ ಎಂದರೆ ಸಂಚಾರಕತ್ವಕ್ಕೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಅವನಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನಾಮಲಿಂಗಾತ್ಮಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಮೂರನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಿತವಾಗುವುವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಅಯತನ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು. ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಇವು ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮ ಪರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮತರದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶಬ್ದಗಳು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಸಮ ನ್ವಿತವಾಗುವುವು. ಇವು ದುಃಖ, ಅವರ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು. ಬ್ರಹ್ಮನು

ನಿರ್ದೋಷ; ಅವನು ದುಃಖಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವೋತ್ತಮ; ಅವನು ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ. ಅವರ ಎಂದರೆ ಹೀನ. ಲೌಕಿಕ ವಸ್ತು ದುಃಖ ಮತ್ತು ಅವರ ಆಗಬಹುದು. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮತರವೆಂಬುದು ತೋರುತ್ತವೆ ಸ್ಪಷ್ಟವ. ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ದುಃಖ ವೊದಲಾದುವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಧೀನ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದವಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾಪಕವಾಗಿ ಅವು ಬ್ರಹ್ಮ ಪರವಾಗುವುವು.

ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮತರ ಎಂದು ಸಮನ್ವಯಾ ಧ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದು. ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದರೆ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರ ದೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಎರಡು ಕಲ್ಪ ಗಳಿರುವುವು. ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಸ್ವಯಂ ನಾಮರಹಿತ. ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸರ್ವತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮವ ಧ್ಯಾನಾರ್ಥವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೇ ಅವನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾದ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತುವರವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಕರ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಾದರೋ ಸಂಕೀರ್ತ ವೊದಲಾದು ವನ್ನು ಅಶ್ರಯಿಸಿ ಅವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಶಬ್ದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆ ಶಬ್ದ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸುವರು. ಇದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಬ್ದಭ್ರಾಂತಿವಿಮುಕ್ತವಾಗಿ ಬಂದ ರೋಚನವಾರಂಭ ಅದನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವ್ಯಾಕರಣ ವೊದಲಾದುವು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲಾರವು ಎಂದು ಸೂತ್ರ ಸೂಚಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಪರಮಪರಿಯಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವುಪಾದದ ಲೌಕಿಕವಾದ ಭಾವವಿತ್ತೀಡಗಳಿಗೆ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಮಧ್ಯಸ್ಥೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿರು ವರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೋಚದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಾತ್ಮಕಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಮಸ್ತ ವಿದ್ಯೆಗಳೂ ಉತ್ತರಮಾಮಾಂಸಾತ್ಮಕ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವಿವರವಿತ್ತೀಡ ಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುವು ಎಂದೂ ಉಪಸಾಧಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು. ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕ ಎಂದು ಭಾವ. ಹೀಗೆ ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯವು ಅನಂತಾರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಸರ್ವವೇದವೂ ಬ್ರಹ್ಮತರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತ್ತೀಡ. ಲೌಕಿಕ ಶಬ್ದಗಳೂ ಉಕ್ತವ್ಯಾಯಗಳ ಟೀಕಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮತರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ii ಅವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯ

ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವವಿಚಾರದಿಂದ ಸರ್ವ ವೇದವೂ ಬ್ರಹ್ಮತರ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದುದರಿಂದ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವು

ಸಂಭಾವಿಕವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಈ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಕಾರಣವು ಧ್ವಂಸ ಹೊರತಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಪರಿಕರವಾಗಿ ತೋರಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಆವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಭಾವಿಕವಾದ ವಿರೋಧಗಳು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ—ಯುಕ್ತಿ ವಿರೋಧ, ಸಮಯವಿರೋಧ, ಶ್ರುತಿವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿ ಸಹಿತ ಶ್ರುತಿ ವಿರೋಧ ಎಂದು. ಯುಕ್ತಿ ವಿರೋಧವು ವೇದಲಕ್ಷಣ ವಾದದಲ್ಲಿಯೂ, ಸಮಯ ವಿರೋಧವು ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿಯೂ, ಶ್ರುತಿವಿರೋಧವು ಮೂರನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿಯೂ, ಯುಕ್ತಿ ಸಹಿತ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧವು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ಯುಕ್ತಿ ವಿರೋಧವು ಸ್ವಂತವಿರೋಧ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಲೌಕಿಕಾನುಭವದ ಅಧಾರದಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಯುಕ್ತಿ ವಿರೋಧರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. "ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಸಾಧನವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ; ಕರ್ಮ ಭಕ್ತಿಗಳೂ ಸಾಧನವಾಗಬಹುದು. ನಿತ್ಯಾನುಭವವಿಲ್ಲದ ಇಷ್ಟವಾದ ಭಗವತ್ಪೂರ್ವಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಿಸಿದರೆ ಸಾಲು; ದೇವರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾದರೂ ಅದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಮಹಾತ್ಮರು, ಭಕ್ತರು, ದೇವರನ್ನು ನೋಡಿದವರು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದರಾಯಿತು. ಆದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾನ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಈಗಲೂ ಅಲೌಕಿಕವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕವಾಸರಂತೆಯೇ ಅವನು ಸರ್ವ ರೋಚಕವೂ ಕಾಸಕ. ಅವನು ವಿಷಯಗೌಖ್ಯದಿಂದ ತೃಪ್ತನಾಗುವನು. ಉಪಚಾರ, ಸ್ವೀಕೃತ ಮುಂತಾದವೂ ಅವನ ತೃಪ್ತಿ ಸಾಧನ. ಇದಕ್ಕೆ ವೇದವೇ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಯಾವ ವಾಕ್ಯವಾದರೂ ಸರಿ. ಅವನನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಸಮಸ್ತ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳೂ ಲಭಿಸುವುವು." ಈ ಜಾತೀಯವಾದ ಭಾವಗಳೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಪ್ರಾಪ್ತಿ ವಿರೋಧ. ಇವೇ ಅನಾಧಿಕಾರದಿಂದಲೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಪುನಃ ಪುನಃ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವುವು. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸ್ವಂತಿಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುವು. ಆದರೆ ಇವು ವೇದಾನುಕೂಲ ಸ್ವಂತಿಗಳಲ್ಲ. ವೇದಾನುಕೂಲ ಸ್ವಂತಿ ಎಂದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ ತಾನು ಪ್ರತಿಧಿ ಯಾದ ತತ್ತ್ವ ಜ್ಞಾನವು ವೇದ ಒಂದೇ ಸಾಧನ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಸ್ವಂತಿ. ನಾನಾ ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಮೇರೆ ಕಂಡ ಸ್ವಂತಿಗಳು 'ಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ, ಅದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ವೇದಕ್ಕೆ

ಅಪಸ್ತಂಬನು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಜ್ಞಾನವೆತ್ತವನು ಎಂದಲ್ಲಿನ ಅಜ್ಞಾನಧ್ವಂಸಗಳೇ ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಾದ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕ.

ಲೌಕಿಕಾನುಭವದ ಅಧಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಯುಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ದೋಷದಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ರಾದವರ ಕಲ್ಪನೆ. ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ಸಾಧನಾನುಷ್ಠಾನಮಾಡಿದರೆ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಿಗಳಾಗುವುವೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದೋ ಅವು ಆ ಸಾಧನಾನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಆಗಿರುವುದೋ, ನಿಯಮವಾಗಿ ಆಗಿರುವುದೋ ಮತ್ತು ಆ ಸಾಧನವಿಲ್ಲದೆ ದೇಹಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವುದೋ ಪರಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ತಿಳಿದುಬರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾಧನದಿಂದ ಫಲವಾಗುವುದೆಂಬ ಭಾವವು ಧ್ವಂಸ. ಅದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಫಲವಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ತನ್ನ ಕರ್ತೃತ್ವ ಉಂಟೆಂದು ತಿಳಿದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವನು. ಇದೊಂದು ಧ್ವಂಸ. ಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಸರ್ವ ಕರ್ತೃತ್ವ. ಅಲ್ಲ ಕರ್ತೃತ್ವ ಎಂಬುದು ಸ್ವವ್ಯಾಪಕ. ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವ ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು ಸರ್ವ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಸರ್ವ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತ, ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಕಾರಣವ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಅವಶ್ಯವು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಲೌಕಿಕಾನು ಭವದಿಂದ ಬಂದ ಪುರುಷ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಧ್ವಂಸ. ಅವು ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ.

ಸಮಯವಿರೋಧವು ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಲೌಕಿಕಾ ನುಭವದಿಂದ ದೂಷಿತವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳೇ ಸಮಯಗಳಿಗೂ ಮೂಲ. ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ನಾಣಾವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಸಮಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆದರೆ ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗಲ್ಲ ಮೂಲವಾದುದು ಒಂದು ಸಮಯ, ಎಂದರೆ ಸಂಕೇತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಸಾ ಅಲ್ಲದೆ ಇತರ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಮಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆ ಮೂಲಕಲ್ಪನೆಯು ಸಿದ್ಧೀಪ. ಇದನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಯವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ—ಗಾಂಧೀಯ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜಡವಾದರೂ ಕರ್ತೃಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಆದರೆ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಪರಿಶ್ಲೇಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವರು. ಆದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವವು ರಚನಾರೂಪ. ರಚನಾ ಎಂಬುದು ಬುದ್ಧಿ ಪೂರ್ವಕ. ಅದು ಚೇತನಧರ್ಮ. ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅದು ಸಂಭಾವಿಕವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕರ್ತೃಕ ಅಲ್ಲ; ಗಾಂಧೀಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಧುವಲ್ಲ ಅಲ್ಲ. ಇದೇ

ನಾಡುವು ಸರ್ವ ಸಮಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಶುಕ್ಲ ಶುಕ್ಲ ಶುಕ್ಲ ಶುಕ್ಲ ಸಮಯ ವಿದೋಧವಿರುವುದೆಂಬ ಭಾಂವಿ ಪರಿಶ್ಲೇಷವಾಗುವುದು.

ಶ್ರುತಿವಿದೋಧವು ಮೂರನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಪರಿಶ್ಲೇಷವಾಗುವುದು. ಮೀಮಾಂಸಕ ವಜ್ರದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದಿಂದ ಶುಕ್ಲ ಶುಕ್ಲ ಶುಕ್ಲ ಶುಕ್ಲ ಶ್ರುತಿವಿದೋಧವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಅನಾದಿವಾಗ್ಯಯಮಾಕಾಶಃ' (ಈ ಆಕಾಶವು ಅನಾದಿ ಹೌದು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಆವಾಹಕ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಜೇಳುವುದು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಭಂಗದಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ವಿದೋಧಿಸುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಮೀಮಾಂಸಕ ನಾದರ ಆಕಾಶವು ಅನಾದಿಯಾದರೂ ನಿರಂತರ ಘಟಾಕಾಶ ಮಹಾಕಾಶರೂಪವಾದ ವಿಕಾರವುಳ್ಳದ್ದಾದುದರಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಉಳ್ಳದೇ ಹೌದು ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವುಂಟಾಗಿ ಆಕಾಶವು ಅನಾದಿ ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಬಂದ ವಿದೋಧವು ಪರಿಶ್ಲೇಷವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಶ್ರುತಿಗೆ ಶ್ರುತಿವಿದೋಧ ಅಸಂಭಾವಿಕ ಎಂದೂ ನಿಶ್ಚಯ ವಾಗುವುದು. ಆಕಾಶಶಬ್ದವು ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದರಂತೂ ಅನಾದಿ ಎಂಬ ವಿಕೇತನವು ಬ್ರಹ್ಮಮ ಸ್ವಯಂಕಾರಣರೂಪವಾಗಿ ಸರ್ವಕಾರಣ ಎಂಬ ತತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿ ಶುಕ್ಲ ಶುಕ್ಲ ಶುಕ್ಲ ಶುಕ್ಲ ಶುಕ್ಲ ವಿಕೇತನರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸುವುದು.

ಯುಕ್ತಿ ಸಹಿತ ಶ್ರುತಿವಿದೋಧವು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಪರಿಶ್ಲೇಷವಾಗುವುದು. 'ಯುಕ್ತಿ ಸಹಿತ ಶ್ರುತಿ' ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತಿ ಸಹಿತವಾಗಿ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ವಿವರವನ್ನು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸುವ ಶ್ರುತಿ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ— 'ನಿಶ್ಚಯ ಮನಃ ಅನಾದಿತ್ವಾತ್' (ಮನಸ್ಸು ನಿಶ್ಚಯ ಅನಾದಿಯಾದುದರಿಂದ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಮನಸ್ಸಿನ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ 'ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಂಹಾರಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸರ್ವಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ವೇದಿಸುವುದು. 'ಹಿಂ ತತ್ವಾತ್' ಶ್ರುತೇಶ್ಚ 'ಹಿಂ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು 'ಮನಸ್ಸನ್ನೇ ಅಂಗಿಯಾದೇ ಹಿ' (ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸಮಸ್ತ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಂತೆ ಮನಸ್ಸೂ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು.

ಈ ಅನೋಧೋಧವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿದೋಧಿಸಾಮ್ಯದೇ ಇಲ್ಲ. ವೇದಲನೆಯದಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಂತೆ ಸಮಸ್ತದೇ ವಿದ್ಯದ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ. ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಹಾಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ ಅಪಾಕರಮರ್ಥವು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷೇಧದಿಂದಾದ ವಿಷಯ

ಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅನುಸರಿಸಬಂದ ನಾನಾ ಅಗಮ ಗಳ ವಿದೋಧ, ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಅನುಭವವಿದೋಧ, ಮಹಿಮಾವಂತರ ಅನು ಭವವಿದೋಧ, ಸೂಕ್ಷ್ಮೋತ್ತಮರೂಪವಾದ ಯುಕ್ತಿವಿದೋಧ, ಬರಿಷ್ಠಯುಕ್ತಿ ಜಾಲಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ವಿವಿಧ ಸಮಯವಿದೋಧ, ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯೇ ವಿದೋಧಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಮತ್ತು ಆ ವಿದೋಧಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜಕವಾದ ಯುಕ್ತಿ ಸಹಿತವಾದ ಶ್ರುತಿವಿದೋಧ, ಇವುಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಗ್ರಹಣ ದೊರಕೋಣವು. ಈ ವಿದೋಧವನ್ನು ನಾಗರಿಕರು ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನ ಒಂದೇ ಸಾಧನ. ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನ ಎಂದರೆ ಶ್ರೋತೃಯತ್ವ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠತ್ವಕ್ಕೆ ಕುಂದುಬಂದ ಅಧ್ಯಯನ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿವಿದೋಧ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿ ಸಹಿತ ಶ್ರುತಿವಿದೋಧ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧ ವಾದ ಎರಡು ಶ್ರುತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಶ್ರುತಿಗೇ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ. ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಾಗುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೇ ಅಲ್ಲ ದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಪ್ರಸ್ತುತಿಗೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯು ಕೂಡಲೆ ಶ್ರುತಿಗೂ ಇದೇ ನ್ಯಾಯ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.

ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ರೂಪವಾದದೇ ಆ ಅಧಿಕಾರಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಾಧನಾಧ್ಯಾಯವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತು.

iii ಸಾಧನಾಧ್ಯಾಯ

ಸಾಧನಾರ್ಥವು ಹಿಂದಿನ ಎರಡು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಯಿತು. ಅಧಿಕಾರಿಯು ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಮೇಲೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯಾಪಾರ ಕಾಣುವುದೋ ಅದೇ ಅವನ ಕಾರ್ಯ, ಎಂದರೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ. ಸರ್ವ ಕರ್ತವೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಂತರವನ್ನು ವಿಗ್ರ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದರ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಅವೇಕ್ಷಿಸುವ ಸಾಧನವೂ ಇಲ್ಲ.

ಸರ್ವಕರವಾಗಿ ಸಾಧನಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರನಿಷ್ಠತೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರನಿಷ್ಠತೆಯ ವೇದಲನೆಯ ಆಕಾರವೇ ಇತರ ನಿಷ್ಠತೆಯ ಅಧ್ಯಾಪನ. ಇದಕ್ಕೇ ವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಲು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನಿಗೆ ಆಗುವ ಅನರ್ಥವು ಖ್ಯಾಪಿತವಾಗುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇ ಸಂಸಾರಮೂಲ. ಸಂಸಾರವನ್ನೇ ಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಗಮನಾ ಗಮನ ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಸಾಯುವುದು, ಈ ಪರಂಪರೆಯು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ; ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಯಜ್ಞ ವೇದಲಾದ ಕರ್ಮ ಗಳಿಂದ ಸ್ವರ್ಗ ಮುಂತಾದ ಫಲಗಳು ಬರುವುವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಆ ಫಲಾನುಭವ ವಾದನಂತರ ಪುನಃ ದುಃಖಮುಖವಾದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗುವುದು ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಲ್ಲದೆ 'ಯದಿ ಹ ವಾ ಆಪ್ತವೇನವಿತ್ ಮಹತ್ವಂ ಕರ್ಮ ಕರೋತಿ ತದ್ವಾತ್ಮಾಂ ತತಃ ಕ್ಷೀಯತಃ ಏವ ಆತ್ಮಾನಮೇವ ದೇಹೇನುಪಾಸೀತ' (ಒಂದು ವೇಳೆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವನು ಮಹತ್ವದ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮವನ್ನೇ ಆಚರಿಸಬಹುದು ; ಆದರೆ ಅವನು ಮಾದಿದು ಒಳಗೇ ವೈಯಸುವುದು. [ಈ ಕಾರಣದಿಂದ] ಸರ್ವಾಶ್ರಯನಾದ ಆತ್ಮಾ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಉಪಾಸನಾ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದರೆ ಚಿತ್ತಾ ಸಾಮಾನ್ಯವೇಕು.) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವು ನಾಶಕಾರಣವೆಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವುದು. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದೂ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗದ ಪ್ರಭೇದ. ಅದರಿಂದ ಮಮತೆಯೂ ಆ ಮೂಲಕವಾದ ಕರ್ಮವೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಹೆಜ್ಜೆದಾರಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ದೂರದೂರವಾಗುವುದು. ಈ ಮಾರ್ಗಗಳು ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ಯತ್ಕೇಂಚಿತ್ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆಶೀಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಸ್ವಯಂ ಜ್ಞಾನದೊಳವಸ್ತುವಾದೇ ಅವು ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಚಿತ್ತಾ ಸಾಸಂಪನ್ನನು ಚಿತ್ತಾ ಸಾವೃತ್ತಿ ಗೋಚರ ಈ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದದ ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹ.

ಎರಡನೆಯನು ಭಕ್ತಿಪಾದ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದು. ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರಮೂಲಕನಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಕರಣದ ಗಮನವಾದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ತಿಳಿದ ಪ್ರಯತ್ನ ಅವನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ವೇಚ್ಛೆ. ಈ ಸ್ವೇಚ್ಛೆ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವನು ತಿಳಿದ ಪ್ರಯತ್ನ. ಅದು ಸ್ವೇಚ್ಛೆದೊಳವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಕೆಲವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಮಹಿಮೆಯು ಜ್ಞಾನವಾದಾಗ ಉಪಾಸನೆಯಾದ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಅಥವಾ ದ್ವೇಷಬುದ್ಧಿ ಹುಟ್ಟಬಹುದು ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯು ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಉಪಾಸನೆಯಾದವನೂ, ದ್ವೇಷಬುದ್ಧಿಯವರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧಿಕಾರಿಗಳಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯಾದವನು ಮತ್ತೆ ದ್ವೇಷಬುದ್ಧಿಯೇ ದೇವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಲಾಕಿಕತ್ವವನ್ನು ಗಳಿಸಿ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆಯಾದ ಭಕ್ತಿಗೂ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ಭಾವ ಗಳನ್ನುಳ್ಳವರು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿವೇಚನೆಯಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರೆಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಭಕ್ತರೆಂದು ಹೆಸರು. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರು. ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವಾಗದಿರುವುದೇ ಇದರ ಕಾರಣ. ದೇಹದಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನ ವಿಷಯ ಕೇಳಲು ಸಹನೆ ಇಲ್ಲದವನಿಗೆ ಅವನ ಸ್ವಭಾವ ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಜಾಗೃತ, ಸ್ಪಷ್ಟ, ಸುಪುಷ್ಪ ಮತ್ತು ವೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಸರ್ವ. ಅವನಿಗೆ ಗಳಿಸಿದ ಅವುಗಳ ಸರ್ವಸಿದ್ಧಿವೇ ಗಳಿಸಿದ ತತ್ತ್ವ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಮುಖವ ದಲ್ಲಿಯೂ ಆ ತತ್ತ್ವದ ಪರೋಕ್ಷ ಅಥವಾ ಅಪರೋಕ್ಷಭಾವವಿರೋಧವು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಭಕ್ತಿಭಾವದ ಒಂದೇ ಗುರುತು ; ಹೀಗೆ ವೈರಾಗ್ಯವು ಅಧಿಕಾರ

ಯನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತಾಗಿಯೂ ಭಕ್ತಿಯು ಶ್ರುತವಿಲ್ಲದವನಾಗಿಯೂ ಮಾರುವುದು.

ವೈರಾಗ್ಯ ಭಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳ ಅಧಿಕಾರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರವು ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದುದು. ಈ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮೂಲನೆಯ ಪಾದದ ವಿಷಯ. ಉಪಾಸನಾ ಎಂದರೆ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಾಸನಗಳು. ಶ್ರವಣ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ಗಳೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಅರ್ಥಗ್ರಹಣ. ಮನನ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತ ಚಿಂತಾ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟಾಸನ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ ಮತ್ತು ಮತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರಚಿಂತಾ. ಈ ಮೂರರ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತಾ ಸಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಉಪಾಸನಾ. ಇದೇ ವೋಕ್ಷವಾದನ. ಇದೇ ತಪಸ್, ಸತ್ಯ, ದಮ, ಭಾನ ಮುಂತಾದ ಶುಭಗುಣಗಳು. ಇದು ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯಪ್ರವಚನರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿವಿಷಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದ ಗುರುಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ. ಪ್ರವಚನ ಎಂದರೆ ವೈರಾಗ್ಯ ಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರನ್ನು ಕುರಿತು ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಗುರು ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅತೀವ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ಛೇದಿಸುವವನು. ಶಿಷ್ಯನಾದದೋ ತತ್ತ್ವ ಸಂವೇದಕನಿಂದ ಅದರ ಸರಿಪಾಠಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಗುರುವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋದವನು. ಇದರಿಂದ ಗುರುವಾಪ್ತಿಯೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ನಿಧಿ ಎಂದು ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. 'ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋದವನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವವೇ ಇದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುರುಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದವನೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಧಿಕಾರಿ. ಪ್ರಸುತವಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವೆಂದು ಗ್ರಹಿತವಾದುದು ಯುಕ್ತವೇ ಅಯುಕ್ತವೇ ಎಂಬ ಚಿಂತೆಯೇ ಅವನ ವೈರಾಗ್ಯಭಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನಾಧಿಕಾರ. ಇವುಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದದ ಗುರುತು. ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಾಕಿಕ ಗುರು, ದೋಷಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭಕ್ತಿ ಇವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಜ್ಞಾನವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಂಗ.

ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನೇ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಸಮಸ್ತವೇದ. ವೇದದ ಕೆಲವು ಭಾಗದಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆ ಜ್ಞಾನ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಭಾಗಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮಿಕ್ಕ ಸರ್ವವೇದದ ವಿಷಯ ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾದರೂ ಸರ್ವವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವೇ ಜೀರಿ. ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾನ ; ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅದಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಪೂರ್ಣ ; ಜ್ಞಾನವೂ ಅಪೂರ್ಣ. ಆದೇ ಸರಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನಿರಾಕರಣ. ಸರ್ವ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೂ ಸರ್ವವೇದದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವರವರ ಅಧಿಕಾರಾನುಗುಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವರು. ಅವರ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪ ಅಧಿಕಾರಾನು ಗುಣವಾಗಿರುವುದು.

ಜ್ಞಾನದ ಮಹಿಮೆಯು ಸಾಬ್ಯನೆಯ ಪಾಡದ ವಿಷಯ. ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಸರ್ವ ಜೀವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ. ಇದು ಸರ್ವವಿಷಯವೂ ಸಾಧಕ. 'ಯದ್ವತ್ ಕಾಸುಯತೇ ತತ್ತ್ವಂ ಚತೇ' (ಜ್ಞಾನಿಯು ಯಾವುದನ್ನು ಕಾಮಿಸುವನೋ ಅದನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧಾಂತ. ಜ್ಞಾನದ ಅತಿ ದುರ್ಲಭತ್ವವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮರೆಯಬಾರದು. ಪರಮಾತ್ಮನು ದುರ್ಗಾಭ್ಯಾಸಾದಿಗಳಿಂದಲೇ ಇದರ ನಿವೃತ್ತಿ. ಪರಮಾತ್ಮಪರವಾದ ಯಾವ ಭಾವದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನ ದುರ್ಗಾಭ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅದನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಅಧಿಕಾರಿ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷವೇ ಫಲ. ಈ ಫಲವು ಜ್ಞಾನದ ಪರಿವಾಳವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಈ ಪರಿವಾಳದ ಕ್ರಮವು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದ ವಿಷಯ.

iv ಫಲಾಧ್ಯಾಯ

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಲಭಿಸುವ ಫಲವು ಅನೇಕ ಹಂತವುಳ್ಳದು. ಮುಕ್ತಿ ಪರಮ ಫಲ. ಇದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಕರ್ಮನಾಶ. ಇದು ಒಂದನೆಯ ಪಾಡದ ವಿಷಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಧನ ಎಂದರೆ ಪಾಪಾಭ್ಯಾಸದ ಪುನಃ ಪುನಃ ಅವೃತ್ತಿ. ಇದು ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕಾದುದು ಮತ್ತು ಸರ್ವೋಚ್ಚಿಯಿಂದಲೂ ಭಾವಿತವಾಗಬೇಕಾದುದು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯನುಭವವೂ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಅಜ್ಞಾನ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಮೋಕ್ಷವಿರೋಧಿಯಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಸ್ವತಃ ವಿರೋಧವಾಗುವುದು.

ಎರಡನೆಯ ಪಾಡದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯಾಣಮಾಧಿಗಳಾಗಿ ಸಂಸಾರಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ದೇವತೆಗಳ ಲಯವು ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಪ್ರಾಣನಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಲಯವು ವಿವಿಧವಾಗುವುದು. ಮತ್ತು ಲಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸಮ ಎಂದು ಆಶಾತಕ ತೋರುವ ರೀತಿ ಯಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರೀತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನತ್ವವು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಸರ್ವಥಾ ಯಾವ ಅಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನಿಂದ ಅತಿರೇಕವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಲಾರದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ರೂಪಿತವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಸರ್ವಥಾ ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನತ್ವ ಜ್ಞಾನವೇ ತ್ರೀಯಾಧ್ಯಾಧನವೆಂದು ವಿವರವಾಗುವುದು. ಪರಮಾತ್ಮಾಧೀನತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಪ್ರತಿಭಾವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಅವಿಭಕ್ತವಾದುದೆಂಬ ಆ ಭಾವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಕಲ್ಪಜ್ಞಾನ.

ಮೂರನೆಯ ಪಾಡದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗವು ಕಥಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಚಾರವಿ ಮಾರ್ಗ. ಇದರ ಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಐಹಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು.

ಸಾಬ್ಯನೆಯ ಪಾಡದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತನ ಭೋಗವು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. 'ಅಜ್ಞಾನ ಮುಖಸಂಪದ್ಯ.....ಸರ್ವಾನ್ ಕಾಮಾನ್ ಅನುಭವತಿ' (ಅಧಿಕಾರಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸಮಸ್ತ ಕಾಮಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯ ವಿವರಣೆ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಇದೇ ಮೋಕ್ಷ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದತ್ವವೆಂಬ ಮಹಿಮೆಯು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಇದರ ಅನುಕಂಠಾನವು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನವನ್ನು ಸುಖಮಯ ಮಾಡುವುದು.

ಇದುವರೆಗೆ ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಾರಿತವಾಗುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ದಿಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರದರ್ಶನವಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ೨೫. ಅಧಿಕರಣವುಳ್ಳ ೫೩೪ ಸೂತ್ರಗಳು. ಇವು ವಿಭಿನ್ನರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಅಥವಾ ಉತ್ತರಪಕ್ಷವೆನಿಸುವುದಾದ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಬೋಧದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕಾವೈದಿಕ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಅಪರಿಚಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನಿರಿಸುವುದು ಎಂದು ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ತೋರಿದಿರದು. ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದುದು ಶ್ರುತಿಸ್ವತೀಗಳು ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಪದಗಳಿಂದ ಲಭ್ಯವಾದ ಭಾವ. ವಿಚಾರಶೀಲರು ಇದನ್ನು ಮನನಮಾಡಿ ಅದರ ಛಿಚ್ಚವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವುಳ್ಳವರಾದರೆ ಈ ಭಾವದ ಗಾಂಭೀರ್ಯವು ಪ್ರಾಕಟವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿನ ಆಸಕ್ತಿಯೇ ಸಾತ್ವಿಕ ಜೀವನದ ಲಕ್ಷಣ.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ತಾರ

ಮೇಲೆ ಸೂಚಿತವಾದ ಅರ್ಥ ಗಾಂಭೀರ್ಯವೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಗಣನಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಿಭಿನ್ನಭಾಷ್ಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯತ್ವವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವಕ್ಕೆ ಒಟ್ಟು ೨೫ ಭಾಷ್ಯಗಳಿರುವುದೆಂದು ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಭಾರತೀ, ವಿಜಯ, ಸಂವಿಧಾನಂ, ಬ್ರಹ್ಮಸೋಪ, ಶಕಾಭಂ, ಉದ್ದತ್ತ, ವಿಜಯ, ರುಕ್ಮಭಟ್ಟ, ವಾಮನ, ಯಾದವಪ್ರಕಾಶ, ಭಕ್ತಪ್ರಪಂಚ, ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತ, ಶಂಕರ, ಭಾಸ್ಕರ, ಪಿಶಾಚ, ವಿಜಯಭಟ್ಟ, ವಿಷ್ಣುಶಾಂಕ, ವಾದೀಂದ್ರ, ಮಾಧವದಾಸ, ದ್ರಮಿಡ, ರಾಮಾನುಜ ಮತ್ತು ಮಧ್ವ ಅಥವಾ ಆನಂದತೀರ್ಥ ಇವರು ಈ ೨೫ ಭಾಷ್ಯಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಶಂಕರ, ರಾಮಾನುಜ ಮತ್ತು ಮಧ್ವ ಇವರ ಭಾಷ್ಯಗಳು ವಿಕೀರ್ಣ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿವೆ. ಅವುಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಇದುವರು. ವಿಭಿನ್ನಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಸೂತ್ರಪದಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಸೇರಿಸುವುದು ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಸೂತ್ರಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಅಧಿಕರಣ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ವಿಭಿನ್ನವಾಗುವುವು.

ಈ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ 'ವರ್ತನಾತ್' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವೇದವನ್ನೂ 'ಸ್ತುತಿಃ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಗವದ್ವಿಶೇಷವನ್ನೂ ಅರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಕೆಳಗೆ ಬರುವುದು ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಸ್ತುತಿಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಕೆಳಗೆ ಬರುವುದು. ಎಲ್ಲ ಭಾಷ್ಯವೂ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು, ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತೋರಿಸುವುದೇ ಮತ್ತು ಆ ನಿಲುವುವನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಕಾಣುವುದೇ ಅಥವಾ ಆ ಉದ್ದೇಶವೇ ಈ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ.

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಭೇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ ಮತ್ತೆ ಸೂತ್ರಪ್ರಭಾವ

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ (ಬಾದರಾಯಣ ವರ್ತನ) ಎಂಬ ಈ ೧೮ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಸಾಲ್ವ ಭಾಗವುಳ್ಳದಾಗಿ ವೇದವು ಮೂರು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾದ ಭಾವವಿಕೇಶಗಳು ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಗಿವೆ. ಸಾಲ್ವನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವಿಕೇಶಗಳ ಸೂಚನೆ ಇದೆ. ಈ ವಚನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ವಿಭಿನ್ನಭಾಷ್ಯಕಾರರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಸಮಾಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪೋಷಕವಾದುದು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿಭಿನ್ನಪ್ರಮೇಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಉಳ್ಳವಾದುದು. ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಗೌಣವೆಂದೂ, ಕೆಲವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದೂ, ಕೆಲವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಿಗುವವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳು ವೇದೈಕಸಮುದಿಗಮ್ಯವಾದವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇದವಿಲ್ಲದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಆಶೇಕ್ಷಿಸುವವೆಂದೂ, ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ, ಅದರೂ ಅದು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಶೇಕ್ಷಿಸುವುದೆಂದೂ ಅಥವಾ ಅದು ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಾನಿಯಮಕವೆಂದೂ ಅದರೂ ಅವನು ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದೂ ನಾನಾಮುಖವಾದ ವಾದಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ವಿಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುವು. ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ನಾನಾ ಮತಾಚಾರಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿದುವು. ಭಾವಭೇದಗಳು, ಆಚಾರಭೇದಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ, ಈ ವಾದಗಳಿಗಿಲ್ಲ ಮೂಲ ಒಂದು ಎಂಬುದು ಇದುಮರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಒಂದಾದ ಮೂಲವು ಶ್ರುತಿಗಿಂತಲೂ ಜ್ಞಾತೃ ಸೂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ದೃಢವಿರುವುದು. ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮತಭೇದಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಸೂತ್ರಪ್ರತಿಪಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿ, ಬಿಡಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ವಿಚಾರದಂತರ ಮೇಲೆ ಬೀರಿಯವ ಪ್ರಭಾವವು ಅದ್ಭುತ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೫

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೂ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ

೧ 'ವೇದಾಂತ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿಕೇಶಗಳೇ ವಿವಿಧ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೇ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು. ವೈದಿಕವಿಚಾರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ವೇದಾಂತ ಎಂದರೆ ವೇದದ ತೊನೆ ಎಂದು ಒಂದರ್ಥ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವೇದದ ತೊನೆಯ ಭಾಗ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುವು. ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ವೇದಾಂತ. ವೇದಾಂತ ಎಂದರೆ ವೇದದ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ವೇದದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ವೇದಾಂತ. ವೇದಾಂತ ಎಂದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ. ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೆಂದೇ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವೇದಾರ್ಥ ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಸೇರಿದ ವೇದದ ಅರ್ಥ. ಹಿಂದೆಯೇ ಉಪನಿಷದಿತವಾಗುವಂತೆ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಂದ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳೆನಿಸುವುದು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ವೇದಾಂತ ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿತು.

೨ ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಗಳು

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯ ಎಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ಹೆಸರು. ಸೂತ್ರಾನುಕಾರಿ ಪದಗಳಿಂದ ಸೂತ್ರಾರ್ಥವರ್ಣನೆಗೆ ಭಾಷ್ಯ ಎಂದು ನಾಮಧೇಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಾಷ್ಯವೆಂಬುದು ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿಕೇಶ ಎಂದರೆ ಅಸಾಧಾರಣವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಲ್ಲ. ಸೂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಕೆಳವು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥನಿರ್ಣಯವನ್ನೇ ಅಧಿಕರಿಸಿ ಭವ್ಯವಾದ ಭಾಷ್ಯವಿಕೇಶಗಳು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ಭಾಷ್ಯವೂ ಒಂದೊಂದು ವೇದಾಂತ ಎನಿಸಲು ಅರ್ಹವಾದುದು. ಆದರೂ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮೇಯದ ಸಮಾನತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದುದರಿಂದಲೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಜೊತ್ತು ಮೂರು ವೇದಾಂತಗಳು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ದ್ವೈತ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇವುಗಳ ಅರ್ಥ ಕೆಳವು ವಾರ್ತಾಪೀಠ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಗಾಹ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದುವು ತಪ್ಪಾಗುವುದು. ಇದು

ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಈ ಮೂರು ವೇದಾಂತಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರವರ್ತಕರು. ಇವರು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಭಾರತೀಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವರು. ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತೋರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನವು ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಈ ಮೂರು ವೇದಾಂತಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಿಸಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ವೇದಾಂತಮಾರ್ಗದೆಯು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸರ್ವಸ್ವವಾಗಿರುವುದು.

೩ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ವೇದಾಂತತ್ರಯ

ಮಹೇಶ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ, ಶಬರ ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಷ್ಯಕಾರರನ್ನು ವೈತ್ತಿಕಾರ, ಉಪನಿಷತ್ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವರು. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಆತನನ್ನು ಬೋಧಾಯನ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವರು. ವೇದಾಂತದೇಶಿಕರು ಬೋಧಾಯನನೇ ವೈತ್ತಿಕಾರ ಉಪನಿಷತ್ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವರು. ದ್ವಾಮಿಷ, ಟಂಕ, ಭಕ್ತಪ್ರಸನ್ನ, ಭಾರುಷಿ, ಕವದೋಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ, ಗುಣದೇವ ಮುಂತಾದವರು ಭಾಷ್ಯಕಾರರೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಲಾಗುವರು. ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಶಂಕರ, ಭಾಸ್ಕರ, ಯಾದವಪ್ರಕಾಶ, ರಾಮಾನುಜ, ಮತ್ತು ಮಧ್ವ ಇವರ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಎಲ್ಲ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರು. ಶಂಕರ, ರಾಮಾನುಜ ಮತ್ತು ಮಧ್ವ ಇವರ ಭಾಷ್ಯಗಳು ವೇದಾಂತತ್ರಯವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಿರುವುವು.

೪ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಸೂತ್ರಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಕಾರಣ

(i) ಸೂತ್ರರಚನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪನಿಷದರ್ಥವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದುವೆಂದು ಸೂತ್ರಗಳಿಂದಲೇ ವಿವರಿಸಲಾಗುವುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮದ ಸಂಬಂಧ ವಿಚಾರ, ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರ, ಮುಕ್ತಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರ ಇವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕಂಡು ಬರುವುವು. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವು ಎಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು, ಅನಂತರ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗುವನೆಂದೂ ಔತುರೋಮಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಕಾಶ್ಮೀತ್ರನು ತಿಳಿಯುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಾದರಿ, ಔತುರೋಮಿ, ಕಾಶ್ಮೀತ್ರ, ಕಾಷ್ಠಾಕಷಿಪಿ, ಆತ್ಮೀಯ, ಆಶ್ವರಥ ಮತ್ತು ಜೈಮಿನಿ ಎಂಬುವರು ಪರಸ್ಪರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದವುಳ್ಳವರೆಂದು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಸೂತ್ರಕಾರರಾದ ಬಾದರಾಯಣರು, ಇತರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿರುವ ಬೋಧನೆಯನ್ನು

ಉದ್ಘಾಟಿಸಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುವುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ವಿಷಯವಿಚಾರಗಳು ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಹೀಗೆ ವಿವಾದಗ್ರಸ್ತವಾದ ತತ್ವವನ್ನು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಭಾಷ್ಯಗಳೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಉಳ್ಳವುಗಳಾಗಿರುವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ. ಆಯಾ ವಿಚಾರಾಭಿಪ್ರಾಯ ಆಯಾ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವ ಆದರ ಅಥವಾ ಆದರಾಭಾವವೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

(ii) ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ರಚನೆಯ ಕಾಲವು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ ಮತ್ತು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ತತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಇದು ಸೂತ್ರ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಈ ರಚನೆಯ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುವುದು.

i ಬಾದರಾಯಣರೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬಹುದು. ಸಮ್ಯಕ್. ಬಾದರಾಯಣರೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿದವರೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ ಬಾದರಾಯಣರೇ ರಚಿಸಿದವರಾದ ಇತಿಶಾಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಇತಿಶಾಸ್ತ್ರೀಯರಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೆಂದು ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಅನೇಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಾವು ಹೇಳುವ ಸೂತ್ರಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವರು.

ii ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕ, ಲೋಕ, ಜೈನ, ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ಪೂರ್ವವಿದ್ಯಾಮಾತಾ ದರ್ಶನಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೂಷಿತವಾಗಿರುವುವು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಶೈಲಿ ವಾಚನಿಕ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

iii ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆವಾದ ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳು ಶ್ವಾತ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಉದಾಹರಣೆವಾಗಿರುವುವು. ಆಶ್ವಲಾಯನದಲ್ಲಿ ಆಶ್ವರಥನೂ, ಕಾಷ್ಠಾಕಷಿಪಿನಲ್ಲಿ ಬಾದರಿ, ಕಾಷ್ಠಾಕಷಿಪಿ ಮತ್ತು ಕಾಶ್ಮೀತ್ರನೂ, ಶ್ವೇತೀರಿಯ ಪ್ರಾಕಾಷ್ಠಾಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೀಯನೂ, ಬೋಧಾಯನ ಗ್ರಂಥಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೀಯನೂ, ಕಾಶ್ಮೀತ್ರನೂ ಮತ್ತು ಬಾದರಿ ಇವರೂ, ಭಾರದ್ವಾಜ ಗ್ರಂಥಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೀಯನೂ, ವಾಣೀಶಿಸೂತ್ರ ಮಹಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಔತುರೋಮಿಯೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿರುವರು. ಇದರಿಂದ ಆಯಾ ಸೂತ್ರಗಳ ವಿಷಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆಡಿದವು ಏನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

iv ಮಹಾಭಾರತ, ಗುರುಪುರಾಣ, ಪದ್ಮಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಮನುಸ್ಮರಣ ಶಾಸ್ತ್ರ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಉದಾಹರಣೆವಾಗಿರುವುದು.

ಈ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸೂತ್ರರಚನೆಯ ಕಾಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುವು. ಈ ಜಾತೀಯವಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಕೆಲವು

ಪ್ರತಿಭೆಯ ಸೂತ್ರಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ಕೀತ್ (Keith) ಎಂಬಾತನು ಬಾದರಾಯಣರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೨೦೦ ಕ್ಕಿಂತ ಈಚಿನವರಲ್ಲವೆನ್ನುವನು. ಫ್ರೇಸರ್ (Fraser) ಎಂಬಾತನು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೫೦೦ ರಿಂದ ೬೦೦ ರರ ಮಧ್ಯಕಾಲವು ಬಾದರಾಯಣರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವ ಕಾಲವೆನ್ನುವನು. ಮ್ಯಾಕ್ಸಮಲ್ಲರ್ (Maxmuller) ಎಂಬಾತನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನದು ಬಾದರಾಯಣರ ಕಾಲ ಎನ್ನುವನು. ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಆಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವೇದವಿಭಾಗಾನಂತರ ವೇದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಯಶೋಧಿಸಿದ ಬಾದರಾಯಣರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು ಎಂದು ಕೇಳಿರುವೆವು. ಇದರಿಂದ ವೇದವಿಭಾಗಕ್ಕೂ ಸೂತ್ರರಚನೆಗೂ ಬಹುಕಾಲದ ಅಂತರ ಇರಲಾರದೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಮಹಾಭಾರತ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರಪದಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಅಂಶವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾದ ಗಳಿಯು ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು. ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳೇ ವೇದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರಿಂದ ವೇದದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾಲಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಇದು ಮೊದಲು ಎಂಬುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆಯಾ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರೇಶವುಳ್ಳ ಆಯಾ ವಾದಿಗಳು ಆಯಾ ಭಾವಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತರುವರೆಂದೂ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು.

ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರರಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಬಹುದಾದ ವಿಷಯಗಳ ಪರಿಚಯ ಉಂಟಾದವರಿಗೆ ಸೂತ್ರಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸರ್ವಸಂಕ್ಷೇಪ ನಿವಾರಕವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕೆಲವು ಭೇದಭಾವಭೇದಗಳು ತೋರುವುದೂ ಸಹಜ. ಇದಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಅರ್ಥಾನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೊಂದುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಾಕ್ಯಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕರ್ತೃಗಳ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ನಾನಾ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡಲಬಹುದು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶ ವೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆನ್ನಬಹುದು.

೫ ವೇದಾಂತಗಳ ವಿಭಿನ್ನತೆಗೆ ಆಯಾ ಆಚಾರ್ಯರ ವೇದ

ವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ದೃಷ್ಟಿಭೇದವೂ ಕಾರಣ.

ಪ್ರಕೃತ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯೊಂದಿಗೆ ಅದ್ವೈತ, ವಿಕಿಷ್ಣಾದ್ವೈತ, ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ಶಂಕರ, ರಾಮಾನುಜ, ಮಧ್ವ ಇವರ ಭಾವ ಭೇದಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದು ವೇದಾಂತ ಕರ್ತೃಗಳಾದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಕರ. ಈ ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರು ಉಪನಿಷತ್ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಮಾಡಿರುವ ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

i ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದರು. ಇವರ ಫಲವಾಗಿ 'ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಗುಣ, ವಂದಿತ ಸತ್ಯ; ಪ್ರಪಂಚ ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ವಾದವೂ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುವು.

ii ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ ಪ್ರಪಂಚಾರ್ಥವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಇತ್ತು ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸೂತ್ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಂಶಯಾಮಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ 'ಪರಮಾತ್ಮನು ಶರೀರ, ಜಗತ್ತು ಅವನ ಶರೀರ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಉಪವಾದಕವಾದ ಭಾವವಿಕೇಷಗಳು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಇರುವುವು.

iii ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನ್ರಿ ಭೂತಾನ್ರಿ ಜಾಯಂತಿ..... ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಉಪವಾದಿತವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಥಾ ಸರ್ವಲಕ್ಷಣಪರವಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳ ಬೇಕಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶ್ರುತಿಯೂ ಸರ್ವ ಕರ್ತೃವೇ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಲ್ಲವೂ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಉಪವಾದಕವಾಗಿ ಸರ್ವಸತ್ವಾಪ್ರದಕ್ಷರೂಪವಾದ ಅನಾಧಾರಣ್ಯವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅವರು ಹೇಳುವರು. ಸರ್ವಶ್ರುತಿಯೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಅದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸರ್ವಸತ್ವಾಪ್ರದವಾದ ತತ್ತ್ವವೂ ಅವರ ವೇದಾಂತದ ಅನಾಧಾರಣ್ಯ.

೬ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತರಚನೆಗೆ ಉತ್ತೇಜಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಪೂರ್ವರಂಗ.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅವರ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಗೃಹ, ಭಕ್ತಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಗೌಡವಾದಿಯ ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮುಖ್ಯ.

i ಭಕ್ತಗೃಹ

ಭಕ್ತಗೃಹ ಎಂಬಾತನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿದ್ದ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಪ್ರಭೇದವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಈತನು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೬೫೦ ರಲ್ಲಿ ಕಾಲವಾದನೆಂದು ಮ್ಯಾಕ್ಸಮಲ್ಲರ್ ಎಂಬಾತನು ಹೇಳುವನು. ವಾಕ್ಯಪದಿ ಎಂಬುದು ಭಕ್ತಗೃಹಿಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ದರ್ಶನಗ್ರಂಥ. ವಿಚಾರಿತವಾದ ವಿಷಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಭಾವಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಹೋಲುವುದು. ಈತನು ಅನೇಕವೇಳೆ ಬೌದ್ಧಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಕಡೆಗೆ ಆ ಮತವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದನೆಂದು ಇಟ್ಟಿಂಗ್ ಎಂಬಾತನು

ಹೇಳುವರು. ಭಕ್ತೃಹರಿಯ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ 'ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯಾ; ಆದುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೈರಾಗ್ಯ ಮಾಡುವುದೇ ಏಕತ' ಎಂದು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಅರ್ಥ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಅನಿರ್ವಾಚನೀಯ, ಸದಸ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಮುಂತಾದುದು. ಆದರೆ ಭಕ್ತೃಹರಿಯ 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಆ ಕಾಲದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದರೆ 'ಅಸತ್' ಎಂದೇ ಆತನ ಅರ್ಥವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಿರುವುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈತನು ಬೌದ್ಧವಾದಿಗಳೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿರುವುದು. 'ಎಲ್ಲವೂ ಭಯಕಾರಣ; ಸೈರಾಗ್ಯ ಮಾತ್ರ ಅಭಯ, ಎಂದರೆ ಸೌಖ್ಯ; ಭೇದಪ್ರಪಂಚವು ಕಾಲ್ಪನಿಕ; ಸೈರಾತ್ಮನೇ ಪ್ರಪಂಚಕರ್ತೃ; ವಸ್ತುಗಳು ಶಬ್ದದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದುವು ಈತನ ಮುಖ್ಯ ಭಾವಗಳು. ಇವು ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನೇ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುವು.

ಭಕ್ತೃಹರಿಯು ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವನು. 'ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿವರ್ತ ಎಂದರೆ ಅರೋಪಿತ; ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ; ಅವನು ಶಬ್ದ ರೂಪ; ಅವನೇ ಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ತೋರುವನು; ಅವನು ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ, ಸ್ಥಿತಿರೂಪ' ಎಂದು ಈತನ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂದೂ ಈತನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ii ಭಕ್ತೃಪ್ರಪಂಚ

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಭಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತೃಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವರು. ದ್ವೈತಾದ್ವೈತದಂತೆ 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಅಭಿನ್ನ; ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ; ಇವರು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನ; ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಪಂಚ; ಇದು ಕಾರಣಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದುವುದು; ಆಗ ಎರಡು ಬ್ರಹ್ಮರೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವರು' ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವ.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೂರಿಸಿರುವರು:— 'ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಭಿನ್ನಾ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ವ್ಯಾಜತ; ಅದು ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಅಭಿನ್ನವಲ್ಲ; ಅಭಿನ್ನವಾದರೆ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ವ್ಯಾವರ್ತಕಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಭವಗಳಿಲ್ಲ ಒಂದು ಮತ್ತು ಇರಬಹುದು; ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಭೇದವು ಔಪಾಧಿಕ, ಎಂದರೆ ಒಂದು ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕಾಣಿಸುವುದು. ಉಪಾಧಿಯು ನಿವೃತ್ತವಾಗಲು ಅದು ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಭೇದವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂದು.

ಹೀಗೆ ಭಕ್ತೃಹರಿಯ 'ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವವು ಭೇದವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಭಾವವೂ

ಭಕ್ತೃಪ್ರಪಂಚನ 'ಪ್ರಪಂಚವು ಲಯಹೊಂದಿದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಭಿನ್ನ' ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಚ್ಛೇದ ಹೊಂದಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು.

iii ಗೌಡಪಾದರು

ಗೌಡಪಾದರು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರಥಮಪ್ರವರ್ತಕರು. ಇವರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಗುರುಗಳಾದ ಗೋವಿಂದ ಎಂಬುವರ ಗುರುಗಳು. ಇವರು ೭ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ೮ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇವರು ಬೌದ್ಧಮತವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದವರು. ಅವರು ಬೌದ್ಧಭಾವವನ್ನು ಹೀನಾಗಿ ತಿಳಿದವರು. ಅವರನ್ನು ಬೌದ್ಧರೆಂದೇ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಮಾಧ್ಯಮಿಕಕಾರಿಕಾ ಎಂಬ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು.

ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಗೌಡಪಾದರು ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನು ಕೃಷಿಸಿ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸಿದರು. ಇವರು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೀಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಈ ಗ್ರಂಥವು ಸಾಲು ಅಧ್ಯಾಯಗಳುಳ್ಳದು. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ 'ಆಗಮ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೀಪನಿಷತ್ತಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅನುೂಲ ಅದ್ವೈತವು ಶುಕ್ತ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ 'ವೈತತ್ಯ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು 'ಪ್ರಪಂಚವು ಬಾಹ್ಯ; ಅದುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ 'ಅದ್ವೈತ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು 'ಅದ್ವೈತವೇ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಸಾಲ್ಪನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ 'ಅಲಾತಾಂತಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು 'ಆತ್ಮಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು.

ಇದೇ ಕಾರಣಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು ಮತ್ತು ಅದೇ ತತ್ವವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು.

೭ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತರಚನೆಗೆ

ಉತ್ತೇಜಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಪೂರ್ವಗಂಗೆ.

i ಭಾಸ್ಕರ

ಭಾಸ್ಕರನು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೯೦೦ ರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದನು. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಸ್ಕರಭಾಷ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಈತನು ಭೇದಾಭೇದವಾದಿ. 'ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕೇಶತ್ವತ್ಯರೂಪನಲ್ಲ; ಅವನು ಗುಣಪೂರ್ಣ; ಅವನು

ಪ್ರಸಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಪ್ರಸಂಚದಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಅವನೇ ಕಾರ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಭೇದಪ್ರಸಂಚರಣವಾಗುವನು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಸಂಚವು ಕಾರಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ; ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಭೇದಪ್ರಸಂಚವು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದೂ ಕಾರಣಪ್ರಸಂಚದಂತೆ ಸತ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿದಚಿದಂಶವುಳ್ಳವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನೇ ಕಾರ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಚಿದರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವನು. ಪ್ರಸಂಚ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದು ಬಾಹ್ಯಮತದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ಪ್ರಸಂಚವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪ. ಅದರೂ ಪ್ರಸಂಚರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಸತ್ಯ. 'ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಅಚಿತ್ ಪ್ರಸಂಚವು ಜನಿಸಿ, ಅದೇ ಶರೀರೀಂದ್ರಿಯ ರೂಪವಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನಾಗಲು ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದು. ಈ ಉಪಾಧಿಯು ಅದ್ವೈತಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯ. ಜೀವನೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನ ಜೀವಭಾವ ಮಾತ್ರ ಔಪಾಧಿಕ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅಗ್ನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಜೀವನನ್ನು ಅದರ ಕಿಡಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಉಪಾಧಿಗಳ ಭೇದವು ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಂಗಾತ. ಜೀವನು ಕರ್ಮ ಮತ್ತೂ ಭಕ್ತಿ ಇವುಗಳಿಂದ ಇವೆರಡರ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವನು. ಮುಕ್ತಿಯೇ ಇದರ ಫಲ. ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಸಾಧನ. ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನದ ಅವಶ್ಯಕ ವಾದ ಒಂಗೆ' ಎಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ವಾದವನ್ನು 'ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಮುಕ್ತಿಯವಾದ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ.

ii ಯಾದವಪ್ರಕಾಶ.

ಯಾದವಪ್ರಕಾಶನು ಸುಮಾರು ೧೧ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಈತನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದವನು. ಈತನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದು. ಈತನು ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದಿ. ಈತನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚಿದಚಿದರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಚಿತ್ತತ್ವವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದರೆ ಪ್ರಸಂಚವನ್ನು ಚಿದಚಿದಾತ್ಮಕವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಚಿದಚಿತ್ತತ್ವಗಳೆರಡೂ ವಸ್ತುವಿನ ಅವಸ್ಥಾಭೇದವೆಂದು ಈತನ ಮತ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈತನ ವಾದಕ್ಕೆ 'ಭೇದಾಭೇದವಾದ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಂಚತ್ವದಲ್ಲಿ ಭೇದಾಭೇದಗಳೆರಡೂ ವಾಸ್ತವ ವಾಗಿರುವುದು ಇದರ ಅರ್ಥ. 'ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಶಾರವುಳ್ಳವನಾದರೂ ಶುದ್ಧ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ; ಪ್ರಸಂಚರೂಪದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸರ್ವಥಾ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನುಳ್ಳವು. ನಮಗೆ ಕಾರಣವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಪಾತಿಯ ರೂಪವಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ. ಕಾರ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪವಾಗಿ ಅವು ಭಿನ್ನ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಸಂಚಗಳು ವಿಶವಾ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನರೂಪವಾಗಿರುವವು. ಬ್ರಹ್ಮನು

ಪ್ರಸಂಚರೂಪವಾಗಿ ವಿಶಾರ ಹೊಂದಿದರೂ ಅವನ ಪೂರ್ಣಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿದಚಿತ್ತಪ್ರಸಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಧ್ವಾಂತಿ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯ. ಎಲ್ಲವೂ ಅವನ ವಿಶಾರ. ಚಿದಚಿದಾತ್ಮಕರು ಭಿನ್ನರೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಸಂಸಾರಕಾರಣ. ಕರ್ಮಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಈ ಧ್ವಾಂತಿಯು ಪರಿಹೃತವಾಗುವುದು,' ಎಂದು ಈತನ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಸಂಚರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸುವನಾಗಿ ದುಃಖ ಪೊದಲಾದುದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನೆಂದು ಭಾಸ್ಕರನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವನು ಪ್ರಸಂಚರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದರೂ ಶುದ್ಧನೆಂದು ಯಾದವಪ್ರಕಾಶನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವು ಔಪಾಧಿಕವೆಂದು ಭಾಸ್ಕರನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಭೇದವೂ ಅಭೇದದಂತೆ ವಾರಮಾರ್ಥಿಕವೆಂದು ಯಾದವಪ್ರಕಾಶನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರರ ಭೇದವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಯಾದವಪ್ರಕಾಶನ ಮತವನ್ನು ದೂಷಿಸಿ ಈಶ್ವರನೇ ಪರತತ್ತ್ವವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವರು. ಆದರೂ ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವರ್ತಕಗಳು ಯಥಾಸಂಭವವಾಗಿ ಅವರ ತಾತ್ವಿಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಕೋದಕವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು.

೪. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತರಚನೆಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಪೂರ್ವಾರಂಭ.

ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಎಲ್ಲ ಭಾಷ್ಯಗಳೂ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದರು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಒಂದೇ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿತವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ವೇದವಾಕ್ಯಮಾತ್ರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಮರ್ಥಿಸಿದರು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರದವಾಗಿ ತಾನು ಮತ್ತು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಸರ್ವಥಾ ನಿರ್ವಾಚಕ ವಾಗಿ ಗುಣಪೂರ್ಣವಾದ ತತ್ತ್ವವೇ ಶ್ರುತೃಕ್ರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ, ಇತರ ಸರ್ವವೂ ಎಂದರೆ ಚೇತನಾಚೇತನರೂಪವಾದ ಪ್ರಸಂಚವು ಸರ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಪರಂತತ್ವವೆಂದು ತೋರಿಸಿ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಥಾ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವೇ ಪ್ರಸಂಚದ ದೇಶಿಯಾದ ಅವಧಾರುನ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೆಂದು ಉಪ ಪಾದಿಸಿದರು. 'ಅವರೊಂದು ಭೇದವಾದ; ಜೈನ, ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಮಾದಿಮಾಂಸಾ ಇವು ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ದೂಷಿಸುವುದೇ ಅವರ ಬ್ರಹ್ಮವಾದದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು.

೯ ಮೂವರು ಅಜಾಯಾರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಅಧ್ಯಯನ

i ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಸೂತ್ರಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಸೂತ್ರಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ ತಿಳಿದರು. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಭಾವನೆಯೂ ಇದೇ ರೀತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಲ್ಲ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಸೂತ್ರಗಳನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವರು.

ii ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಪಾದ ವಿಭಾಗಗಳು ಮೂವರಿಗೂ ಸಮ್ಯಕ್. ಆದರೆ ಅಧಿಕರಣವಿಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ೧೫೨ ಅಧಿಕರಣಗಳುಳ್ಳವನ್ನಾಗಿಯೂ, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ೧೩೩ ಅಧಿಕರಣಗಳುಳ್ಳವನ್ನಾಗಿಯೂ, ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ೨೨೩ ಅಧಿಕರಣಗಳುಳ್ಳವನ್ನಾಗಿಯೂ ಭಾವಿಸುವರು.

iii ಅಧಿಕರಣ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನರೀತಿ ಇರುವಂತೆ ಸೂತ್ರಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮತಭೇದವಿರುವುದು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ೫೫೫ ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳವನ್ನಾಗಿಯೂ, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ೫೮೫ ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳವನ್ನಾಗಿಯೂ, ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ೫೩೮ ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳವನ್ನಾಗಿಯೂ ಭಾವಿಸುವರು.

iv ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೂತ್ರಗಳು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇತರ ಪದಗಳ ಅಭ್ಯಾಸಾರವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಾದ ಮೂವರು ಅಜಾಯಾರಾದ್ದರಿಂದ ತಮತಮಗೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪದಾಭ್ಯಾಸಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವರು.

v ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳಿರುವುದು. ಭಾಷ್ಯಕಾರರಾದ್ದರಿಂದ ತಮತಮಗೆ ಅಭಿಮತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂತ್ರಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಮಾಡಿರುವರು.

vi ಸೂತ್ರಪದಗಳ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮತಭೇದವನ್ನು ತೋರಿಸಿರುವರು.

vii ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಶ್ರುತಿ ಇದೊಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮತಭೇದವುಳ್ಳವರಾದರು.

viii ಅತಿಂದ್ರಿಯಾರ್ಥದ ನಿವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಲಾಂಛನಯುಕ್ತಿಯ ಸ್ಥಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೆ ಮತಭೇದವಿರುವುದು.

ix ಬಾದರಾಯಣರೇ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕರೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಮತಭೇದವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

x ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾರೂಪವಾದ ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವರಂಗ, ಎಂದರೆ ಅಧಿಕಾರ ದೇಶ, ಬೇರೆವೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮತಭೇದವು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವುದು.

xi ಸರ್ವವೇದಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಉಂಟೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಮತಭೇದವಿರುವುದು.

xii ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಇವೆರಡರ ಸಂಬಂಧ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ವಾದವಿನಾದಗಳಿರುವುದು.

ಈ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾದುವು ಮಾತ್ರ ಮುಂದೆ ಆಯಾ ವೇದಾಂತದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುವು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೂ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನಮತಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೧೦ ಮೂವರು ಅಜಾಯಾರೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಾದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಚಾರವರರು

i ವೇದಾಂತವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ದುಟ್ಟಿದ ಅಕ್ಷೇಪ

ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾದವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಿಚಾರಿಗಳೆಂಬ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇತರರ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಧೀನರಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವರೇ ಹೊರತು ಅವರು ತಾವೇ ಮಾಡಿದ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಚಾರದಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪೂರ್ಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನಿಸಲಾರವು' ಎಂದು ಅವರ ವಾದ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಭಾವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ (Mediaeval) ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಈ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೈಬಲ್ ಎಂಬ ಐಹುಕ್ರಿಸ್ತನ ಉಪದೇಶವೇ ಸಾಧು ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಥವಾ ಆ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದ ವಿಷಯಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು. ವಿಚಾರವು ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದೇ ಇವುಗಳಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯದೋಷ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೃದಯ. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸದೃಶವಾದವೆಂಬುದೇ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅಕ್ಷೇಪ. ವೇದಾಂತ ಪ್ರವರ್ತಕರು ಶುದ್ಧವಿಚಾರಪರರಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ಅಕ್ಷೇಪದ ಆಕೆಯು.

ii ಅಕ್ಷೀಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ

ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಅಕ್ಷೀಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು :-

(i) ವೇದಾಂತವ್ಯಾಪ್ತಿಯಾದ ಭಾಷೆ : ವೇದವೂ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ

‘ವೇದಾಂತಪ್ರವರ್ತಕರು ಇತರರ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅಧೀನ ಮಾಡಿದರು’ ಎಂಬುದು ‘ಇತರರ ವಾಕ್ಯಗಳು’ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಸೂತ್ರ, ಅದರ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರವು ನ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತ, ಅಥವಾ ವಿಚಾರದ ಭಾಷೆ. ಅದು ಉಪದೇಶವಾಕ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣವಿಂದ ಸೂತ್ರವನ್ನೆಂದು ಸೂತ್ರವು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಭೂಷಣವಾಯಿತು. ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸೂತ್ರವು ಸರಣವು ಹಿಂದುತರುವುದಾದರೆ ಅಗ ಸೂತ್ರವು ನ್ಯಾಯದ ಭಾಷೆಯಾಗಲಾರದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಸೂತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸೂತ್ರವಾದದ್ದೇ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಶ್ರುತಿಗಳು ಶ್ರುತಿಗನುಗುಣವಾದುವು ಎಂದರೆ ಅವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಿಷಯದೊಪಣ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ಅವು ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ ಮತ್ತು ವೇದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡದ ಎಂದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪ್ರಮಾಣವು ಎಂದು ವೈದಿಕವುಯೋದಿ. ವೇದಾನುಕೂಲವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದರೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವೇದವನ್ನೇ ತೋರಿಸುವುದು. ವೇದದ ಪ್ರತಿಭಿಧಿ ಎಂದು ವೇದಾನುಕೂಲ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗಬಾರದು. ಹಾಗೆ ಅರ್ಥವಾದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವೇದವಿದೋಧಿ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ವೇದವಿಭಿಧಿ ದೂ ಪರಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಾಹವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಭಾವ ‘ಪ್ರತಿಭಿಧಿ’ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ‘ವೇದಾನುಕೂಲ’ ಎಂದರೆ ವೇದವೇ ಪ್ರಕೃತ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಈ ಭಾವದಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವಾದದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವೇದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅನಾರಾಧ್ಯ ಉಳಿದರೆ ಅಮ್ಮುಮಟ್ಟಿಗೆ ವೇದನಿರಾಕರಣವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅಧೀನವಾದ ವಿಚಾರ ಎಂದರೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಧೀನವಾದ ವಿಚಾರ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಯಿತು.

ಈಗ ‘ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಧೀನವಾದ ವಿಚಾರ’ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸೋಣ. ಇದನ್ನು ದೋಷವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದವರು ಶ್ರುತಿ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಉಪದೇಶ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದ ವಿಚಾರ ದೋಷಯುಕ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಆದರೆ ವಸ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವವಿಚಾರವರರು

ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವರು. ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧನ. ವೇದವಿಭಿಧಿ ಅದರಂತಲೇ ಹುಟ್ಟಿದೇಕಾದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ವೇದ ಒಂದರಿಂದಲೇ ಆ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಹೀಗೆ ವೇದವು ‘ಜ್ಞಾನಸಾಧನ’ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ರೂಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಜೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅತಿರಂಜಿತವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನ ವೇದದ ಅವಶ್ಯಕತೆ. ಕಲ್ಪನವೇ ರೂಪಜ್ಞಾನ ಜೇಗೇ ಅಸಂಭಾವಿತವೋ ಹಾಗೆಯೇ ವೇದವಿಭಿಧಿ ಅತಿರಂಜಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ವ್ಯವಹರವಾದುದು ಅಧಾರರಹಿತವಾದ ಉಪಾಧೇಯ. ಅದು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಯಥಾರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ವೇದಾರ್ಥ ಯಾವುದೋ ಅದೇ ತತ್ವ. ವೇದದಿಂದಲೇ ಆ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಯಾವುದೋ ಅದೇ ತತ್ವ. ಜ್ಞಾನ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿದೆ.

ವೇದದ ಅರ್ಥ ಎಂದರೆ ವೇದದ ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ಲಭ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ. ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ ಅಥವಾ ಅವಿಶ್ವಾಸ ಇದರಿಂದ ವೇದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದು ವೇದದ ಅನ್ವಯಾಧ್ಯಯನ. ಅದರಿಂದ ವೇದಾರ್ಥ ವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಬುದ್ಧಿ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲದೆ ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ವೇದಾರ್ಥದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಎಂಬಲ್ಲಿ ವೇದಾರ್ಥಾಧ್ಯಯನವೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಬಹುದಾದ ಅನ್ವಯಾಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಕಾರದ ದೋಷಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಡಗಿರಬೇಕು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನ ಎಂಬುದು ನಾಶಾತ್ಮಕವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಿಚಾರವಿರುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಈ ವಿಚಾರವು ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ. ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನ ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಆಧಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಅನುಮಾನ. ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅತಿರಂಜಿತವಾದ ಅಧಿಕಾರವೇ ಇಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅತಿರಂಜಿತವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಕೆಲಸ. ಈ ವಿಚಾರವು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ವೇದವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದಾಗ ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಷಯಗ್ರಹಣವಾದರೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ನ್ಯಾಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವ ಅತಿರಂಜಿತವಾದ ವಿಚಾರವು ‘ಅತತ್ವಕ್ಕೆ ಅಸಂಗತ. ಅದು ಕೇವಲ ಉಪಾಧೇಯವೇ ಮಾತ್ರ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅದು ಭಾರತೀಯವೇದಾಂತವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ದೋಷ ಗ್ರಹಣ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ.

ಇವುಗಳಿಗೆ ಮಾದರ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೇದವು ವಿಚಾರದ ಭಾಷೆಯೇ ಆಯಿತು. ಅದು ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ. ಇದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಕಾರ್ಯ. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇದಿಲ್ಲದೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ವದ ಗ್ರಂಥವಿಲ್ಲ.

ಒಂದುವೇಳೆ ವೇದವನ್ನು ಉಪದೇಶವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ನಮಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರಗಳ ಅಧ್ಯಯನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ತೋರಿತ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತವು ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮಾನಾಸಾರೂಪವಾದುದು. ಅದು ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಆಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ವೇದಾಂತವು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥ ಉಪದೇಶ ಎಂದು ತೇಳ್ವುದು. ವೇದದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಕೆಲವು ಉಪದೇಶವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದುದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೊರತು ವಿಚಾರವು ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ಮಾಡಲ್ಪಡಲಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತಿಚ್ಛೇದಕತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಉಪದೇಶ, ಅನಂತರ ವಿಚಾರ. ಮೊದಲು ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಮತ್ತು ವಿಚಾರವನ್ನು ಆಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಉಪದೇಶವೆಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಒಂದರ್ಥವಾಗುವುದು. - ಅನಂತರ ಅನುಕೂಲವೆಂದು ಭಾವಿತವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅದೇ ಅರ್ಥವು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೊದಲೇ ಜ್ಞಾತವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿಚಾರವು ಸಮರ್ಥಕ ಎಂಬುದು ಅಭಿಮಾನ ಮಾತ್ರ. ವಿಚಾರವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಉಪದೇಶವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ ಇದೇಂದು ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿರುವುದು. ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರವರದ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ಘಾಟಿಸುವರು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಂತರ ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಹೇಳುವ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

(ii) ವೇದಾಂತಶಬ್ದದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿವಾದ ಅರ್ಥ

ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಇದೇ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಅನುಭಾವೀಮಹಿಮೆ. ಈ ಮಹಿಮೆಯು ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಯ ಅಧಾರದಿಂದಲೇ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಪ್ರತಿಚ್ಛೇದಕತ್ವದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗಾಗಲಿ ವೇದಾಂತೀಕರ ದರ್ಶನಗಳಿಗಾಗಲಿ ಮರ್ಲಿ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು. ಅವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಿಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ವೇದಾಂತ ಎಂಬ ಹೆಸರು. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಜೇಯ ವೇದಾಂತಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗ.

ಇದುವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾದೀತ. ಆದರೂ ವಿಚಾರ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾದ ನಮಗೆ ಯುಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದುದರಿಂದ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ರೀತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿ ಅದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ರೀತಿ ಮಾತ್ರ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಚರಣೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಶಾಸ್ತ್ರವಾದುದರಿಂದಲೂ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ವೇದಾಂತವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯಕವಾದುದರಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಸಾ ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗ್ರಂಥವುಳ್ಳದಾಗುವುದು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿ ವೇದಾಂತವೂ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಾಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದು.

iii ವೇದಾಂತಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವ್ಯಕ್ತಿ ಮುಖ್ಯ; ಭೇದಾಭೇದವಾದಗಳಿಲ್ಲ

ಮುಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಅದ್ವೈತ, ವಿಶ್ವಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಗಳನ್ನು ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭೇದ ಅಥವಾ ಅಭೇದಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಇಂತಹ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುಣವೇ ಇರಲಿ ಈ ವೇದಾಂತಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಳಿದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಭೇದ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಈ ವೇದಾಂತಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಈ ವೇದಾಂತಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವೂ ಅಲ್ಲ. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದ ಹೇಳುವುದೇ ಅದ್ವೈತ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವೃತ್ತಿಯು ಜೀವನು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಶೈತನ್ಯಾರ್ಥದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ವಿಶ್ವಾದ್ವೈತವು ವಿಶೇಷಣಸಹಿತವಾದ ಅಭೇದವನ್ನು (ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ) ಹೇಳುವುದು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವೃತ್ತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜೀವಿ ಸ್ವೈತ್ಯವಿಭೂತಿಗಳಿಂದ ಭೇದವನ್ನು, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಸ್ತು ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಸ್ತು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಭೇದವನ್ನೂ ಹೇಳುವ ವಿಶ್ವಾದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಛೇದವಿಲ್ಲದುದರಿಂದ ಭೇದವಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ದ್ವೈತ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವೃತ್ತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನಾಗಿಯೂ ಜೀವನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮತಂತ್ರವನ್ನಾಗಿಯೂ ನಿರೂಪಿಸುವ ದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮತವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಭೇದ ಇವುಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವೇದಾಂತಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಅರ್ಥವೇ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಹೇಗೆ ಬಂದಿತೋ ಅದು ವಿಚಾರ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಈ ವೇದಾಂತಗಳು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಭೇದ ಅಥವಾ ಅಭೇದವಾದವು ಅರ್ಥಾತ್

ಅಭಿಮಾನಿ ಇರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ವೇದಾಂತವೈಯ್ಯಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುವರು. ಶ್ರುತಿಯ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಪದಗಳಿಂದ ಲಕ್ಷಿತವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೈತನ್ಯವೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚ್ಚಕ್ಷುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಲಬ್ಧಿಚಕ್ಷುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತನಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇದಾಂತ. ಶ್ರುತೈಶ್ಚರಮಧಿಗಮ್ಯವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಸರ್ವಸತ್ಯಾ ಪ್ರದವಾದ ವಸ್ತು ಶ್ರುತುಕ್ರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ದ್ವೈತವೇದಾಂತ. ವೇದಾಂತಾದ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವಗಳಿಗಿಡುವನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿ ತಿಳಿಯುವುದು ವಿವಾಧೀಯ ಕರ್ತವ್ಯ.

iv ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದ್ವೈತತತ್ವದ ಔಚಿತ್ಯ ವಿಚಾರ ದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತು. ಈಗಾಗಲೇ ಕೆಂಟಿಕ್ ಸೂಚಿತವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಭಾವವಾದ ಈ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಕೇಶವಾದ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭವ್ಯ. ಅದರಿಂದ ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಸಾಧುವಲ್ಲ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವೇದಾಂತವು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಮಾಮಾಸಾ. ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಬಂದಿರಬೇಕು ಅದು ವಿಚಾರ್ಯ. ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಈ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವುದು ಒಂದು ಅಭಿವೇಶ ಹುಟ್ಟಿ ಈ ವೇದಾಂತದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವಗ್ರಹಣವನ್ನು ಮುಸಾಧ್ಯ ಮಾಡುವುದು. ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಈ ವೇದಾಂತಾದ್ಯಯನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಕಾಣದೇ ಹೋಗಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥದ ೫೦೦ ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿ 'ದ್ವೈತ' ಎಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಸಿದ್ದರೂ ಈ ವೇದಾಂತಪ್ರತಿಪಾದವಾದ ತತ್ವಗ್ರಹಣದ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಇನ್ನು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವೇದಾಂತ 'ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಮಾಸಾ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಹೆಸರಲ್ಲ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕಾರರಾದ ಜಯತೀರ್ಥರು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಚ್ಛೇದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ನೆರಳಿನಂತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಅದು 'ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಮಾಸಾ' ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿರುವರು. ಈ ವಿಷಯದ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಪಾದನೆಯು ಇದೇ ಗ್ರಂಥಕಾರನ 'The Dvaita Philosophy and Its Place in the Vedānta' ಮತ್ತು 'Brahma Mimamsa' ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ' ಮತ್ತು 'ದ್ವೈತವೇದಾಂತ (ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಮಾಸಾ)' ಎಂಬ ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಮೋಹ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಮೋಹ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅವಶಾಶಕವಾದ ವಿಚಾರಪರತೆಯೇ ವೇದಾಂತಾದ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೬

ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ

೧ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆ

ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ಪ್ರವರ್ತಕರು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು. ಅವರ ಜೀವಿತ ಕಾಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿರುವುದು. ಅವರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೭ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದ್ವರೀಮ ಕೇಲಂಗ್ ಎಂಬುವರೂ, ಕ್ರಿ. ಶ. ೬೮೦ ರಲ್ಲಿ ದ್ವರೀಮ ಭಂಡಾರಕರರೂ, ೭೮೦ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ೮೨೦ ರಲ್ಲಿ ದ್ವಿವಾಧೀನರಾದರೂ ಮ್ಯಾಲ್ಮಮ್ಬರ್ ಮತ್ತು ಮ್ಯಾಲ್ಮಡೋನಲ್ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಾತ್ಮರೂ, ೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಅನಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ದ್ವರೀಮ ಕೀರ್ತಿ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವಾಕ್ಯಾತ್ಮರೂ ತಿಳಿಸುವರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮಲಬಾರಿನ ನೆಂಬೂದ್ರಿಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಪಕ್ಷಿಮುಕ್ತರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲದಿಂದ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮವು ಇವರ ಜನ್ಮಭೂಮಿ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇವರು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೌಡವಾದರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಗೋವಿಂದ ಎಂಬುವರಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಮುಖ್ಯತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದರು. ಇವರು ಎಂಟು ವರ್ಷದ ಬಾಲಕನಾಗಿರುವಾಗಲೇ ಸಮಸ್ತ ವೇದಗಳನ್ನೂ ಬಾಯಿಗೆ ಕಲಿತಿದ್ದರು. ಬಹಳ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇವರು ಸನ್ಯಾಸನನ್ನು ತಾಳಿ ಇತರ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಪಂಡಿತರೊಂದಿಗೆ ವಿವಾದ ಮಾಡಲು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸಂಚರಿಸಿದರು. ಮಂಡನಮಲ್ಲರು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಶಿಷ್ಯರಾದರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವೈಷಣ್ಯದೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಶೃಂಗೇರಿಯಲ್ಲೂ, ಜಗನ್ನಾಥದಲ್ಲಿಯೂ, ದ್ವಾರಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ಬದರೀನಾಥದಲ್ಲಿಯೂ ತಮ್ಮ ಮಠಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಕೇದಾರನಾಥದಲ್ಲಿ ಇವರು ಮೂವತ್ತೆರಡನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದ್ವಿವಾಧೀನರಾದರು ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ.

ಪುರಾತನ ಗ್ರಂಥಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾಗಿ ಇವರು ರಚಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೂಲಕ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದುದೇ ಇವರು ಮಾಡಿದ ಮಹಾರ್ಥ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸ್ವಾಭವ್ಯವನ್ನು ಮಾತನಾಡಲು, ಬಾಹ್ಯಮತವು ಕ್ಷೀಣಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಜೈನಮತವು ಅತ್ಯಂತ ವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳು ದೂಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದುವು. ಅಡಿಯಾದುಗಳೆಂಬ ಶೈವರೂ ಆಶ್ವಾರೇಂಬ ವೈಷ್ಣವರೂ ದ್ವೈತವೈಯ್ಯ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಸಾರುತ್ತಿದ್ದರು. ಪುರಾಣಗಳ ಮತವು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಹರಡಿದ್ದಿತು. ಬೌದ್ಧರ ಸಾತ್ವಿಕತತ್ವವನ್ನು ಖಂಡಿಸಲು ಮೀಮಾಂಸಕರು ನೇರಕರ್ಮಗಳ ಮಹಾತ್ಮೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ

ಇದಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಉಪನಿಷತ್ತಿದ್ದಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು.

೨ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಭಾಂಡೀಗೃಹ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ, ತೈತ್ತಿರೀಯ, ಐತರೇಯ, ತೈತ್ಯಾಶ್ವತರ, ಕೇನ, ಕತ್, ಈಶ್ವ, ಪ್ರಶ್ನ, ಮುಂಡಕ, ಮಾಂಡೂಕ್ಯ, ಅಘರ್ವಶಿಖಾ, ಅಘರ್ವಶಿರಸ್, ನೈಸಿಂಹಕಾವೇರಿಯ ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಭಾಷ್ಯಗಳು; ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯಸಹಿತವಾದ ಬೃಹದ್ರೂಪಭಾಷ್ಯ, ಭಗವದ್ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ, ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರೀ, ವಿನೇಶಚೂಡಾಮಣಿ, ದ್ವೈತಾಮರ್ತಿಸಿದ್ಧೀಶ್ವರ ಮತ್ತು ಹರಿನಾಡಿಸಿದ್ಧೀಶ್ವರ. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಪರಮ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ಅನಂದಲಹರಿ, ಸಾಂದರ್ಭಾಲಹರಿ ಮುಂತಾದುವು ಅವರ ಭಕ್ತಿ ವ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವುವು. ಇವರು ಆಶ್ರವಣ ಸೂಚಿ, ಆತ್ಮಬೋಧ, ಮೋಹಮುಗ್ಧರ ದಶಶೋಧಕ, ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭೂತಿ ಇವನ್ನೂ ಮತ್ತು ವಿಷು ಸಹಸ್ರನಾಮ ಮತ್ತು ಸನತ್ಕುಮಾರಿಗಳ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿರುವರು. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳ ಶೈಲಿಯೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಅದ್ಭುತವಾಗಿರುವುವು.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅನಂತರ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ವಾರ್ತಿಕಾವನ್ನೂ ಶೈವ್ಯಮುಕ್ತಗುಪ್ತಿಯನ್ನೂ ರಚಿಸಿದರು. ವಾಚಸ್ಪತಿಗಳು ಭಾಮತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಪದ್ಮವಾದರು ಪಂಚಪಾದಿಕಾ ಎಂಬುದನ್ನೂ, ಅನಂದಗಿರಿಗಳು ನ್ಯಾಯಾರ್ಣವವನ್ನೂ ರಚಿಸಿದರು. ಅನಂತರ ಕ್ರಿ. ಶ. ೯೦೦ ರಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮಮುನಿಗಳು ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತತತ್ವವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ರಾಮತೀರ್ಥರು ಮತ್ತು ಮಧುಸೂದನಸರಸ್ವತಿಯವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಶ್ರೀಹರ್ಷ ಎಂಬುದು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೧೫೦ ರಲ್ಲಿ ಖಂಡನಖಂಡಾಚಾರ್ಯ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಹಾಂತರಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುವರು. ಇವರ ಗ್ರಂಥವು ಬೌದ್ಧ ನಾಗಾರ್ಜುನನನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು; ಮತ್ತು ನಾವು ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆವೋ, ಅದೇ ವಿಷಯವು ಧರ್ಮಸಂಹಿತೆಗೆ ಸಹ ಅನರ್ಹವಾದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಆಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊರಬಿಡುವುದು. ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೨೦೦ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಾಚಾರ್ಯರು ಪಂಚಪಾದಿಕಾವಿನವೆಂಬ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಬರೆದರು. ಸುಮಾರು ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಲಾಸಂದರು ಕಲ್ಪತರು ಎಂಬ ಭಾಮತಿಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ೧೪ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ಪಂಚಪಾದಿಕಾವಿನವರಾದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ. ವಿನೇಶ ಪ್ರಮೇಯ ಸಂಗ್ರಹವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಪಂಚದಶೀ ಮತ್ತು ಜೀವಮುಕ್ತಿವಿನೇಶ

ಎಂಬುವು ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೩ ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞೆಯ ದೀಕ್ಷಿತರು ಕಲ್ಪತರುದರಮೇವಂಬ ಕಲ್ಪತರುದರ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತರೇನಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಭಿನ್ನಮತಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಧರ್ಮರಾಜರು ವೇದಾಂತಪರಿಭಾಷಾ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿ, ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವರು. ಇವರ ಮಕ್ಕಳಾದ ರಾಮಕೃಷ್ಣರು ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಶಿಖಾಮಣಿ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದರು. ಅಮರದಾಸರು ಮಣಿಪ್ರಧಾ ಎಂಬ ಶಿಖಾಮಣಿಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಈಮಧ್ಯೆ ಚಿಕ್ಕುಖಾಚಾರ್ಯರು ಖಂಡನಖಂಡಾಚಾರ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ, ತತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕಾ ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ರಚಿಸಿದರು. ತತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕಾವನ್ನು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮವಿಮರ್ಶಾನಾ ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ವ್ಯಾಸತೀರ್ಥರು ವ್ಯಾಯಾಮೃತವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಖಂಡನಮಾಡಿರುವರು. ೧೬ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಮಧುಸೂದನಸರಸ್ವತಿಯು ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ನ್ಯಾಯಾನುಕರದ ಖಂಡನವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಶೈನಾ ಬ್ರಹ್ಮವಿಮರ್ಶಾನಾ ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ರಾಮಾಚಾರ್ಯರು ನ್ಯಾಯಾಮೃತಕ್ಕೆ ತರಂಗಿಣಿ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದು ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ದೂರಿಸಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರರೂಪವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದರು ಗೌಡಬ್ರಹ್ಮಾನಂದೀಯವೆಂಬ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದರು. ಶಂಕರವಿಕ್ರ ಮತ್ತು ರಘುನಾಥ ಎಂಬವರು ಖಂಡನ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಇವಲ್ಲದೆ, ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಾನಂದರ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾರ್ಥರೂ, ಗೋವಿಂದಾನಂದರ ರತ್ನಪ್ರಧಾ, ಸದಾಸಂದರ ವೇದಾಂತಸಾರ, ಸುಬೋಧಿನೀ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯನೈರೋಚಿನೀ ಎಂಬ ವೇದಾಂತಸಾರದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ಪ್ರಕಾಶಾನಂದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಮುಕ್ತಾವಳಿ, ಸದಾಸಂದರ ಅದ್ವೈತಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಧರರ ಅದ್ವೈತಮತಕರಣದ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಿರುವುವು. ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃಗಳೆಲ್ಲರೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾವವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವವರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತಭೇದವೂ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

೩ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಸಂಗ್ರಹ

ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಮೂಲಾಧಾರನು. ಚೈತನ್ಯವು ಅನಾದಿಶಕ್ತಿ, ಸ್ವಯಂಚೋದಿತ ಮತ್ತು ಅಖಂಡ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಪಂಚವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಅಗಮ, ಉಪಮಾಣ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಪಲ್ಲಬ್ಧಿ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅರು. ಇವು ವ್ಯಾಪಕಾರ ಪ್ರಮಾಣಗಳು. ಇವು ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ

ಅನುಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಗಮಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಗಮದಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸತ್ಯನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಜೀವನು ಸತ್ಯಮಾರ್ಗಚರಣ, ವೈರಾಗ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಶುದ್ಧಾಂತಃಕರಣವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಮತನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಾಸಕ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮಪರೋಕ್ಷದ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮಾಭಿಪ್ರಾಯವಾಗುವನು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಮೋಕ್ಷ.

ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಸಂಗ್ರಹ

ಭಾಗ ೧

ಪ್ರಮಾಣ ವಿಚಾರ

ವಿಚಾರಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅನುಭವವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವೆಂತಹುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅನುಭವವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ.

೧ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಗಳು ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದೂ, ಅದು ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದೂ, ಒಂದು ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನವು ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ವಲ್ಪ ಕೊತ್ತಿ ನಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುವುದೆಂದೂ, ಅದು ಬಾಹ್ಯಾದಿ ಯ ಮುಂತಾದ ಸಹಾಯ ಸಂಪತ್ತಿ ದ್ದರಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡಲು ಹೊರಟವರೂ ಸಹ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವನ್ನಾಗಿ ಎಣಿಸಿ, ತಮಗೆ ತೋರಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವರು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಯಾವ ಅಂಶವೂ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ನಾಶಹಿತವೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನದ ಇರುವಿಕೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಧೀನವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದು ಭೇದರಹಿತವಾದುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪತ್ತಿ ನಾಶರಹಿತವಾದುದು. ಅದರಿಂದಲೇ ಅದು ನಿತ್ಯ. ಅದರ ಪ್ರಕಾಶವು ಮತ್ತೊಂದರ ಅಧೀನವಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಅದು ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಅದು ಅಖಂಡ.

(೧) ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯ

ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವೆಂಬ ಅಂಶವು ಅದು ಅನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಅದು ಅನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಅದನ್ನು ಅನಿತ್ಯವೆಂದು

ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ತೋರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಶ್ವೇತವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ಜ್ಞಾನವು ಅನಿತ್ಯವಾದುದೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವು ಅನಿತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

೨ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ

“ಜ್ಞಾನವು ಅನಿತ್ಯ. ಇದು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಿಷಯವುಳ್ಳದು. ಅದು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವುದಾಗಿಯೇ ತೋರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ‘ಸಮಗ ಜ್ಞಾನವಿದೆ’ ಎಂಬ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ‘ಇದೆ’ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯು ಜ್ಞಾನವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಅದು ಭೂತಭವಿತ್ಯಾದ್ಯದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನಕಾಲವೆಂದರೆ ವರ್ತಮಾನಕ್ಷಣ. ಇದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುವನ್ನು ‘ಇದೆ’ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ವರ್ತಮಾನಕ್ಷಣದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.”

ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ದೂರಿಸಬಹುದು:—“ಜ್ಞಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ‘ನಾನು ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆನು, ನಾನು ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆನು’ ಎಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದು. ಈ ರೂಪವು ಪೂರ್ವದಿಂದಲೂ ಇದ್ದ ‘ನಾನು’ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಪೂರ್ವದಿಂದಿರುವ ‘ಇದು’ ಅಥವಾ ‘ಅದು’ ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಹಿಂದಿನಿಂದಿದ್ದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ‘ನಾನು’ ಎಂಬ ವಸ್ತು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಅನಂತರ ‘ನಾನು’ ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವಂತೆಗೂ ಇರುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನ, ಅದರ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತೃ ಈ ಮೂರೂ ಶ್ವೇತಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.” ಎಂದು.

ಈ ಅಕ್ಷೇಪವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ‘ನಾನು ಇದನ್ನು ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆನು’ ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕ ಅನುಭವಗಳ ಸಮೂಹಾಲಂಭನ ರೂಪವಾದುದು. ಈ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ‘ನಾನು’ ಎಂಬ ದರ ಅನುಭವವೂ, ಅನಂತರ ‘ಇದು’ ಅಥವಾ ‘ಅದು’ ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಅನುಭವವೂ, ಕಡೆಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವೂ ಸೇರಿರುವುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನಾಕಾರಗಳೇ. ಪೂರ್ವವಾಗಿನೇ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ‘ನಾನು’ ಎಂಬ ಆಕಾರವುಳ್ಳದಾಗಿಯೂ, ವಿಷಯದ ಆಕಾರವುಳ್ಳದಾಗಿಯೂ, ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವುಳ್ಳದಾಗಿಯೇ ತೋರುವುದು.

ಹೀಗೆ ಕೋರಬೇಕು ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ, 'ಇದು' ಅಥವಾ ಅದು' ಎಂಬ ವಿಷಯವಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಅದರ ನಿರ್ವಾಹವು ಕಲ್ಪವಲ್ಲ. ಅಂತಹ ವಸ್ತು ಇರುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವುದು? ಜ್ಞಾನವು ಅಂತರ; ವಿಷಯವು ಬಾಹ್ಯ. ಇವೆರಡರ ಸಂಬಂಧವು ಅಸಂಭಾವಿಕ. ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಕೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಅವಶ್ಯಕವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಏಕೆ ತಿಳಿಸಬಾರದು? ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯವಾದ ವಿಷಯವು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನವೇ ಆ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಕೋರುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ 'ಇದು' ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೂ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದೆ ಜ್ಞಾನನಿರೂಪವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಮೊದಲು ಈ ಜ್ಞಾನಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ ಕರುವಾರು ಆವುಗಳೆಂದೆಂದಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ 'ನಾನು' ಇದನ್ನು ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವೆನು' ಎಂಬ ಸಮೀಪಾಭಿಪ್ರಾಯದ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ 'ನಾನು' ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನವು 'ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕ' ಎಂಬುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ii ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ

ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲ. ಅದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದಾಗಿ ಕೋರಬೇಕಾದುದಿಂದ ಅದು ಭೂತಭವಿತ್ಯತ್ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಸ್ಥಿರವಾದ ವಸ್ತುವೂ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬಹುದು. ವಸ್ತು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದರೆ ಅದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಅಯುಕ್ತ.

ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಅಧಾರವಿಲ್ಲ. ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದುದಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದುದಾದರೆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನಸಂತಾಪದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದ್ದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶಗಳಾದುದರಿಂದ ಅವು ಭಿನ್ನಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಮಾಧಾನವು ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ತೋರಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೋ, ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುವಾಗಲೇ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದೂ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದೂ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿರಬೇಕು.

ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ? ಅಭಿನ್ನವೇ? ಭಿನ್ನವೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು 'ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು; ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಭಿನ್ನವಾಗುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನವೂ, ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೂ, ಇವುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿ, ಅನಂತರ ಪಶ್ಚನ್ನ ತಾನು ಗ್ರಹಿಸಲು ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ನಿರ್ಣಯವು ಕ್ಷಣಿಕವಾದವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು.

ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಕ್ಷಣಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೇ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಎಂದರೆ, ನಾವು ವರ್ತಮಾನವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದಲೇ 'ಆ ವಸ್ತುವು ತನ್ನ ಸಂತಾಪಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ಷಣಿಕ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು' ಎಂಬ ಗ್ರಹಣವೂ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವವಾದ್ದು. ನಾವು ವರ್ತಮಾನವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು, ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದನ್ನಲ್ಲ. ಇವೆರಡು ಜ್ಞಾನಗಳೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಭಿನ್ನಗಳಾದರೆ, ಭೇದಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೇಕಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವಿರುವುದಾದರೆ, ಭೇದಗ್ರಹಣವೂ ಇರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಕಲ್ಪವು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಎರಡನೆಯ ಕಲ್ಪವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಇದರಿಂದ ವರ್ತಮಾನ ವಸ್ತುವಿನ ಗ್ರಹಣಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪಿ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಕ್ಷಣಿಕ ಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶಗಳಾದ ಕಾರಣ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲದೂ ಆ ಭೇದವು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. 'ಇದು ಅದೇ ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು.

ವಿಧಿ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯು ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಣವೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇದು ಸಂಯುಕ್ತ. ಪ್ರಣವಾದವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಪ್ರಣವಾದವೇ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಆ ವಾದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಅಸಂಗತ. ಅಲ್ಲದೆ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಚಿತವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ 'ಇದು ರಚಿತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. 'ಅದೇ ಜ್ಞಾನವೇ ಇದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಾದರೂ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಣವಲ್ಲ ಎಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಉಚಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯೇ ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ವಾದಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಅದು ನಿತ್ಯವಾದುದೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು.

ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವಾದುದ್ದರಿಂದಲೂ, ಅದು 'ಅದೇ ಇದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತೆ 'ಅದೇ' ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸ್ವಂತಿ ಎಂಬೀ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಮಾಕಾಶಂಬಂಧವೆಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವುಳ್ಳದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಮಾಕಾಶವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದವೆಂದೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಹೇಳುವುದೇ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವಯು ಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವನು ಭಾಗ್ಯವನ್ನುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯಂತೆ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವವು. ಎಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಣವೆಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಸಿದ್ಧಾಂತ; ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಣವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದೆಯೂ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನ, ಪ್ರಣವೆಂಬ ಜ್ಞಾನ, ಹೀಗೆ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು; ಇದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಣವೆಂಬ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಮೇಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಣವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುದು.

iii ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯ ವಿಚಾರ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಚಾರವು ಅವಶ್ಯಕ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯು ಪೂರ್ವಾನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ

ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪೂರ್ವಾನುಭವ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಸಂಸ್ಕಾರವಿತ್ತು, ಆ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿವಾಕ್ಯಗಳುಂಟೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯಾದರೋ 'ಅದೇ ಜ್ಞಾನವೇ ಇದು' ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಯಂಭಾವವೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೂ ಅದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣವಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯು ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದೆಂದೂ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದಂತೆ ನಿತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅನಿತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯೆಂದೂ, ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವು ಚೈತನ್ಯವೆಂದೂ ವ್ಯವಹಾರ. ಒಂದೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷೆಯು ಇವೆರಡರ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವ ಕಾರಣ, ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗೂ ಚೈತನ್ಯವೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅನೇಕ ವಾದಿಗಳು ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಮಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವರು.

ಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿ ಈ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ವೃತ್ತಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ವೃತ್ತಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಚೈತನ್ಯವೇ ವೃತ್ತಿಗೂ ಅಧಾರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿದರೂ ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

(3) ಜ್ಞಾನವು (ಚೈತನ್ಯವು) ಸ್ವಯಂಚ್ಛೇತ

'ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಮತ್ತೊಂದು ಮತ್ತೆ ಏನ ಸಹಾಯಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೇ ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನವೇ ನಮಗೆ ಅಗಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, 'ಇದು' ಎಂಬ ತಿಳಿಯುವುದು' ಎಂಬ ಅನುಭವವಾಗಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. 'ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ' ಎಂಬ ಅಂಶವೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪುನಃನಿಗತಾನು ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ?

‘ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ’ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದರೆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗೋಚರವಾದುದೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಾರದು. ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಅಥವಾ ಸ್ವಯಂಚೋದಿತವೆನಿಸುವುದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ತನ್ನೇ ತಾನೇ ವಿಷಯ ಎಂದೂ, ತನ್ನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ತಾನೇ ವಿಷಯ ಎಂದೂ, ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನ ಒಂದಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯ ಭಾವಸಂಬಂಧ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯಭಾವಸಂಬಂಧ ಎಂಬ ಭೇದವಿರಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ.

(೩) ಜ್ಞಾನವು ಅಖಂಡ

ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಗತವಾದ ಭೇದದಿಂದ ಹೀಗೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಅರ್ಥವಿಕೇತದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅಖಂಡ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ.

‘ನಾನು’ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಹಾಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟಮಾತ್ರದಿಂದ ‘ನಾನು’ ಎಂಬ ವಸ್ತುವೇ ಜ್ಞಾನನಿರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನನಿರೂಪವಲ್ಲ. ಅದುವಂದರೇ ಆದ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನುಭವದ ಕರ್ತೃವಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಕರ್ಮವಾಗಿಯೂ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ‘ನಾನು’ ತಿಳಿಯುವೆನು’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದು ಕರ್ತೃ. ‘ನಾನು’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಕರ್ಮ. ಹೀಗೆ ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಶುದ್ಧ ಜ್ಞಾನನಿರೂಪವೂ ಆಲ್ಲ; ಶುದ್ಧ ಜಡರೂಪವೂ ಆಲ್ಲ. ಅನುಭವದ ಕರ್ತೃವಾಗಲು ಅದು ಜ್ಞಾನನಿರೂಪವಾಗಿರಬೇಕು. ಕರ್ಮವಾಗಲು ಜಡರೂಪವಾಗಿರಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವು ಚಿತ್. ಜಡವು ಅಚಿತ್. ಜ್ಞಾನ ಜಡಗಳ ರೂಪವಾದ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದು ಚಿದಚಿದ್ವಸ್ತುವಾಗುವುದು.

ಚಿದಚಿದ್ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ‘ಚಿತ್’ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯ; ‘ಅಚಿತ್’ ಎಂಬುದು ಅಸತ್ಯ. ಈ ಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ ‘ಚಿತ್’ ಎಂಬುದು ಅಖಂಡವಾದುದು ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅಖಂಡವಾದ ವಸ್ತು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಕೊಡುವುದಾದರೆ ಅದು ಅಖಂಡವಾಗಿರಬಾರದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ‘ಚಿತ್’ ಎಂಬುದು ಅಚಿದ್ವಸ್ತುವಿನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ‘ನಾನು’ ಎನ್ನಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದು ಚಿದಚಿದ್ವಸ್ತುವಾದುದು’ ಎಂಬಲ್ಲಿ, ‘ಚಿತ್’ ಎಂಬುದು ಆಕಾಶವು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವಂತೆ ‘ನಾನು’ ಎಂಬ ವರ್ಧಾವಲ್ಲದ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದು

ಎಂಬುದು ‘ಚಿತ್’ ಎಂಬುದು ಅಖಂಡರೂಪವಾದುದೆಂಬುದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ ಆಕಾಶದ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ವ್ಯವಹಾರದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವು ಅನಂತವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಅಂತಹ ಅನಂತ ವಸ್ತು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿದರೂ ಅದರ ಅನಂತತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕೊರತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆಕಾಶವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನಂತವಾದರೂ ತಾನು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಂಕು ಬರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ದರ್ಶನಮಾಡಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ‘ಚಿತ್’ ಅಖಂಡರೂಪವಾದರೂ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಕರ್ತೃಕರ್ಮ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು.

ಅಖಂಡ ಮತ್ತು ನಿರಾಕಾರವಾದ ‘ಚಿತ್’ ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ‘ಅಚಿತ್’ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರಲಾರದೆಂದೂ ಹಾಗೆ ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅವಧಿಯುಳ್ಳದಾಗುವುದೆಂದೂ ಶಂಕಿಸಲಾರದು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅಗ್ನಿಯು ಆಕಾರರಹಿತ. ಅದರೂ ಕೆಂಪು ಕಾಡ ಕೆಬ್ಬಿ ಇದ್ದ ತುಂಡಿನಲ್ಲಿ ಅದು ಆಕಾರವುಳ್ಳದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅದರ ಈ ಆಕಾರವು ಅಗ್ನಿಗೆ ಸಹಜವಲ್ಲ. ಇದು ತೋರುವಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅವಧಿರಹಿತವಾದ ‘ಚಿತ್’ ‘ನಾನು’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ‘ಅಚಿತ್’ ನಿಂದ ಕೂಡಿ ಅವಧಿಯುಳ್ಳದಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

ನಿರ್ವಿಷಯವಾದ ‘ಚಿತ್’ ‘ನಾನು’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸವಿಕೆಯವಾಗಿ ತೋರುವುದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಇದರಿಂದ ‘ನಾನು’ ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಅಚಿದ್ವಾಗವೇ ‘ಚಿತ್’ ಸವಿಕೆಯವಾಗಿ ತೋರುಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ‘ಚಿತ್’ ಎಂಬುದನ್ನು ಸವಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ‘ನಾನು’ ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಜಡಭಾಗವು ಇತರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥವಿಕೇತವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ನಾವು ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿರುವ ಅಚಿದ್ವಾಗವನ್ನು ‘ಅಂಕುಶರಣ’ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ ‘ನಾನು’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಚಿದಚಿದ್ವಸ್ತುಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನವಿರುವುದರಿಂದಲೇ ನನಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನುಭವ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದು ದುಃಖರೂಪವಾಗಿಯೂ, ಬದಲಾವಣೆ ಉಳ್ಳದಾಗಿಯೂ, ಜಡವಾಗಿಯೂ, ಅವಧಿಯುಳ್ಳದಾಗಿಯೂ ತೋರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ, ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿಯೂ, ಪ್ರಿಯತಮವಾಗಿಯೂ ತೋರುವುದು. ವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ರೂಪವುಳ್ಳದಾದಲ್ಲಿ ಈ ವಿರುದ್ಧ ತೋರುವಿಕೆಗೆ ಸಂಭವವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಎಂದು ಊಹಿಸಬೇಕು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಜೊತೆಯ ಉಪಾಹಾಸದ ಅನುಭವವೆಲ್ಲವೂ ‘ನಾನು’

ಎಂಬುದರಲ್ಲಿನ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಅನಂತರ ಜೀವಿತ ಅನುಭವ ವೈಭವ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಇದುವರೆಗೆ ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ಜಡವನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಅಮಂಜನನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿ ನಾನು ಎಂಬ ಸ್ವವಚನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದು.

i ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರದ ಅಕ್ಷೇಪ

ಕಾದ ಕಲ್ಪಣದ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಚಿದಚಿದ್ರೂಪಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನವು ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ನಾವು ಅಗ್ನಿಯನ್ನೂ ಕಲ್ಪಣವನ್ನೂ ಬೀರಿಬೀರಿ ನೋಡುವೆವಾದುದರಿಂದ ಕಾದ ಕಲ್ಪಣದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡರ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅದರ ಕೇವಲ ಭೈಕತ್ಯವಾಗಲಿ, ಕೇವಲ ಅಂತಃಕರಣವಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ದಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಚಿದಚಿದ್ರೂಪಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನವು ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ಅತ್ಯರೂಪವಾದ ವಸ್ತು ಎಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯರೂಪವಾದುದೆಂದೂ ಈ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೇ ತನ್ನನ್ನೂ ಮತ್ತು ತನ್ನಿಗೆ ಅಶ್ರಯವಾದ ಅತ್ಯನನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ii ಅಕ್ಷೇಪಪರಿಹಾರ

ಅತ್ಯಜ್ಞಾನಗಳು ಎರಡು ಭೇದವನ್ನು ಗಳಿಸಿ. ಬೇರೆಯಾಗುವುದಾದರೆ ಅತ್ಯನು ಚಿದ್ರೂಪವೇ? ಅಚಿದ್ರೂಪವೇ? ಅಚಿದ್ರೂಪನಾದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಅನುಭವವೆಂಬಾಗುವುದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಚಿದ್ರೂಪನಾದರೆ, ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಚಿದ್ರೂಪವಲ್ಲವೇ ಹೋಗುವುದು. ಇದೇ ದೋಷವು ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಗ್ರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ತಾತ್ಕಾರಿಕರೂ ಅದು ಜಡವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಉಂಟಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೂ ಸಂಭವಿಸುವುದು.

ಜ್ಞಾನವು ಚಿದ್ರೂಪವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಲೋಪ ತರುವುದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೇ ಜ್ಞಾನದ ಮುಖ್ಯ ಧರ್ಮ. ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಮುಖ್ಯಕಾರ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಜಡವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಅವು ಜಡವನ್ನು ಗಳಿಸಿ, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಇಂತಹುದಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಲೇ ಅದು ಚಿದ್ರೂಪ.

ವಿಷಯವನ್ನೂ ತನ್ನನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಚಿದ್ರೂಪವೆನ್ನಿಸಿದರೆ, ಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ ವಿಷಯವನ್ನೂ ತನ್ನನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ಪ್ರದೀಪವೂ ಚಿದ್ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು? ಅಂತಹ ಪ್ರದೀಪವು ಜಡವಾಗುವುದಾದರೆ, ಜ್ಞಾನವೂ ಜಡವಾಗಬಾರದೆಕೆ? ಎಂದು ಅಕ್ಷೇಪ ಬರಬಹುದು. ಜ್ಞಾನ ಪ್ರದೀಪಗಳೆರಡೂ ಸಮವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವುಂಟು; ಪ್ರದೀಪಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಸ್ವಭಾವವೇ ಜ್ಞಾನವು ದ್ವಿತ್ವವನ್ನೆಸಗಲು ಕಾರಣ. ಪ್ರದೀಪವಾದರೂ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದು ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗಲಾರದು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜಡ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣಾಗಲೇಕಾಗುವುದು.

ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯನಲ್ಲಿರುವುದು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಗಳೆರಡೂ ಚಿದ್ರೂಪಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಇದು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಇವೆರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯನು ಚಿದ್ರೂಪವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅವನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದರೆ, ಅವನು ಇದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಅವನೂ ಜ್ಞಾನನಿರೂಪಣೆಯೇ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಶ್ರಯವಾದ ಅತ್ಯನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಜ್ಞಾನವೇ ಅತ್ಯಾ ಎಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು.

ಭಾಷ್ಯರು ಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯಾಂಶವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಅದು ತಪ್ಪು. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಕಾಶರೂಪ. ಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯವಸ್ಥಾಗಿ ಭಾವಿಸುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವು ಅಣುರೂಪವಾಗಿಯೇ ಮಧ್ಯಮಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳದಾಗಿಯೇ ಅನಂತವಾಗಿಯೇ ಇರಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವು ದ್ರವ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ಈ ಮೂರು ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವು ಅನಂತವಾದರೆ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಸಂಚನವಿಲ್ಲವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಅದು ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳದಾದರೆ ಅದು ಅವಯವವುಳ್ಳದಾಗಬೇಕು. ಇವು ಅನುಭವಗೊಳ್ಳವಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿಮಾಣರೂಪವಾದರೆ ಅನುಭವವು ಯಾವಾಗಲೂ ಬಹು ಸ್ಥಿತಿ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಡಲೇಕಾಗುವುದು. ಇದೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಅತ್ಯರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಮಂಜ, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದು. ಅದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಈಗಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿತು; ಅನಂತರ ಪುನಃ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿತು' ಎಂಬ ೦೬ತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಾಗಿಯೂ

ಸಾಕಲೊಂದುವುದಾಗಿಯೂ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ತಿಳಿದುಬರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಾಕಲ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದೇ ಕಾರಣ. ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ತಿರುತ್ತಿ ಜ್ಞಾನ ಒಂದು; ವಿಷಯಗಳು ಅರ್ಜಿ. ಸಾಕಲ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳಂತೆ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪತ್ತಿವಿವಾಧವುಳ್ಳದು ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುವಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿರಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯ ನಮಗಿರುವುದೋ, ಅದರಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನ ಶೃಂಛಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ನಮಗಿರಬೇಕು. ಈ ನಿಶ್ಚಯವು ನಮಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಈ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಸ್ವಯಂ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವುದು, ಎಂದ ಮೇಲೆ, ಜ್ಞಾನವೇ ತಾನಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದು ವ್ಯಾಜತೆ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯುಕ್ತ.

iii 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಸ್ತು ಅತ್ಯಲ್ಪ

'ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮ' ಎಂದೂ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಚಿದಚಿದ್ರೂಪ ಎಂದೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡುವವರೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವೇ ಆತ್ಮ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರವು ಅತ್ಯಲ್ಪ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಅತ್ಯಲ್ಪ ಜೀವನ ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದೇ ಆತ್ಮನಾಗಿದ್ದರೆ ಇದೂ ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದು. ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಲ್ಪದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕೆಲವರು, "ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದ ದಿಂದಲೇ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ; ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು" ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಲ್ಪ ಅದೇ ಅದೂ ಸ್ವಸ್ವಕಾಶವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಸ್ವಸ್ವಕಾಶವಾದ ವಸ್ತು ಗೋಚರವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ಅನುಭವವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ವಿಷಯಾನುಭವವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಕಾಶಕ್ಕೆ ಬರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅದು ಅತ್ಯಲ್ಪವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಅತ್ಯಲ್ಪ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ.

ಕೆಲವರು ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಇರುವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ ೧೬ ತಿರುತ್ತಿ ಸಾಧಿಸಬಹುದು: "ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ಎಚ್ಚಿತ್ತ ಪುರುಷನಿಗೆ 'ಇದುವರೆಗೂ ನಾನು ಸುಖದಿಂದ ಇದ್ದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆ ಹುಟ್ಟು

ವುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅನುಭವವು ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಸ್ಮರಣೆಯು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅನುಭವವಿದ್ದಿತೆಂದು ಸಿದ್ಧವುವುದು" ಎಂದು.

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿ ಅನಂದದ ಅನುಭವವಿರುವುದೇ ಹೊರತು 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅನುಭವವಲ್ಲ. ನಿಶ್ಚಯ ಅನಂತರ ಬರುವ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದ ಅನಂದಾನುಭವವೇ ಕಾರಣ; 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅನುಭವವಲ್ಲ. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟಿ ನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದ ಅನಂದದ ಸ್ಮರಣೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ 'ನಾನು' ಸುಖದಿಂದ ಇದ್ದಿಲ್ಲದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಸುಖದ ಸ್ಮರಣೆ ಇವೆರಡೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಸ್ಮರಣೆಗನುಸಾರ ನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿ ಸುಖವಿರುವುದು. ಅತ್ಯಲ್ಪ ಚಿದ್ರೂಪವಾಗುವಂತೆ ಅನಂದರೂಪವೂ ಅಹುದು. ಅವನ ಚಿದ್ರೂಪವು ನಿತ್ಯವಾದಂತೆ ಅನಂದ ರೂಪವೂ ನಿತ್ಯ. ಈ ರೂಪವು ಜಾಗೃತ ಸ್ವಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಆದರೂ ಆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಇತರ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಕ್ತನಾದುದರಿಂದ ಅತ್ಯಲ್ಪರೂಪಾ ನಂದದ ಅನುಭವವು ಅವನಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಾದರೂ ಈ ವಿಧವಾದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಆಗಿ ಸ್ವರೂಪಾನ್ವಯವು ಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು.

ಜೀವನವು ಇತರ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಕ್ತನಾಗಿ ಮಾತನು ಜಾಗೃತವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಇದ್ದಿಲ್ಲದ ಪುರುಷನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂಬುದು ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ಈ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಕಾರಣವು ನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಹೊರತು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರಿಕೆಯು ಅತ್ಯಲ್ಪ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನೇ ಬಹು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮರೆಮಾಡಿದ ಅವಸ್ಥೆ. ನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿರುವ ಎಚ್ಚರಿಕೆಗೆ ಕಾರಣ ವಾದ ವಸ್ತುವು ಅತ್ಯಲ್ಪ ರೂಪವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮರೆಮಾಡುವುದಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಮರೆಮಾಡುವುದಾದರೆ ಅವನು ಬೀಜವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾ ವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವುದೇ ಬೀಜದ (ಕಾರಣದ) ಸ್ವಭಾವ.

ನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿರುವ ಎಚ್ಚರಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಅತ್ಯಲ್ಪ ಜ್ಞಾನವೇ. ಅತ್ಯಲ್ಪರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಡುವುದೆಂದರ್ಥ. ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಡುವ ವಸ್ತು ಅಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದಾಗಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಎಚ್ಚರಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತು ಅಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾದುದೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿದಾನಂದರೂಪವಾದ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಈ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಅತ್ಯಲ್ಪ ರೂಪವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಆವರಿಸುವುದರಿಂದ

ಜೀವನ ಜಾಗೃತವಾಗಿ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಎಚ್ಚೆತ್ತು ಪುರುಷನಿಗೆ 'ನಾನು' ಇದುವರೆಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸ್ವರಣೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಸ್ವರಣೆಯು ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು.

ಸ್ವಪ್ನಕಾಲದ ಅಜ್ಞಾನವು ಏನು ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವನಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದ ಅನುಭವವು ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದು ಕಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ. ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವವನ್ನು ಒಮ್ಮೆಮಾಡುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ 'ಅಜ್ಞಾನವೃತ್ತಿ' ಅಥವಾ 'ಅವಿವಾಚ್ಯವೃತ್ತಿ' ಎನಿಸುವುದು. ಈ ವೃತ್ತಿಯು ನಿಶ್ಚಯ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೆ ಇರುವುದು. ನಿಶ್ಚಯ ಮುಗಿಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದ ಅನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಸ್ವರಣೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

ತಾರ್ಕಿಕರು ಎಚ್ಚೆತ್ತು ಪುರುಷನ ಸ್ವರಣೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿ ನಿರೂಪಿಸುವರು:—
"ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಧಿಕ ಯಾವ ಅನುಭವವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ದುಃಖದ ಅನುಭವವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಜವಾದಿಂದಲೇ ಎಚ್ಚೆತ್ತು ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ 'ನಾನು ಸುಖದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ವರಣೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದುಃಖದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತು ಮೇಲೆ ಸ್ವರಣೆಯುಂಟಾಗುವುದಾದರೆ ಆ ಸ್ವರಣೆಯು 'ನಾನು ಇದುವರೆಗೆ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ರೂಪವುಳ್ಳದಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಸ್ವರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯದ ದುಃಖವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನುಭವವಾದರೂ ಅಸಂಭವ. ಇಂತಹ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ದುಃಖದ ಅನುಭವವೂ, ಅದರ ಕಥಾವದ ಅನುಭವವೂ, ಅದರ ಕಥಾವದ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವುದೋ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವೂ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ವಸ್ತುವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಎಲ್ಲವೂ ಆ ವಸ್ತು ಇವೆರಡರ ಅನುಭವ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಘಟದ ಅನುಭವವೂ ಘಟವಿಲ್ಲವೋ ಆ ಸ್ವರಣದ ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಘಟವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸಿತು? ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಯದ ದುಃಖಾನುಭವವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತುವನಿಗೆ 'ನಾನು ಸುಖದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ವರಣೆಯು ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವ ತಾರ್ಕಿಕರು ನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿಯೇ ದುಃಖಾನುಭವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುವುದು. ಇದು ನಿಶ್ಚಯ ಸ್ವರಣವನ್ನೇ ಬಾಧಿಸುವುದು. ಎಚ್ಚೆತ್ತು ಮೇಲೆ ನನಗೆ ದುಃಖವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸುಖಾನುಭವವಿರಲು ದುಃಖಾನುಭವವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯದ ಕಾರ್ಯ.

ನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ನಾನು ಸುಖದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ವರಣೆಗೆ ಬದಲು 'ಅತ್ಯಧಿಕ ಸುಖದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿಸಿದೆ' ಎಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಂಕಿಸಬಹುದು. ಅಖಂಡವಾದ ಅತ್ಯಧಿಕ ಯಾವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಿಲ್ಲ. ಅವನನ್ನು ಕಲ್ಪದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅವನನ್ನು ಹೇಳಲು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮವಾದ ಪದವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ 'ನಾನು ನಿಶ್ಚಿಸಿದೆ' ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ (ಜ್ಞಾನವೃತ್ತಿಯೂ) ಅತ್ಯಲ್ಪವೂ (ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯೂ) ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಂಖ್ಯರು 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಶುದ್ಧ ಜಡಸ್ವರೂಪವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಕೆಲವು. ಅದರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಯಥಾರ್ಥವಾದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ನಿಶ್ಚಿಸಿದೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಬದಲು ಇದು ನಿಶ್ಚಿಸಿತು' ಎಂಬ ಸ್ವರಣೆ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವಾಗಲೂ ಜಡವನ್ನು 'ಇದು' ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. ಅದು 'ನಾನು' ಎನ್ನಲರ್ಹವಲ್ಲ. ನಮಗೆ 'ಇದು ನಿಶ್ಚಿಸಿತು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ 'ನಾನು ನಿಶ್ಚಿಸಿದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ 'ನಾನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಅತ್ಯಧಿಕ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಅವನು ಅಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದು 'ನಾನು' ಎನ್ನುವನೆಂದೂ ಸತ್ಯವಾಗುವುದು.

ಅತ್ಯಧಿಕ ಕಂಡು ಬರುವ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ಸಂಸಾರವೈಷಮ್ಯ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯ. ಅತ್ಯಧಿಕ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನಿತ್ಯ, ಸ್ವಪ್ನಕಾಲ ಮತ್ತು ಅಖಂಡ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವನು ಅವನಿಗಿಂತ. ಇದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಸರ್ವಾಧಾರ. ಇದು ಜೊತೆಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅಧಾರವಾದವನು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಅಧಾರ. ಇಂತಹ ಅತ್ಯಧಿಕ ಸಾಧಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ವಸ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಅವಧಿಯುಳ್ಳದು. ಅತ್ಯಧಿಕವೆಂಬುದು ಅವನ ಸ್ವಪ್ನಕಾಲಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅತ್ಯಧಿಕರೂಪವು ಇಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬಿಡು ನಾವು ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯದಂತಿರಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಅನುಭವವೆಲ್ಲವೂ ಅತ್ಯಧಿಕರೂಪಾನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಈ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವನ್ನು ನಿಗದಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಆತ್ಮಾನುಭವವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಪ್ರತಿಬಂಧಕವನ್ನು ನಿಗದಿವುದು ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿ. ಅತ್ಯಧಿಕ ಅಂತಃಕರ್ಮ ಅದರಿಂದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ; ಅದರ ನಿವೃತ್ತಿಯೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ನಾವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿಯೇ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವುದೆಂದೂ, ಅದು ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವೆವು. ನಾವು

ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನಿರಂತರವೂ ಮುಕ್ತರೇ. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಗಳಿಂದ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಿಂದ ಜೊಸದಾಗಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಧ್ಯೈತವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಅಧ್ಯೈತ ಎಂದರೆ ದ್ವೈತವಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ. ದ್ವೈತವೆಂದರೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ಧ್ವಾಂಶ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನ. ಈ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವುದೆಂದರೇ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಅಧ್ಯೈತ ಎನಿಸುವುದು.

iv ದ್ವೈತಿಜ್ಞಾನ

ಹಿಂದೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಹ್ಯಾಟುವುದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವಿದೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು ಎಂಬ ಅಂಶವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದಿತು. ಈ ಅನಿತ್ಯ ಜ್ಞಾನವೇ ನಾವು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವ ಪದಾರ್ಥ. ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಸರ್ವಥಾ ನಿತ್ಯವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜ್ಞಾನರೂಪವಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದು ಜ್ಞಾನವೆನಿಸಲು ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಶೈತನ್ಯವೇ ಕಾರಣ. ವ್ಯವಹಾರಾನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿದ್ದರೂ ವಿರೋಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಿತ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ಅನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ದ್ವೈತಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಅಖಂಡರೂಪವಾದುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ದ್ವೈತಿಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಅನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯವಸ್ತುವು. ಇದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಶೈತನ್ಯವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶ. ಹಿಂದೆ ನಾವು ಜ್ಞಾನವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿವೆ. ಅದು ದ್ವೈತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ದ್ವೈತಿಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವಸ್ತು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುದೇ ಜೊರತು ಸ್ವಯಂ ಜ್ಞಾನವರೂಪವಾದೆಂದಿಲ್ಲ.

ದ್ವೈತಿಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವಧಿಯುಳ್ಳದು. ಇದರ ವಿಷಯವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಅವಧಿ. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರಬೇಕೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಯಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇದರ ಕಾರಣವೂ ಅವಧಿಯುಳ್ಳದಾಗಿರಬೇಕು. ಅಂಶದ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಂಶಕರಣವೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಅಂಶಕರಣವೆಂದರೆ ಶರೀರದೊಳಗಿನ ಕಾರಣ. ಅಂಶಕರಣವು ಇಂದ್ರಿಯದಂತೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಹಿರಂಗವಾದ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅಂಶಕರಣದ ಒಂದು

ಪರಿಣಾಮ. ಅದುದರಿಂದ ಅಂಶಕರಣವು ಇಂದ್ರಿಯವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಲೇ ಅಂಶಕರಣವು ಸ್ವಯಾಯಿಗಳು ಮನಸ್ಸೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯ. ಅದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಅಣುಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳದು. ಅಂಶಕರಣವು ಅಂಶಕವಾದರೆ ಅದು ಅಂಶಕ ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಣವಾಗಿರಲಾರದು. ಅದುದರಿಂದ ಅಂಶಕರಣವು ಮಧ್ಯಮ ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ವಿಷಯಾನುಭವವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅಂಶಕರಣವೇ ಕಾರಣ. ಎಲ್ಲರಿಗಿರುವ ಅಂಶಕರಣವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದಲೂ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದು. ಸ್ಪಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದು. ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಾನುಭವವಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಅದುದರಿಂದ ಅಗ ಅಂಶಕರಣವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

v ಆರೋಪ

ನಿಶ್ಚಯದ ಎಲ್ಲೆಡೆ ಮೇಲೆ ನಮಗಾಗುವ ಅನುಭವವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣವು ಅಖಂಡವಾದ ಶೈತನ್ಯವಾಗಿರಲಾರದು. ಅದುದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಶೈತನ್ಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಪ್ರೀತಿಯವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದ ವ್ಯವಹಾರವಾಗುವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯ. ಅಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಅತ್ಯನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂಬ ಅಂಶವೇ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಅತ್ಯನು ಅಖಂಡನಾದುದರಿಂದ ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಇರಲಾರದು. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅತ್ಯನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅನುಭವದಲ್ಲಾದರೋ ಅತ್ಯನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇರುವುದೆಂದು ತೋರುವುದು. ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು; ಅನುಭವವು ಅವಮರ್ಶೆಯಿಂದಂಟಾದುದು. ಇವುಗಳ ವಿರೋಧವು ವಿಚಾರ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವು ಸತ್ಯ ಎಂದೂ, ಅನುಭವಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದೂ ತಿಳಿದ ಜೊರತು ಕಾಂತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಅಖಂಡ ಶೈತನ್ಯವೇ ಆಧಾರವಾದುದೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಈ ಅಂಶವನ್ನೇ ಬಲಪಡಿಸುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಶೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಅತ್ಯನು ಸತ್ಯ ಎಂದೂ ವ್ಯವಹಾರಗೋಚರವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಅಸತ್ಯ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅತ್ಯನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರನಾಗಿರುವುದು ಹೇಳುವುದರಿಂದಲೇ ಈ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದು ಸತ್ಯ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಸತ್ಯ. ಅದುದರಿಂದ ಸಂಬಂಧವು ಸತ್ಯವಾದುದಿಲ್ಲ.

ಇದರಿಂದ ಈ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಅರೋಪಿತವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಅತ್ಯಂತ ಅರೋಪಿತವಾಗುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ನಾವು ಅತ್ಯಂತವನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಪಂಚಧರ್ಮವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಿ ಅತ್ಯಂತವು ಪರಸ್ಪರ ಅರೋಪಗಳ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಅರೋಪಕ್ಕೆ ಇತರೇತರಾಧ್ಯಾಸ ಎಂದು ಪಾಂಭಾಷಿತವಾದ ನಾಮಾಂಶ.

ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರವು ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅರೋಪಿತವಾದುದೆಂದು ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತವುಗಳು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಅರೋಪಿತವಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಪ್ರಪಂಚವು ಜಡ. ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅರೋಪಿತವಾಗಿ ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಅತ್ಯಂತದಲ್ಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅತ್ಯಂತವು ಪ್ರಪಂಚ ಇವಕ್ಕೆ ಭಾವಾಭಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗಿರುವಂತೆ ವಿದೋಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹು ಕ್ಷೇತ್ರವಾದ ದೀಪವು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಕತ್ತಲೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶವು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡು ಬರುವುದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಅತ್ಯಂತವುಗಳ ಸಹವಾಸವೇ ಕಂಡು ಬರುವುದು. ಕತ್ತಲೆಯು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅಭಾವವೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಕತ್ತಲೆಯು ನಿರ್ವಿವರಣವುಳ್ಳದು. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ದ್ರವ್ಯ; ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ಕತ್ತಲೆಯು ಒಂದೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದೆಂಬ ವಿಷಯವು ಜಡರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಅತ್ಯಂತ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದೆಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ಅತ್ಯಂತ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅರೋಪಿತವಾಗುವುದೆಂದು ಅರ್ಥ. ಅದುದರಿಂದ ಅದು ಅತ್ಯಂತ. ಅರೋಪವೂ ಅತ್ಯಂತ. ಪ್ರಪಂಚವು ಅತ್ಯಂತ ಅರೋಪಿತವಾಗಲು ಅವನಿಗೆ ಸದೃಶವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಗುಣ; ನಿರವಯವ. ಇವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಸರ್ವಥಾ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರೂ ಇವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರೋಪವೇನೋ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಗಂಧವು ನಿರ್ಗುಣ* ಮತ್ತು ನಿರವಯವ. ಅದರೂ ಕೀತಕಿ ಗಂಧವು ಸರ್ವಗುಂಧಕ್ಕೆ ಸದೃಶವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಇವೆರಡೂ ಸುಗಂಧಗಳೆಂಬುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರಂತೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಪಂಚವು ಅರೋಪಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯವೇ ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚಧರ್ಮವು ಅತ್ಯಂತ ಇರುವುದೆಂಬುದಿಲ್ಲ.

* ಇವನ್ನು ಗುಣದಲ್ಲಿ ಗುಣವಿಲ್ಲವೆಂಬ ತರ್ಕಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹೇಳಿದೆ.

ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರೋಪ ಎಂದರೆ ಮಧ್ಯ ಭೃತ್ಯವಾದ ಅವನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ, ಅಭಿಮಾನ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು. ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅವನು ಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದು ಕಾರಣ. ಅವನು ಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅವನು ಅಭಿಮಾನ ಉಳ್ಳವನು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಕಾರಣ. ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವನು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಕಾರ್ಯಮಾಡುವವನು. ಕಾರ್ಯಮಾಡುವವನು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನು. ಹೀಗೆ ಫಲಭೋಗಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಅಭಿಮಾನವು ಅತ್ಯಂತವಾದುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹಿಂದಿನ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗುವುದು. ಈ ಹಿಂದಿನ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹಿಂದಿನ ಅಭಿಮಾನವೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಂಡುಬರುವ ರಾಗವೆಂಬುದಾದ ದೋಷಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬೀಜಾಂಕುರಗಳಂತೆ ಅನಾದಿಪ್ರವಾಹರೂಪವಾದುವು.

ದೀಪವೆಂಬುದಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಅತ್ಯಂತ ಅರೋಪಿತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅರೋಪವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜನರು 'ನನ್ನ ದೇಹ' ಎಂದು ದೇವತಾತ್ಮಗಳಿಗಿರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನದ ಜೊರತು ಅವರು 'ಅತ್ಯಂತ ದೇಹದಿಂದ ಭಿನ್ನ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರರು. ಅವರು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವರಹಿತವಾದುದರಿಂದಲೇ ನಾನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ದೇಹವೇ ವಿಷಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರಿಂದ ದೇಹಾತ್ಮರ ಅಭೇದವೂ 'ನನ್ನ ದೇಹ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಭೇದವೂ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಭೇದಾಭೇದಗಳ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವ ಅತ್ಯಂತವಾದೊಬ್ಬನೇ ಸಾರ್ವಭೌಮಿಕವಾಗಿ 'ತಾದಾತ್ಮ್ಯಾರೋಪ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು.

ಅರೋಪಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ. ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಮತ್ತು ಭಾವರೂಪ. ಅರೋಪವು ಕಾರ್ಯ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣ ಇರಬೇಕೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣವೇ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅರೋಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. 'ಅಜ್ಞಾನವಿರುವುದು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. 'ನಾನು' ಅಜ್ಞಾನ; ನನಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ತಿಳಿಯದು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದು. ಇದು 'ನಾನು ಸುಖೀ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವ್ಯವಹಾರ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವಾದ ಅಭಾವ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಇದು ಜ್ಞಾನವಾದ ಅಭಾವವನ್ನೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದ ಅಭಾವವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗ್ರಹಣವು. ಈ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವದ ಗ್ರಹಣವೂ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವದ ಗ್ರಹಣವು

ನಮಗಿರುವುದು ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಇರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಅಜ್ಞ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಂಬಂಧವಾಗುವುದು. ಅದುದರಿಂದ 'ನಾನು ಅಜ್ಞ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ; ಅದರ ವಿಷಯ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅಂಥಕಾರದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಕಂಡುಬಂದ ದೀಪವು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಅದು ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಆವರಿಸಿದ್ದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ವಿಷಯಗ್ರಹಣದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವ ವಸ್ತುವೇ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನ. ಇದು ಅಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಸಂಜಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅದುದರಿಂದ ಇದೂ ಅಸತ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಇದು ಅನಾದಿ. 'ಪ್ರಸಂಜವು ಅಸತ್ಯ, ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅಸತ್ಯ' ಎಂದರೆ, 'ಪ್ರಸಂಜವಿಲ್ಲ', 'ಅಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಪ್ರಸಂಜವೂ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಸದಸದ್ವಿಭಜನಾರೂಪವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂಬುದೇ ಅದರ ಅರ್ಥ. ಸದಸದ್ವಿಭಜನ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯವು, ಅಸತ್ಯವು, ಸದಸತ್ಯವು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಮತ್ತು ಭಾವವರ್ಧಕ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

vi ಅರ್ಥಾರೋಪ ಜ್ಞಾನಾರೋಪ

ಅರೋಪವು ಜ್ಞಾನಸಹಿತವಾದ ಅರ್ಥದ ಅರೋಪ ಎಂದೂ ಅರ್ಥಸಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅರೋಪ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಅರ್ಥಾರೋಪ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅರೋಪ ಎಂದರೆ ಅತ್ಯವಸ್ಥಾವಿಹೀನತೆ ತೋರುವ ಸ್ವತವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸದ್ವಿಭವದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಜ್ಞಾನಾರೋಪ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅರೋಪ ಎಂದರೆ ಸ್ವತಕ್ಕೆ ಸದ್ವಿಭವದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶುಕ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ರಜತಧ್ವನುವು ಅರ್ಥಾರೋಪ, ಜ್ಞಾನಾರೋಪ ಇವೆರಡೂ ಕಂಡು ಬರುವುವು. ರಜತದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಶುಕ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾದ ರಜತವೇ ಅರ್ಥಾರೋಪ. ಶುಕ್ರಿಯನ್ನು ರಜತ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಜ್ಞಾನಾರೋಪ.

ಶುಕ್ರಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತದ ಜ್ಞಾನವು ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಸ್ವತಃ ತಿಳಿದ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಅದು ಸ್ವತಃ ತಿಳಿದವಾಗಿದ್ದರೆ 'ಇದು ರಜತ'

ಅರ್ಥವಜ್ಞಾನಗಳು ಅಧಿಕರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಅದ್ವೈತ ಉದಾಹರಣೆ ಅರ್ಥವ, ಇದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣ ಈ ಅರ್ಥವದಿಂದ ದೇಶ; ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಭೂಮಿ. ಈ ದೇಶದ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಜ್ಞಾನವಿರುವವನಿಗೆ ಈ ಅರ್ಥವದ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಎಂದು ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವಾಗಿ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರಜತವು ಪ್ರದೀಪಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾದುದು. ಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಅರ್ಥವಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ವಿಪರೀತವು. ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಅಧೀನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ, ಮೊದಲು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲವಾಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವು ಸ್ವತಃವಾಗಿ ಅಗುವುದೆಂದೂ ಈ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದವಾಗುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅನುಭವದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು.

vii ಭವನವಿಷಯ ಸತ್ಯ

ಶುಕ್ರ ರಜತಧ್ವನುವು ರಜತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ರಜತವು ಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಉತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಕೀರ್ಣರೇಖೆಯ ಅನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿರ್ವೇಧವು ಹೇಗೆ ಕೂಡುವುದು? ಎಂಬ ಕಂಠಾಹುಟ್ಟಿ ಬರುವುದು. 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿರ್ವೇಧಕ್ಕೆ 'ಇದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸತ್ಯವಲ್ಲ' ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಅದು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಉತ್ತರಕಾಲದ ನಿರ್ವೇಧಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರಜತವನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನಿರ್ವೇಧಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಅಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಾರದು. ಅದು ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ಶರವಿಷಯವು ಹೇಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ ಆದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ರಜತವು ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಶುಕ್ರಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಇಂದ್ರಿಯವು ರಜತದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಅದುದರಿಂದ ಶುಕ್ರಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಅಸತ್ಯವಾದುದಲ್ಲ ಎಂದೇ ನಿರ್ಣಯ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಅನಾದಿವಾಸನಾದಿಂದ ಉಂಟಾದ ರಜತದ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಮಯ ಶರೀರದ ಹೊರಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡು ಬರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ರಜತವು ಸತ್ಯವಾದ ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ವಲ್ಲ ದಿದ್ದರೆ ರಜತದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಅದರ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಲಿ ಉಂಟಾಗಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

viii ವ್ಯತಿಜ್ಞಾನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪ

ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ವ್ಯತಿಜ್ಞಾನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ವ್ಯತಿಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾದಿಂದ

ಹೊರತು ವಿಷಯದ ಪ್ರಕಾರ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲದ್ದು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ ಮತ್ತು ನಾಶಕ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಂಯುಕ್ತ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಭಿನ್ನ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಭಿನ್ನ ಕಾರ್ಯಮಾಡುವುದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯನ ಕಾಂತಿಯು ತೃಣ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಅದೇ ಸೂರ್ಯಕಾಂತಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಿಭವಾಗಿ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪಡಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಸೂರ್ಯಕಾಂತಿಯು ಭಿನ್ನ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ, ವಿರುದ್ಧ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವುದು. ಇದರಂತೆ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂ ಅಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯಲ್ಲದ್ದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲದ್ದು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಆಯಾ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುವುದರಿಂದಲೇ 'ಇದು ಭೌತ', 'ಇದು ಪಟ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವಗಳು ನಮಗೆ ಇರುವುವು. ವ್ಯಕ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಯುಕ್ತ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಜಡ. ಸ್ವಯಂ ಅದು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಭಿಜ್ಞಾನವಾದ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ಅದು ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲದ್ದು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮ. ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಿಧರೇ ಕೆಲವು ನೇಗೆ ಅದು ಉಪನಿಖನವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅಜ್ಞಾನದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ವಿಷಯಾಂತರ ಹುಟ್ಟಿ, ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣಗೀತೆ, ಭ್ರಮೆ ಆಗಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಉಂಟು. ನಿರ್ವಿಷಯವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ ಅಸಂಭಾವಿತ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ನಿರ್ವಿಷಯ ಎಂಬ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪವೇ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಷಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವ. ಅದರಿಂದ ವಿಷಯ ರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಅಸತ್ಯಾಪ್ತವಾದಿಗಳೇ ಮೊದಲಾದವರು ತಿಳಿಯಲು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸಿ ಮಾಡಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ವ್ಯಕ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣನಿರ್ವಹಕ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯವನ್ನುಳ್ಳದು. ಅದು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನಿಸಿದಾಗ ಭ್ರಾಂತಿಯುಳ್ಳವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯವನ್ನುಳ್ಳದು. 'ಆ ವಿಷಯವು ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ, ಭ್ರಾಂತಿ ಉತ್ಪತ್ತಿವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು. ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದಾಗ ಅದೂ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವನ್ನು

ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾದ ವಿಷಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾದಿಶಿ. ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಭಾಸ (ಜ್ಞಾನ) ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಎಂದರ್ಥ.

ix ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ವಿಷಯವೂ ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮ

ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಚನದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮ :- ಇಂದ್ರಿಯವು ಮೋಹವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವುದು. ಅದು ಶುಕ್ತಿ ಕಾಲದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅದನ್ನು 'ಇದು' ಎಂಬುವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆದರೂ, ಇಂದ್ರಿಯಮೋಹದಿಂದ ಚೈತನ್ಯವು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶುಕ್ತಿ ಕಾಲದ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅಂಶದಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಪನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ನಾಶಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಗೂ ರಚನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ದರ್ಶನದಿಂದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ರಚನಾನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ರಚನದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಉದ್ಭವವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಶುಕ್ತಿ ಕಾಲದ 'ಇದು' ಎಂಬ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿನ ಅವಿದ್ಯೆಯು ರಚನರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹಿಂದೆ ರಚನಗ್ರಹಣದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ರಚನವೃತ್ತಿ ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ಈ ರಚನದ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ತಮ್ಮ ಅಭಿಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುವು. ಇದೇ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಂತಃಕರಣ ವ್ಯಕ್ತಿ, ರಚನವೃತ್ತಿಯೇ ಅವಿದ್ಯಾವೃತ್ತಿ, ಇವು ಇರುವುವು. ಇವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ 'ಇದು' ಮತ್ತು 'ರಚನ' ಎಂಬುವೂ, 'ಇದು ರಚನ' ಎಂಬ ಅನುಭವದಲ್ಲೂ 'ಇದು' ಮತ್ತು 'ರಚನ' ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ ಚೈತನ್ಯವೂ ಒಂದು. ಅದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಂಪನದ ವಸ್ತು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು. ಒಂದೇ ಅಜ್ಞಾನವು ವಿರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದನ್ನು 'ಮಾಯಾ' ಎಂದೂ, ಇದ್ದವನ್ನು ವಸ್ತು ಆವರಿಸುವುದರಿಂದ 'ಅವಿದ್ಯಾ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುವ ವಾದಿಶಿ, ಭ್ರಮದ ಅಂಶಕರ ಹುಟ್ಟುವ 'ಇದು ರಚನವೃತ್ತಿ' ಎಂಬ ನಿರ್ದೇಶಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಚನಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಾನಕಾರವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಬಾಧ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬಾಧಕ್ಕೆ ವಿಷಯ

ಅದು 'ಬಾಧ್ಯ'. ಬಾಧ್ಯವಾದುದರಿಂದಲೇ ವಸ್ತು 'ಪರಮಾರ್ಥಿಕ' ಅಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು.

x ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವ ಭ್ರಮಸದೃಶ.

ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅನುಭವವು ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದುದು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಕಾಲದ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇಂದ್ರಿಯದ ದೋಷಕ್ಕೆ ಬದಲು ನಿದ್ರಾದೋಷವಿರುವುದು. ಈ ದೋಷದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದುದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಉದ್ಭವವಾಗುವ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯು ನಾಶವಾದಾಗ ಪರಿಣಾಮಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ವೃತ್ತಿ ಗೆಟ್ಟಿಟ್ಟು ಚೈತನ್ಯವೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನ. ಈ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅವಿವೇಕ ಅದ್ವೈತದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದಾಗ ನಾಶವಾಗುವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಾಕಾರವಾಗಿ ವಿಪರ್ಯಾಯವಾಗುವುದು, ಎಂದರೆ ಪರಿಣಾಮಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಜಾಗೃತಕಾಲದ ಮುಕ್ತ ಸ್ವಪ್ನಕಾಲದ ಅನುಭವಗಳು ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾದುವುಗಳು. ಚೈತನ್ಯವು ಕೇವಲವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಅದು ಅನುರೂಪವಲ್ಲ. ಅದು ನಿರವಯವ. ಅದುದರಿಂದ ಅದು ಮಧ್ಯಮವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಸರ್ವತ್ವವ್ಯಾಪ್ತವಾದುದು ಎಂದೇ ನಿರ್ಣಯ. ಇದು ಸರ್ವತ್ವ ಇರುವುದಾದರೆ ಬಾಹ್ಯಾಂತರ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾಗಿರುವುವು ಎಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

xi ಅರೋಪಿತವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ

ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಬೋಧಿಸುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಅದು ಸದೃಶವಾದ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅರೋಪವು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಸತ್ಯವಾದ ಅಧಿಷ್ಠಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಅಧಿಷ್ಠಾನವಿಲ್ಲದ ಭ್ರಮವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಕಡ್ಡಾಯ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಮುಟ್ಟಿ ತೆರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಗರದೋಷಾದಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತು ಅಧಿಷ್ಠಾನರಹಿತವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ನಗರದೋಷಾದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅರೋಪಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಆಕಾಶವೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನ. ಅಲ್ಲದೆ, ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಶೂನ್ಯವಾದರೂ ಸತ್ಯವಾದ ಪರಾರ್ಥ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಶೂನ್ಯವೂ ಅಸತ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮವಾಗುವುದು. 'ಇದು ಶೂನ್ಯ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು. ಹೀಗೆ ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ಶೂನ್ಯತತ್ವವಾಗಲಿ, 'ಅಧಿಷ್ಠಾನದಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಭ್ರಮವಾಗಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

xii ಮಿಥ್ಯಾ ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ

ಪ್ರಪಂಚವು ಅರೋಪಿತವಾದರೆ ಅದು ಶೂನ್ಯ ಎಂದೇ ವರ್ಣನವಾದ ಎಂದು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಅದರ ಅನುಭವವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ. ಆಗ ಅದು ಸದೃಶವಲ್ಲ. ಅದು ಉತ್ತರಕಾಲದ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ನೆಪ್ಪವಾದ ಅನಂತರ ಶೂನ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದು. ನೆಪ್ಪವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಶೂನ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಅನಿಶ್ಚಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಪಾದಿಯಾದರೂ ಬಾಧಕೀಕರಣ ಹಿಂದೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತು ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ದೋಷ. ಅದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಜ್ಞಾನಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ, ಜ್ಞಾತೃನಿಷ್ಠದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವು ಸಾದೃಶ್ಯವೆಂಬುದು. ಜ್ಞಾನಕರಣದಲ್ಲಿರುವುದು ತಿಮಿರವೆಂಬುದು ದೋಷಗಳು. ಜ್ಞಾತೃನಿಷ್ಠದಲ್ಲಿ ರಾಗ ಮೋಹಾದ ದೋಷಗಳಿರುವುವು. ಈ ದೋಷಗಳೇ ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮುಟ್ಟದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ವಿಷಯ, ಕರಣ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತೃ ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಅತ್ಯಲ್ಪತತ್ವವೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನ. ಅತ್ಯಲ್ಪದ ಅತಿಶಯವಾದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಣರಿಯಾಗಿ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದರಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

೧ ಪ್ರಮಾಣಗಳು

ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಕರಣ. ತಿಳಿಯದಿದ್ದ ಮುಕ್ತ ಬಾಧಕವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸ್ವಂತಿಯ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಸ್ವಂತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮಾ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ, ಬಾಧಕವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮಾ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸ್ವಂತಿಯ ತಿಳಿದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದೇ ಜೋರಹ ಬಾಧಕವಾದ ವಿಷಯವನ್ನಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾ ಎನ್ನಿಸಬಹುದು. ಧಾರಾವಾಹಿಕ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಜ್ಞಾನಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಅದುವರೆಗೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದ ಕಾಲದ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಕಾಲದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ನೂತನ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಅದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಧಾರಾವಾಹಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಎಂದೂ, ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನವೃತ್ತಿಗಳ ಸಂತತರೂಪವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಮಹಾಂತರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಸಾಧನವಾದಿಂದ ಅಂತ, ವಸ್ತು ಸ್ವಂತಿಯಲ್ಲಿ

ಧಾರಾವಾಹಿಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಪಡೆದಿದ್ದು, ಅದು ಇರುವವರೆಗೂ ಹಿಂದೆ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುವುದು. ಇದು ಘಟಿ, ಇದು ದೆಹಲಿ ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕಾಲದವರೆಗೂ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲದ್ದರ ಮಧ್ಯೆ ಬಾಧಿತವಲ್ಲದ ಘಟಿ ಪಟಿ ವೊಂದರಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೃತ್ತಿಗಳು ಪ್ರಮಾ ಎಂಬುದರ ಉದಾಹರಣೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕರಣಗಳಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೊಂದರಾದ ಪ್ರಮಾಣ.

ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಗ್ರಹೀತವಾಗುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಪ್ರಮಾದ ವಿಷಯವು ಬಾಧಿತವಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದು ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಘಟಿ ವೊಂದರಾದ ಸರ್ವಪ್ರಮೇಯಗಳು ಜೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾಗುವುವು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಹೇಗೆ ಏಕೆ ಯಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾದ ರಜತವು ಶುಕ್ರಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದೋ, ಅದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಹೇಗೆ ಏಕೆ ಯಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾದ ರಜತವು ಶುಕ್ರಿ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವವರೆಗೂ ಇರುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವವರೆಗೂ ಇರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅದು ಜ್ಞಾನಾಂತರದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ ಎನಿಸುವುದು.

ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ, ಅಗಮ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಪಲ್ಲಭಿ ಎಂದು ಆರು ವಿಧ.

(೧) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಕರಣ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾ ಎಂಬುದು ಜೈತನ್ಯದವನಾದುದು. ಜೈತನ್ಯವು ಅನಾದಿಯಾದರೂ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ವಿವರಣೆಯಿಂದ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು' ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿತು' ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಇರುವುದು. ಜೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ವಸ್ತಿಯು ಅಂತಃಕರಣದ ಪರಿಣಾಮರೂಪ. ಅಂತಃಕರಣವು ಅದಿಯುಳ್ಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಅದರ ರಿಂದಲೇ ಅದು ಅವಯವವುಳ್ಳದು. ಸಂಕಲ್ಪ, ಭಯ, ಲಜ್ಜಾ ಮುಂತಾದವೆಲ್ಲವೂ ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನೇ ಅತ್ಯಮ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿಸಿ 'ನಾನು ಕಾಮೀ, ನಾನು ಸಂಕಲ್ಪವುಳ್ಳವನು,' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವನು. ಅತ್ಯಮ ಅಂತಃಕರಣದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವುದೇ ಈ ಅರೋಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಉಕ್ತಿನ ಗಟ್ಟಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿವುಳ್ಳದ್ದು. ಅದರ ಅದಕ್ಕೆ ಅಗ್ನಿಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿರುವ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಉಕ್ತಿನ

ಗಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾಗಿ 'ಉಕ್ತಿನ ಗಟ್ಟಿಯು ಉತ್ಪ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಕಂಡುಬರುವುದು. 'ಅತ್ಯಮ ಕಾಮೀ' ಎಂದೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನೂ ಇದರಂತೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

'ನಾನು ಕಾಮೀ' ಮುಂತಾದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವ್ಯವಹಾರಗಳು. ಕಾಮ ಮುಂತಾದ ಅಂತಃಕರಣ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯಗಳು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯವಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಮಹಾಂತರದವರು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸುಖ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅವರು ಇಂದ್ರಿಯ ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾದುದು. ಇದು ಕಷ್ಟ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನ್ನಿಸಲು ಅದು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಲ್ಲ ದಿದ್ವರ ಕೆಳಕಂಡ ಬಾಧಕ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅನುಮತಿ ಮುಂತಾದವು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು; ಮನಸ್ಸು ಮಹಾಂತರದವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯ; ಅದುದರಿಂದ ಅನುಮತಿ ಮೊದಲಾದವು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು ಎಂಬುದೇ ಈ ಬಾಧಕ. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎನ್ನಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದವು.

i ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪ

(i) ಜ್ಞಾನವೆತ್ತಿತ್ಯಕ್ಷ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು:—

ಜೈತನ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣ ಜೈತನ್ಯ. ಪ್ರಮಾಣಜೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಜೈತನ್ಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಘಟಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜೈತನ್ಯವು ವಿಷಯ ಜೈತನ್ಯ. ಅಂತಃಕರಣವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಜೈತನ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣಜೈತನ್ಯ. ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ಜೈತನ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣ ಜೈತನ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೆ:—ಹೇಗೆ ಸರೋವರದ ನೀರು ಕಾಲುನೆಯ ಮೂಲಕ ಗಡೆಯ ಮಡಿಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅವುಗಳಂತೆಯೇ ಬಹುಮೋಡಗಳಾಗಿರುವುದಾಗುವುದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಅವಯವನು ಹಿತವಾದ ತೀರ್ತೋದಯವಾದ ಅಂತಃಕರಣವು 'ಜೈತನ್ಯ' ಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿ ಘಟಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಿರುವ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಆ ವಿಷಯಗಳ ಆಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ಈ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ 'ವ್ಯಕ್ತಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ವರ್ತನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯುಳ್ಳದು' ಎಂಬ ಅನುಮತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಜೈತನ್ಯಗೂ ಸನ್ನಿವೇಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ

ಅನರ್ಥ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇದು ಘಟ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಭಿಪ್ರಾಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಘಟ ಮತ್ತು ಚಕ್ಷುಸ್ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಂತರರಾಶಿ ಭೇದವಾಗಿ ವಾಗ್ವಾದವಾಗಿ ಘಟವು ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಅಂತರರಾಶಿ ಭೇದವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತವಾದ ಘಟದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಮೇಯಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅರ್ಥದವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎನಿಸಲು ನಿಮಿತ್ತ. ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತವು ಮತ್ತು ವಿಷಯಚೈತನ್ಯ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥದ ಉಂಟಾಗಲು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಷಯವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಇರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟವಿದ್ದರೆ ಆ ಘಟದಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶಭಾಗವು ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶದಿಂದ ಅಧಿಪ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಆಕಾಶದ ಅರ್ಥದವು ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಇರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಇದರಂತೆಯೇ 'ಇದು ಘಟ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಘಟವು ಮತ್ತು ಘಟವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಒಂದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಘಟದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತಕ್ಕೂ ಅರ್ಥದವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಘಟಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎನಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ 'ನಾಘಿ ಸುಖೀ' ಎಂದೇ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖವು ಅಂತರರಾಶಿ ಭೇದದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಸುಖದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತಕ್ಕೂ ನಿಯಮವಾಗಿ ಒಂದೇ ದೇಶದ ಸ್ಥಿತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥದವು ಸಂಭವಿಸಿ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಸುಖಸ್ವರೂಪ ಮುಂತಾದವು ಅಂತರರಾಶಿ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಸುಖ ಮುಂತಾದವು ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುಖ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತಕ್ಕೂ ಅರ್ಥದವು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸುಖ ವೇದಲಾದದ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅರ್ಥದವು ವಸ್ತುಗಳು ಹೇಗೆ ವಿಕರಣದಲ್ಲಿರಬೇಕೋ ಹಾಗೆಯೇ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂಬುದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಮಗುಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯ ಉದಾ—ಘಟ ವೇದಲಾದವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನರ್ಥ. ಉದಾ—ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ. ಈ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಘಟ ವೇದಲಾದವು ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರವುವುದು. ಆದರೆ ಧರ್ಮಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ.

(ii) ಶಾಬ್ದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಂಬಂಧವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಹತ್ತನೆಯವನನ್ನು ಕುರಿತು, 'ನೀನು ಹತ್ತನೆಯವನು' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅವನಿಗೆ ತಾನು

ಹತ್ತನೆಯವನು ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದ ವಿಷಯಚೈತನ್ಯ ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತವು ಇವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥದವು ಸಂಭವಿಸಿ, ತಾನು ಹತ್ತನೆಯವನು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಅನುಭವವಲ್ಲ.

(iii) ಅನುಮಿತಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ

'ವರ್ತವು ವಸ್ತುವುಳ್ಳದು' ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಸ್ವಲ್ಪಕಾಲವು ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಸ್ವಲ್ಪಕಾಲವು ಭಾಗದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದು. 'ವರ್ತವು ವಸ್ತುವುಳ್ಳದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವರ್ತವು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲವಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ವರ್ತವು ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಒಂದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಷಯಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತವು ಇವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ವಸ್ತುವು ವಸ್ತುವುಳ್ಳದು ಎಂಬ ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಭಾವವಾಗಿಯೇ 'ವರ್ತವನ್ನು ದೋಷಕ್ಕೆ ನೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವವಿರುವುದು.

(iv) ಜಾತಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ

ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವೇ ಅದರ ವಿಷಯವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಗಮಕ. ಘಟಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಘಟವು ಘಟವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಘಟಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಘಟವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೆಂದು ಮಾತ್ರ ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧ. ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಘಟವೆಂಬುದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಜಾತಿಯು ನಿತ್ಯ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವಿರುವುದು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಮಸ್ತವಸ್ತುವೂ ಅನಿತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅಸಂಭವವೆ.

(v) ವಿಷಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಇದುವರೆಗೂ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎನಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿದೂಹಿಸಿದುದಾಯಿತು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅದರ ವಿಷಯವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎನಿಸುವುದು. ವಿಷಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲು ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತವು ಮತ್ತು ವಿಷಯಚೈತನ್ಯ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥದವೇ ಕಾರಣ. ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತವು ವಿಷಯಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅರ್ಥದ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವಿರುವ ಇದು ವಿಶೇಷ ವಿಷಯದ ಇರುವಿಕೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇದರಂತೆಯೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯದ ಇರುವಿಕೆಯೇ ವಿಷಯದ ಇರುವಿಕೆ. 'ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವು ಅರೋಪಿತವಾಗಿದೆ' ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯ ಎಂಬ ಇರುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಇರುವ ವಸ್ತು ಅರೋಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಇದಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯದ ಇರುವಿಕೆಯೇ ವಿಷಯದ ಇರುವಿಕೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತವು ವಿಷಯ ಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತವು ಘಟ ವೇದಲಾದ

ವಸ್ತುಗಳ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಾಜನ. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಿನ್ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಘಟಿ
ನೊಡಲಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಇರುವಿಕೆ. ಅನುಮತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ವಸ್ತು ನೊಡಲಾದ
ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯವು ವಸ್ತುವು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ
ವಾದ ಕಾರಣ ಪ್ರಮಾಣ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಅದುದರಿಂದ ವಸ್ತು ನೊಡ
ಲಾದುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹಗಳಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ
ಅವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೃತ್ತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯಚೈತನ್ಯಭೇದವು
ಸಂಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೃತ್ತಿಗೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು.
ಘಟದಲ್ಲಿ ರೂಪದಂತೆಯೇ ಪರಿಮಾಣ ನೊಡಲಾದ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳಿದ್ದರೂ, ರೂಪ
ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಆ
ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪವೃತ್ತಿ ಇರುವುದೂ ಮತ್ತು ಇತರ ವೃತ್ತಿಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವುದೂ ಕಾರಣ.
ವೃತ್ತಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲು ಮತ್ತೊಂದು ವೃತ್ತಿಯು ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣವಿನ್
ಚೈತನ್ಯವೇ ವೃತ್ತಿಯ ಚೈತನ್ಯ. ಅದುದರಿಂದ ವೃತ್ತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ.

ವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಸಂಯೋಗ, ಸಂಯುಕ್ತ
ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಯುಕ್ತಾಭಿವ್ಯಕ್ತತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಘಟಕ್ಕೂ
ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಸಂಯೋಗ. ಘಟದ ರೂಪಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ
ಇರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಸಂಯುಕ್ತತಾದಾತ್ಮ್ಯ. ಘಟದ ರೂಪದ ರೂಪಕ್ಕೂ, ಇಂದ್ರಿ
ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಸಂಯುಕ್ತಾಭಿವ್ಯಕ್ತತಾದಾತ್ಮ್ಯ. ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳಿಗೆ
ಈ ರೀತಿಯಾದ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಘಟ, ಅದರ ರೂಪ ಮತ್ತು
ರೂಪಕ್ಕೆ ಎಂಬುವು ಘಟವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

(vi) ವೃತ್ತಿಭೇದ

ವೃತ್ತಿಯು ಸಂಕಯ, ನಿಶ್ಚಯ, ಗರ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವರಣ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ.
ಇವುಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಒಂದೇ ಅಂತಃಕರಣವು ಶ್ರಮವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ,
ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಹೆಸರುಗಳನ್ನುಳ್ಳದು.

(vii) ಸವಿಕಲ್ಪಕ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸವಿಕಲ್ಪ
ಕವು ವಿಕೀರ್ಣವಿಕೀರ್ಣಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ:
'ನಾನು ಘಟವನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂದು. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವು ವಿಕೀರ್ಣವಿಕೀರ್ಣ
ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವ ಜ್ಞಾನ. ಉದಾ:-'ಇವನು ಅದೇ ದೇವದತ್ತನು' ಮತ್ತು
'ಅದು (ಬ್ರಹ್ಮನು) ನೀನು (ಜೀವನು) ಆಗಿರುವೆ.' ಮುಂತಾದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ
ಜ್ಞಾನ. 'ಅದೇ ದೇವದತ್ತನು ಇವನು' ಎಂದು ದೇವದತ್ತನು ಎದುರಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ

ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಹೇಳಿದರೆ ನೊಡಲನೆಯವನಿಗೆ ಅವನ ಇಂದ್ರಿಯ
ಮತ್ತು ದೇವದತ್ತ ಎಂಬ ವೃತ್ತಿ ಇವುಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ದೇವದತ್ತಾ ಕಾರವುಳ್ಳ
ವೃತ್ತಿಯೂ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಚೈತನ್ಯಗಳ ಅಭೇದವೂ
ಉಂಟಾಗಿ, 'ಅದೇ ದೇವದತ್ತನು ಇವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ
ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. 'ಅದೇ ದೇವದತ್ತನು ಇವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು
ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿದ್ದ ದೇವದತ್ತನಿಗೂ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲ
ದಲ್ಲಿರುವ ದೇವದತ್ತನಿಗೂ ಇರುವ ಅಭೇದದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಈ ತಾತ್ಪರ್ಯದ
ಜ್ಞಾನವೇ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅದುದರಿಂದ 'ಅದೇ ದೇವದತ್ತನೇ
ಇವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಕಾಲ ಸಂಬಂಧವನ್ನು
ಉಳಿದು ದೇವದತ್ತನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟುವುದು.

ಇದರಂತೆಯೇ 'ಅದು ನೀನಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ 'ಸತ್'
ಎಂಬುದು ಅದಿಯಲ್ಲಿದ್ದಿತು' ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರ
ವಾಗಿ ಅಖಂಡಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಈ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ
ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಿದ ಅನಂತರ 'ಅದು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ
ಎರಡು ಪದಗಳಿಗೂ ಪ್ರಮಾಣಚೈತನ್ಯದ ಅಭೇದ ಎಂಬ ಅಖಂಡಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು
ಹುಟ್ಟುವುದು.

ii

ಜೀವಸಾಕ್ಷೀ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರಸಾಕ್ಷೀ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪುನಃ ಜೀವಸಾಕ್ಷೀ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರಸಾಕ್ಷೀ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ.
ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಜೀವ ಎಂಬ ಹೆಸರು. ಅಂತಃಕರಣವೇ ಉಪಾಧಿ
ಯಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಜೀವಸಾಕ್ಷೀ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಜೀವನಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವು
ವಿಕೀರ್ಣ. ಜೀವಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವು ಉಪಾಧಿ. ವಿಕೀರ್ಣವು ಕಾರ್ಯದ
ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಉದಾ:-
'ಘಟವು ರೂಪವುಳ್ಳದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ರೂಪವು ಘಟದ ವಿಕೀರ್ಣ. ಇದು ಘಟದ
ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಉಪಾ
ಧಿಯು ಕಾರ್ಯದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ತಾನಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ
ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಉದಾ:-'ಕರ್ಣವಿವರದಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶವು ತಿರುತ್ತೇಂದ್ರಿಯ'
ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕರ್ಣವಿವರವು ಉಪಾಧಿ. ಇದು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದೆ ತಾನಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ
ಅದನ್ನು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಅಂತಃಕರಣವು ಜೀವ. ಇದು
ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ವಿಷಯವನ್ನು
ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ಚೈತನ್ಯದ ಸಂಬಂಧವು ಇದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಇದು ಜೀವ
ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ಉಪಾಧಿಯು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ
ಚೈತನ್ಯವು ಜೀವಸಾಕ್ಷೀ ಎನಿಸುವನೆಯದೇ ಇದರ ಅರ್ಥ. ಜೀವಸಾಕ್ಷಿಯು ತಪ್ಪು

ಪುರುಷನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಒಬ್ಬನ ಅನುಭವವು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಈಶ್ವರನಾಕ್ಷಿಗೆ ಮಾಯೆಯು ಉಪಾಧಿ. ಮಾಯೆಯು ಆಶಾಧಿ. ಈಶ್ವರನಾಕ್ಷಿಯೂ ಆಶಾಧಿ. ಈ ಮಾಯೆಯು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಕೇಶಣನಾದರೆ ಚೈತನ್ಯವು ಈಶ್ವರ ಎನಿಸುವುದು

iii ಸತ್ಯಧ್ವನಿಯ ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೈ ನಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವಾಗಲೂ, ಬಾಧ್ಯವಾದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಎಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿಹಿಸುತ್ತಾ, ಕೆಲವೆಡೆಗೆ ನಿಂತಲ್ಲಿ ನಿಂತಲ್ಲಿ ಬಾಧ್ಯವಾದಂತೆ ಆದರ ಬಾಧ್ಯವನ್ನೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡುವಾಗಲೂ ಉದಾ- ರಹಿತವಾಗಿರುತ್ತಾ, ಪ್ರವಾಸ್ತವ್ಯವನ್ನಿರಿದರೆ ಅಪ್ರವಾಸವಾಗಿ ಶುಶ್ರೂಷೆ ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನಿರಿದರೆ ಐದತ್ತವೆ, ಪ್ರವಾಸವನ್ನು ಅಂದಿಷ್ಟು ಅಂದಿಷ್ಟು ಹಾಕಿಕೊಂಡುಬಂದರಾದ ಸಾಧ್ಯವೆಂದರೆ ಹೆಣೆನಂದರೆ ಉದ್ಯಮದ ರಚನೆಹಾಸ್ಯಗೊಂದರೆ ಸೊಂಪದಾರಣೆ, ಕಾಣಿಸಬೇಕಾದರೆ ಇಂದಿಷ್ಟು ದೊಡ್ಡಪೆನುಡುವಾಗಲೂ ರಚನೆಯೇ ಹಾಸ್ಯವಾಗುವಾಗಲೂ, ರಚನೆಯೇ ಹಾಸ್ಯವಾಗುವಾಗಲೂ ಸೊಂಪದಾರಣೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಂದಿಷ್ಟು ಸೊಂಪದಾರಣೆಯೇನಾಗುವುದು, 'ಸೊಂಪದಾರಣೆ' ಎಂದು ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದರೆ ನಮ್ಮ ಮನ ಇರಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದು ತನ್ನ ಇಂದಿಷ್ಟು ಕಾರಣಕ್ಕೆ, ರಚನಕ್ಕೆ, 'ಇದು ರಚನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನಾದರೆ ಶುಶ್ರೂಷೆಯಾಗುವುದು ಅಂದಿಷ್ಟು ರಚನಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, 'ಇದು' ದೊಂದರೆ ರಚನೆಯೇ ಹಾಸ್ಯವಾಗುವು, ಶುಶ್ರೂಷೆ 'ಇದು' ಎಂಬುದಿರಿದರಾದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಕಾರಣವೆ, ಈ ಕಾರಣವು ಅಂದಿಷ್ಟು ವಸ್ತು ಬಾಧ್ಯವು, ಆದರೆ ಇಂದಿರಿದರಾದರೆ ರಚನೆಯೇ ಹಾಸ್ಯವು ಬಾಧ್ಯವು, ಆದುದರಿಂದ ರಚನೆಯ ಇಂದಿಷ್ಟು ರಚನಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ, ಇದೇ ಅರ್ಥವಾದುದಾಗಿ, ರಚನೆಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವಸ್ತುವಾಗುವುದು ಎಂದು ತನ್ನ ಪ್ರವಾಸವನ್ನಿರಿದರೂ, 'ನಿವರ್ತ' ಎಂದು ತನ್ನ ಕಾರಣವೆ ಇರುವುದಿರಿದರೂ ಫಣ್ಣವಾದ ಇರುವುದಿಲ್ಲವು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ರಚನಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಅಂದಿಷ್ಟು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು 'ಇದು' ಎಂದು ಗಾಣದಿಗಿರುವುದಿರಿದರೆ ಪ್ರವಾಸವು ಶುಶ್ರೂಷೆಯೆಂದಾದರೆ ಸೊಂಪದಾರಣೆಯೇ ಹಾಸ್ಯವಾಗುವು, ಇದೇನೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ 'ಇದು' ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ನಡೆಯುವುದು ನಡೆಯುವುದಿರಿದರೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದುದಿರಿದರೆ ರಚನೆಯ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಶುಶ್ರೂಷೆಯಾಗುವುದು ಹೇಳುವುದು, ಇಂದಿಷ್ಟು ನಡೆಯುವುದಿರಿದರೆ ರಚನೆಯಾಗುವುದು ಗುಣವಾಗುವುದಿರಿದು ತನ್ನದಿಗಿರುವುದು, ತನ್ನದಿಗಿರುವುದು, ರಚನೆಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುವುದು 'ಇದು' ಎಂಬುದಿರಿದರಾದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ರಚನೆಯಾಗುವು ಅಂದಿಷ್ಟು ರಚನೆಯೇ ಹುಟ್ಟುಗೆ ಹಾಸ್ಯವಾದರೆ 'ಸಾಕ್ಷಿಯಾದೆ' ಎಂದು ಗುಣವಾಗುವುದು 'ಇದು ರಚನೆ' ಎಂದು ಗುಣವಾಗುವುದು, ಅಂತಃಕರಣದ ಸೊಂಪದಾರಣೆಯಾಗುವುದಿರಿದರೆ 'ಸಾಕ್ಷು' ಎಂದು ಅನುಭವದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಸೊಂಪದಾರಣೆ ನಡೆಯುವುದು ಅಂದಿಷ್ಟು ರಚನೆಯಾಗುವುದು, ಈ ನಿವರ್ತವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುವುದು

‘ನಾನು ಸುಖೀ’, ‘ನಾನು ದುಃಖೀ’ ಮುಂತಾದ ಧ್ವಾಂತಿಜ್ಞಾ ನಗಳಿರುವವು. ಕೆಲವು ನೇಗಿ ಶೋಧ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮೋಲಾದವುಗಳು ‘ನಾನು’ ಅಥವಾ ‘ಇದು’ ಎಂಬ ಅನುಭವದಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ‘ನಾನು ದೇಹ’, ‘ಇದು ದೇಹ’, ‘ನಾನು ಕುರುಡ’ ಮುಂತಾದ ಧ್ವಾಂತಿ ಜ್ಞಾನ ನಗಳಿರುವವು.

“ఇది రికా” ముతాద ప్రాంతమునగల్గి “ఇదు” అని అతని
 “ఇదు” అని అతని ప్రాంతమునగల్గి “రికా” అనియు అతని
 ప్రాంతము నుండి. ఈ ప్రకారము ప్రాంతములందు అతని
 పేరు అతని ప్రాంతమున అని ఎరువు కన్పించును. “ఇదు”
 గల్గియున్న ప్రకృతి లోని అనియును ప్రకృతి గల్గి “ఇదు” అని
 అతని ప్రాంతమున “రికా” అని అతని ప్రాంతమున అతని ప్రాంతము
 గల్గించును. ఈ కారణమున “ఇదు రికా” విధమున ప్రాంతము
 గల్గించును. ఇవలె అతని ప్రాంతము గల్గించు ప్రాంతమున
 అనియు, ప్రాంతమున అనియు గల్గించు ననియు అనియు. ఇదియును
 ప్రకృతి మును రికాను మును గల్గించును అనియు అనియును
 ఈ విధానము ప్రాంతమున ప్రకృతి మును రికాను అనియును ప్రకృతి
 మునును.

iv ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಥೆ ಕಥನ

[illegible]

ಎಂದಲ್ಲಿ, ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಕ್ರೋಧವು ಭೇದಿಯ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಕೇಳುವುದಾದರೆ ಆ ಶಬ್ದ ಉಂಟಾದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಜೋಗ ಕೇಳುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾದುದು.

(೨) ಅನುಮಾನ

i ಅನುಮಾನ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನ

ಅನುಮಾನವು ಅನುಮತಿಗೆ ಕರಣ. ಅನುಮತಿಯು ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಪರಿಚಿತವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದ ಹುಟ್ಟಿನ ಜ್ಞಾನ. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನುಮತಿ ಹುಟ್ಟಿ ಅನಂತರ ವ್ಯಾಪಾರ. ಅನುಮತಿಯು ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರಣ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಜೇಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಅದರ ಸಾಕವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೇ ಜಾಗೆಯೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅನುಮತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಉದಾ— 'ಪರ್ವತವು ಧೂಮವುಳ್ಳುದು' ಎಂಬ ಪಕ್ಷಧರ್ಮಾಪಾದನವು 'ಧೂಮವು ವಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ' ಎಂಬ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಅನಂತರ ಇದರಿಂದ ಪರ್ವತವು ವಟ್ಟಿಯುಳ್ಳುದು ಎಂಬ ಅನುಮತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ತಾಕೀತರು 'ಪಕ್ಷಧರ್ಮತಾಪಾದನವು ಹುಟ್ಟಿದ ಅನಂತರ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಉಂಟಾಗುವುದು; ಅನಂತರ ಈ ಸ್ವರೂಪದ ವಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಧೂಮವು ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶವು ಹುಟ್ಟುವುದು; ಇದರಿಂದ ಪರ್ವತವು ವಟ್ಟಿಯುಳ್ಳುದು ಎಂಬ ಅನುಮತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಮುಂತಾದುದಿಲ್ಲದೆ ಅನುಮತಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರಲು ಆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನುಮತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಧಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಆಗುವುದು.

'ಪರ್ವತವು ವಟ್ಟಿಯುಳ್ಳುದು' ಎಂಬ ಅನುಮತಿಯಲ್ಲಿ ಪರ್ವತ ಎಂಬ ಅಂಶವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ವಟ್ಟಿಯುಳ್ಳುದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ii ವ್ಯಾಪ್ತಿ

'ವ್ಯಾಪ್ತಿ' ಎಂದರೆ ಸಾಧನ ಎಲ್ಲಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯ ಇರುವುದು ಎಂಬ ಮೂಲಕ ಸಾಧನಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಾಧಿಕರಣ್ಯ. 'ಸಾಮಾನ್ಯಾಧಿಕರಣ್ಯ' ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಇರೋಣ ಎಂದು ಅರ್ಥ. 'ಅಧಿಕರಣ' ಎಂದರೆ ಆಶ್ರಯ. ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನು

ನೋಡುವುದರಿಂದಲೂ, ಅವುಗಳಿಗೆ ವೈಭಿಚಾರೋಪವಿರುವುದನ್ನು ನೋಡದಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದು.

iii ಅನುಮಾನ ಅನ್ವಯ

ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಕಾರಣ. ಅದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಅನುಮಾನವು ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಉಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಉಳ್ಳ 'ತೀವ್ರವ್ಯತಿರೇಕ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಭಾವಿಕ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅನ್ವಿತಮತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲವೆಂದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಸರ್ವತ್ರ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಕೇವಲಾನ್ವಯಧರ್ಮ ಎಂಬುದೂ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಅದರಿಂದ ಕೇವಲಾನ್ವಯ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಅನುಮಾನವೂ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳುದು. ಅದರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಅನುಮಾನವೂ 'ಅನ್ವಯ' ಎನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಅನುಮತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಸಾಧನದ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಇದು ಸಾಧನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಉಪಯೋಗವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಅಸಂಭಾವಿಕ.

iv ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥ: ಅನುಮಾನಗಳ

ಅನುಮಾನವು ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವಾರ್ಥ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವವು. ಪರಾರ್ಥ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಅವಯವಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಅವಯವಗಳು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ, ಹೇತು ಮತ್ತು ಉದಾಹರಣ; ಅಥವಾ ಉದಾಹರಣ, ಉಪನಯ ಮತ್ತು ನಿಗಮನ: ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಮೂರು ಅವಯವಗಳಿಂದ ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು.

v ಅನುಮಾನವಳಿ

ಬ್ರಹ್ಮವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದ ಫಲ. ಶುಕ್ತಿರಚನವು ಬ್ರಹ್ಮವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಆದುವುಗಳು ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು.

* ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಮುಂತಾದವು ಹಿಂದೆಯೇ ೩೭-೩೯ ನೇ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವವು.

ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಆಶ್ರಯ (ಅಧಿಷ್ಠಾನ) ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಸದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ರಜತವು ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟು 'ಇದು' ಎಂಬ ಸದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುವ ರಿಂದಲೇ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ. ಇದರಂತೆಯೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

(i) ಜಗದ್ವಿತ್ಯಾಶ್ರಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿರೋಧ ಇಲ್ಲ

'ಘಟವಿರುವುದು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು 'ಜಗತ್ತು ಇದೆ' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದುದರಿಂದ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತ ವಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. 'ಘಟವು ಇರುವುದು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಘಟಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇರುವನು' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು 'ಘಟಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇರುವನು' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಘಟವೇ ಇರುವುದು ಎಂದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗಿ ದೇಶಾದರೆ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳುಳ್ಳದಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಪುನಃ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನುಳ್ಳವಲ್ಲ. ಇದೇ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದರೂ ನಮಗೆ 'ಇದು ರೂಪ' 'ಇದು ರಸ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳಿರುವವು. ಇವುಗಳಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ರೂಪ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ವಿಚ್ಛೇದನವಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿವಿಧವಾಗುವುದೇ ಹೀಗೆ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಸದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸತ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದೇ ಹೊರತು ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಸದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಘಟ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಸತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಘಟ ಮೊದಲಾದವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ.

ಅಥವಾ, ಘಟ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಾಂತರದಿಂದ ನಿರ್ವಹಿಸ ಬಹುದು. ಸಹ ಎಂಬುದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸದ್ವಸ್ತು. ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸದ್ವಸ್ತು. ಕುಕ್ಕಿರಜತ ಮೊದಲಾದವು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸದ್ವಸ್ತು. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಎಂದರೆ ಅಬಾಧ್ಯ ಎಂದರ್ಥ. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಬಾಧ್ಯ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯ ಎಂದರ್ಥ. ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಸದಾರ್ಥಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾಗುವವು. ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಕುಕ್ಕಿರಜತ ಮೊದಲಾದವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾಗುವವು. ಹೀಗೆ ಘಟ ಮೊದಲಾದ

ಸದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯ ಇರುವುದು. ಅವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯವುಳ್ಳವು ಗೆಲ್ಲ. ಇದೇ ಘಟ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಎರಡು ವಿಧಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಘಟ ಮೊದಲಾದವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೀಗೆಯೇ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದರಿಂದ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾದುದು ಎನ್ನಲು ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಭೇದವೂ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

(ii) ಭೇದಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಒಟ್ಟಿಲೆಂದೇ ನಿರ್ವಾಹವು ಶಕ್ತವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ? ಅಥವಾ ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ? ಎಂದು ಕೇಳುವೆವು. ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವು 'ಈ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಭೇದವಿರುವುದು' ಎಂಬ ಆಕಾರ ಉಳ್ಳದು. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಭೇದವನ್ನೂ, ಆ ಭೇದವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನೂ, ಮತ್ತೆ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಭೇದವಿರುವುದೋ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಅವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಅದು ಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಂಭವಿಸಿದರೂ, ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಮೊದಲು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಅಥವಾ ಮೊದಲು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಅಥವಾ ಭೇದವನ್ನೂ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಯುಕ್ತವಾದುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲದೆ ಮೊದಲು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಅಸಂಭವತ. ಮೊದಲು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವವಿಲ್ಲದ್ದು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಭೇದ ಈ ಎರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಮೂರನೇ ಕಲ್ಪನೆಯು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಿನ ಗ್ರಹಣವೇ ಕಾರಣ. ವಸ್ತುವಿನ ಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಭೇದದ ಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದುದರಿಂದ ಮೊದಲು ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನ, ಇವು ಇರುವುದೇ ಸಂಯಾದ ಕ್ರಮ. ಇಂತಹ ಕ್ರಮವು ಭೇದ

ಗ್ರಹಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಭೇದ ಇವುಗಳ ಗ್ರಹಣವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭೇದವೆಂಬುದು ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ. ಈ ಭೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಈ ಭೇದವಿದ್ದರೆ ಅದು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನಿಲ್ಲದೆಯೇ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರಬೇಕು ಅಥವಾ ಆ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಾಗಿರಬೇಕು. ಭೇದವಿಲ್ಲದ ಭೇದವು ಭೇದದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಭೇದವು ಮತ್ತು ಭೇದಕ್ಕೂ ಭೇದದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಾದಂತಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭೇದ ಮತ್ತು ಭೇದ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯಗಳಾಗಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಜನರು ಭೇದವೆಂದೂ ಭೇದವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವುದು; ಭೇದವೆಂದೂ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಭೇದವು ತಾನಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಕಲ್ಪನಾ ಸಂಯೋಜನೆಯು. ಭೇದಕ್ಕೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಭೇದ ಇರುವುದಾದರೆ ಈ ಎರಡನೆಯ ಭೇದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೊದಲು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಪುನಃ ಇದು ಇರುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮೂರನೆಯ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭೇದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗಲಾಗಿ, ಮೊದಲನೆಯ ಭೇದವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡಲು ಅಸಂಭವವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಭೇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಎಂದಿಗೂ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಭೇದದ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ವಾಹವಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವು 'ಇದು ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನ' ಎಂದಾಗಲಿ, 'ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೇದ' ಎಂದಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಭೇದವು ಇದ್ದರೆ 'ಇದು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು. ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಇದು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಅದರಿಂದ 'ಇದು' 'ಇದರಿಂದ' ಭಿನ್ನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ 'ಇದು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಇರುವ ಭೇದವು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಪುನಃ ಆ ಭೇದವು ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ 'ಇದು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಂತವಾದ ಭೇದಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಹೊರತು 'ಇದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ 'ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರುವುದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ 'ಇವುಗಳಿಗೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ಇರಬೇಕು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ 'ಇವುಗಳಿಗೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಮೊದಲು ಭೇದಗ್ರಹಣವಿದ್ದಿತು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು

ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಇದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನಂತವಾದ ಭೇದಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ 'ಇದು ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದು 'ಇದರಿಂದ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ಮೊದಲೇ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಆ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣ ಎಂಬ ಮುಂತಾಗಿ ಅನಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಭೇದವು ತಾನಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇತರ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಹಾಗೆ ತಿಳಿಸಲು ಮೊದಲು ತಾನು ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ತಾನು ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಆ ವಸ್ತುವು ಇತರ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು. ಪುನಃ ಈ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದವು ಇತರ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಅನಂತ ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಇದು ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬ ವಸ್ತು ಅನಂತ ಭೇದಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಆಗಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಈ ಅನಂತ ಭೇದಗಳು ಒಂದರ ಅನಂತರ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುವೇ? ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುವೇ? ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಅವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುವು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅನಂತ ಭೇದಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಪ್ರತಿ ವಸ್ತುವೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವುದು; ಮತ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭೇದವಲ್ಲದೆ ಆಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು. ಅನಂತ ಭೇದಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೇರುವುವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಭೇದಗಳು ಸೇರುವುವು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಭೇದವು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿದ್ದಿತೆಂಬ ಅಂಗೀಕಾರವಿರುವುದು. 'ಇದನ್ನು' ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ ಪುನಃ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸುವುದು.

ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೇ ಮೂಲವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದವುಗಳೂ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಆತ್ಮನು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿರುವುದು ಎಂಬ ಸಂಭಾವನೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಆದುದು. ಪ್ರಸಕ್ತವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದರೂ ಹೇಗೆ ವಾಯು ಮತ್ತು ವೈಶ್ವಗಲ್ಲಿ ವಾಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದೆಯೂ, ವೈಶ್ವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಗವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ಆತ್ಮವಿಗೂ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶರೀರಭೇದದಿಂದ ಆತ್ಮ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು ಕಾಲಭೇದದಿಂದ ಶರೀರ ಭೇದವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯೋಗಿಯಾದವನು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಶರೀರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜಡವು ಸಂಕರ ಇವುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಲಾಗದು. ಸುಖದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವು ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರೂಪರಸ ಮೊದಲಾದ ಭಿನ್ನಧರ್ಮಗಳು ಇರುವುವು. ಆದರೂ ಈ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನಾದರೂ ಸುಖದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಭೇದವಾದರೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವ ಹೊರತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲ. ಇದು ಭೇದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಸಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದನ್ನು ನಿರ್ವಾಚನ ಮಾಡುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

(೩) ಉಪಮಾನ

ಉಪಮಾನವು ಸಾದೃಶ್ಯದ ಪ್ರಮಾಣ ಕರಣ. ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಗೋವುಕ್ರಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಪುರುಷನು ವಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಗವಯ ಎಂಬ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿ, ಆ ಪ್ರಾಣಿಯು ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿರುವ ಗೋವಿಗೆ ಸದೃಶವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಅಂತರ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿರುವ ಗೋವು ವಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಸದೃಶವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಉಪಮಾನ. ಉಪಮಾನ ಎಂದರೆ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದಕ್ಕೆ ವಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಗವಯ ಎಂಬ ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಗೋವಿನ ಸಾದೃಶ್ಯ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಕರಣ.

ಗೋವು ಗವಯಕ್ಕೆ ಸದೃಶ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಗೋವುಕ್ರಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಗವಯದಲ್ಲಿರುವ ಗೋವಿನ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಗೋವಿನಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅನುಮಾನವೂ ಅಲ್ಲ. ಪಟ್ಟಣದ ಗೋವು ಗವಯಕ್ಕೆ ಸದೃಶ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು, ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಉಪಮಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ.

(೪) ಅಗಮ

ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗದ ಅಭಿಪ್ರೇಶವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಅಗಮ (ಶಬ್ದ) ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

1 ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನ

ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಆಕಾಂಕ್ಷಾ, ಯೋಗ್ಯತಾ, ಅಸಕ್ತಿ, ಮತ್ತು ತಾತ್ಪರ್ಯಜ್ಞಾನ ಇವು ಕಾರಣ. ಆಕಾಂಕ್ಷಾ ಎಂದರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಪರಸ್ಪರ ವಿಚಾರಾಂಕ್ಷತಾ. ಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದ ಅಂತರ ಕರ್ತೃವಿನ ವಿಚಾರವೂ, ಕರ್ತೃವಿನ ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಚಾರವೂ, ಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ವಿಧಾನದ ವಿಚಾರವೂ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ. ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಈ ಅರ್ಹತೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಗೋವು ಅಶ್ವವು ಪುರುಷ' ಎಂಬುದರ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಭಿಪ್ರೇಶವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿರಲು ಈ ಬಾಧಿತವಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಗೆ ಯೋಗ್ಯತಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ತೋಯಿಸುವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ವಸ್ತುವು ತೋಯಿಸುವುದು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗಲಾರದು. 'ಜಲದಿಂದ ತೋಯಿಸುವನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಜಲದ ತೋಯಿಸುವಿಕೆಯು' ಬಾಧಿತವಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ವ್ಯವಧಾನವಿಲ್ಲದೆ ಪದದಿಂದ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಅಸಕ್ತಿ ಮೂಲಕವಾದುದು. ಪದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅಸಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ತಾತ್ಪರ್ಯಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣ. ಸ್ವಂಧನ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಲವಣವನ್ನು ಮತ್ತು ಕುದುರೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಭೋಜನಮಾಡುವ ಪುರುಷನು ಸ್ವಂಧನವನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಆಗ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಲವಣ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಭೋಜನಮಾಡುವವನು ಲವಣವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿರುವನು ಎಂಬುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ವೇದವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ವಿಮಾಣಾಂಶಾನ್ವಯಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣಿತವಾಗುವುದು. ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಸಂದರ್ಭವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣಿತವಾಗುವುದು.

ಪದಾರ್ಥವು ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಶಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಳ್ಳುದು. ಶಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಪದಾರ್ಥ ಅರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಸಂಬಂಧ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎಂಬ ಪದವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಘಟಿ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನುಳ್ಳುದು. ಈ ಸಂಬಂಧವೇ ಶಕ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಶಕ್ತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪದಾರ್ಥ. ಶಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಇದೇ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪದವಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣ.

ಶಕ್ತವಾದ ಪದವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅನಂತ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಪದವಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುವು ಎಂಬುದು ಆಯುಕ್ತ ಕಲ್ಪನಾ. ಆದುದರಿಂದ ಶಕ್ತವಾದ ಪದವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜಾತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಜಾತಿಜ್ಞಾನವಾದ ಒಡನೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಅಥವಾ ಜಾತಿಯು ಶಕ್ತವಾದ ಪದವಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದೆಂದೂ, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ii ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವ

ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವು ಶೇವಲಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಿತಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಶಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೆ ಆ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಶೇವಲಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ— 'ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮವಿದೆ' ಎಂದರೆ ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವಾಹವಿದೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ತೀರವು ಅರ್ಥ. ಇಂತಹ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವೆಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಶೇವಲಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವೆಂದು ಬೋಧಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ಶಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥದಿಂದ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವಾದರೆ ಆ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಿತಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ— 'ಎರಡು ರೆಕಾರ್ಡುಗಳುಳ್ಳವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೆಕಾರ್ಡುಗಳೇ ರೆಕಾರ್ಡುಗಳು ಪದಕ್ಕೆ ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥ. ಇವುಗಳಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವೆಂದು ನೊಂದಲು ಎರಡು ರೆಕಾರ್ಡುಗಳುಳ್ಳ ಭವಿಷ್ಯ ಎಂಬ ಪದವು ಬೋಧಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಪದವಿಂದ ಭವಿಷ್ಯದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೋಧಿತವಾಗುವುದು. ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಎರಡು ರೆಕಾರ್ಡುಗಳಿಗಿಳಿದು ಪದಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವೆಂದು ಬೋಧಿತವಾಗುವ ಅರ್ಥ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವು ಲಕ್ಷಿತಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ 'ದೇವದತ್ತನು ಸಿಂಹನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಲಕ್ಷಿತಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವೆಂದು ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಸಿಂಹ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಔರ್ಯವು ಅರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ದೇವದತ್ತನ

ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಗೌರವವುಳ್ಳವೆಂದು ಬೋಧಿತವಾಗುವ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಕಂಡಂತೆ ಇದು ಲಕ್ಷಿತಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವೆಂದು ಬೋಧಿತವಾಗುವುದು.

ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವು ಜಹ್ನುಜ್ಞಾನ, ಅಜಹ್ನುಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜಹದಜಹ್ನುಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವೆಂದು ಬೋಧಿತವಾಗುವ ಅರ್ಥವು ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಆ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವು ಜಹ್ನುಜ್ಞಾನವೆಂದು ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ— 'ತಂದೆಯ ಮಗನನ್ನು ಕುರಿತು' 'ವಿಷವನ್ನು ತಿನ್ನು' ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ 'ವಿಷವಾಯುವಾದ ಶತ್ರುಗಳ ಮನೆಯ ಬೋಜನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಡ' ಎಂಬುದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಈ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವು ವಿಷಬೋಜನವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವು ಜಹ್ನುಜ್ಞಾನವೆಂದು ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವೆಂದು ಬೋಧಿತವಾಗುವ ಅರ್ಥವು ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಆ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವು ಅಜಹ್ನುಜ್ಞಾನವೆಂದು ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ— 'ಘಟವು ಶುಭ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಶುಭವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಶುಕ್ಲವರ್ಣವು ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥ. ಅದರೂ ಈ ಶಬ್ದವು ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವೆಂದು ಶುಕ್ಲವರ್ಣದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಘಟಿ ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥವು ಅಡಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವು ಜಹ್ನುಜ್ಞಾನವೆಂದು ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವೆಂದು ಬೋಧಿತವಾಗುವ ಅರ್ಥವು ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥದ ವಿಶೇಷವಾಗುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಆ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವು ಜಹದಜಹ್ನುಜ್ಞಾನವೆಂದು ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ— 'ಇವನು ಅದೇ ದೇವದತ್ತನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಇವನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದೊಳಗಿರುವ ದೇವದತ್ತನು ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥ. 'ಅದೇ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅತಿತಕಾಲದೊಳಗಿರುವ ದೇವದತ್ತನು ಶಕ್ತ್ಯರ್ಥ. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಅತಿತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದೊಳಗಿರುವ ದೇವದತ್ತನು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಅತಿತ ಕಾಲದೊಳಗಿರುವ ದೇವದತ್ತನು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದೊಳಗಿರುವ ದೇವದತ್ತನಿಂದ ದೇವದತ್ತನು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಕಾಲದೊಳಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಶೇಷ ಮಾತ್ರವಾದ ದೇವದತ್ತನಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉಕ್ತವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವವೆಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ದೇವದತ್ತನು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಜಹದಜಹ್ನುಜ್ಞಾನವೆಂದು ಎನ್ನುವುದು.

ವೇದವು ಏಕೈಕ. 'ಹಿಂದಿನವರು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದ ವೇದವನ್ನೇ ಈಗಲೂ ನಾನು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡುವೆನು' ಎಂಬುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಸ್ವಪ್ನ

ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಹಿಂದಿನ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅಧೀಶವಾದ ವೇದದ ಕೃತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ವೇದವನ್ನು ರಚಿಸುವನು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ವೇದವು ಅಪಾರುಷೇಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಪೌರುಷೇಯವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಮಾತ್ರ ನಿಯಮವಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಕೃತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಪೌರುಷೇಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಪೌರುಷೇಯವಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪುರುಷನ ಬುದ್ಧಿಯೇ ನಿಯಮಕ.

(೫) ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ

ವಿವೃತವಾಗಬೇಕಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವೃತವಾಗಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೇ ಕರಣ. ವಿವರಣಾಜ್ಞಾನವೇ ಫಲ. ವಿವರಣಾ ಹೊರತು ಉಪಪನ್ನವಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುವೇ ವಿವೃತವಾಗಬೇಕಾದ ವಸ್ತು. ಉದಾ—'ಹಗಲು ಭೋಜನವಾದುದರಿಂದ ದೇವದತ್ತನು ಪುಷ್ಕಣಗಾರುವನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ರಾತ್ರಿ ಭೋಜನ ಹೊರತು ಅವನ ಪುಷ್ಕಣಿಯು ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪುಷ್ಕಣಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ದೇವದತ್ತನು ರಾತ್ರಿ ಭೋಜನವನ್ನು ಮಾಡುವನು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವೆವು. ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ದೃಷ್ಟಾರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಶ್ರುತಾರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ದೃಷ್ಟಾರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ಉದಾ—ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ರಚನೆಯ ಎಂಬ ನಿಷೇಧ ಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. 'ಇದು ರಚನ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಚನೆಯ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ ನಿಷೇಧವು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಂಡುಬಂದ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಉಪವಾದಿಸಲು 'ಇದು ರಚನ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಚನೆಯ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ದೃಷ್ಟಾರ್ಥಾಪತ್ತಿ. ಶ್ರುತಾರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ಉದಾ—ಶ್ರುತವಾದ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಉಪಪನ್ನವಾಗದಿದ್ದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಅರ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವೆವು. ಉದಾ—'ಅಶ್ವನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ತೋಕವನ್ನು ದಾಟುವನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ತೋಕವು ಅಶ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ತೋಕವೆಂಬ ಕಲ್ಪವು ಸಂಸಾರಬಂಧವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಸಂಸಾರಬಂಧವು ಅಶ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದರೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಬೇಕು. ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

(೬) ಅನುಪಲಬ್ಧಿ

ಅಭಾವವನ್ನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಾವದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಕರಣವೋ ಅದು ಅನುಪಲಬ್ಧಿಪ್ರಮಾಣ

ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅಭಾವವನ್ನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡದಿರುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಉದಾ—ದಳಕಿಯ ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿದ್ದರೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾಗುವುದು. ಅದು ಕಾಣದಿದ್ದರೆ ಘಟದ ಅಭಾವವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾಣದಿರುವಿಕೆಗೆ ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸನ್ನಿರ್ವಹ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂತಲದಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಭೂತಲದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಅಭೇದವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಭೂತಲದಲ್ಲಿರುವ ಘಟಾಭಾವದ ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಅಭವವಾಗುವುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಭೂತಲದಂತೆ ಅಭಾವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದ ಅನುಪಲಬ್ಧಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಸನ್ನಿರ್ವಹವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅಭಾವದ ವೃತ್ತಿಯು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದ ಅನುಪಲಬ್ಧಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಭವ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣ.

ಅಭಾವವು ಪ್ರಾಗ್ಭಾವ, ಪ್ರದ್ಯೋಸಾಭಾವ, ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಘಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮೃತ್ತಿಂಚದಲ್ಲಿ ಘಟೋತ್ಪತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಘಟದ ಅಭಾವವಿರುವುದು. ಇದೇ ಘಟದ ಪ್ರಾಗ್ಭಾವ. ಘಟವು ಮುನ್ನ ರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ವಿನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ವಿನಾಶವೇ ಪ್ರದ್ಯೋಸಾಭಾವ. ಇವು ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಆರೋಪಿತ. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಮಿಥ್ಯಾ. ಕಾಲಕ್ರಿಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಅಭಾವವು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ. ಉದಾ—ನಾಯುವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಲಕ್ರಿಯದಲ್ಲಿಯೂ ರೂಪದ ಅಭಾವವಿರುವುದು. ಇದೇ ರೂಪದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ. ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು 'ಇದು ಇದಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದು. ಉದಾ—'ಘಟವು ಬೆಟ್ಟವಲ್ಲ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪಟದ ಭೇದ. ಈ ಭೇದವೇ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ. ಈ ಭೇದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಅನಾದಿಗಳಾದರೆ ಭೇದವೂ ಅನಾದಿಯಾಗುವುದು. ಅವು ಅದಿಯುಳ್ಳವಾದರೆ ಭೇದವೂ ಅದಿಯುಳ್ಳದಾಗುವುದು. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವು ಅವನು ಅನಾದಿ ಪದಾರ್ಥಗಳಾದುದರಿಂದ ಅನಾದಿ. ಘಟಬೆಟ್ಟಗಳ ಭೇದವು ಅವು ಸಾದಿಪದಾರ್ಥಗಳಾದುದರಿಂದ ಸಾದಿ. ಈ ಉಭಯವಿಧಭೇದವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಆರೋಪಿತ. ಆದುದರಿಂದ ಆದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

ಭೇದವು ಪುನಃ ಸೋಪಾಧಿಕ ಎಂದೂ ನಿರುಪಾಧಿಕ ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಸೋಪಾಧಿಕವಾದ ಭೇದವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳು ಉಪಾಧಿಗೆ ಅಧೀನವಾದುವುಗಳು.

ಉದಾ—ಹಿಂದೆ ಆಕಾಶವು ಭಟ, ಮಳೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿದ್ದು ಭಿನ್ನವಾದಂತೆ ಕಾಣುವುದು. ಈ ಭೇದಕ್ಕೆ ಭಟ ಮಳೆಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳೇ ಕಾರಣ. ನಿರೂಪಾಧಿಕ ಭೇದವು ಉಪಾಧಿಗೆ ಅಧೀನವಾದುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ—ಘಟಪಟಗಳ ಭೇದ.

೩ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಚಾರ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು; ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಇವುಗಳ ವಿಚಾರವು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಬಂಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೇ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷ ಇರುವುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದರೂ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ದೋಷವಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಣವಾಗುವುದೆಂದು ವ್ಯವಹಾರ. ಜ್ಞಾನದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಅದರ ಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜ್ಞಾನದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಜಯವು ವಿಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದುವರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೪ ಅತ್ಯಾನ್ತರ ಪರಸ್ಪರ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಗಮ ಇವು ಅತ್ಯಾನ್ತರವನ್ನುಗಳ ಪರಸ್ಪರಾರೋಪದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಎಲ್ಲರೂ 'ನಾನು ಮನುಷ್ಯ', 'ನಾನು ಪಶು' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಹಿತವಾದ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಕ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಇರುವ ತಮ್ಮ ಅಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವರು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ

ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಇದು ನಿತ್ಯ. ಇದೂ ಅತ್ಯಂತ ಕಂಡುಬರುವ ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಅನುಮಾನವು ಮಾಣದಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅತ್ಯಂತ ಸುಹೃದ್ವಯದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ್ಯವೇ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಸುಹೃದ್ವಯದಿಂದ ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳು. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಇತರ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುವರಿಂದಲೇ ಅವು 'ಅರೋಪಿತವಾದುವುಗಳು' ಎಂದೂ, ಈ ಅರೋಪವು ಅತ್ಯಂತ ದೀಕ್ಷ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಆರೋಪಮಾಡುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು ಎಂದೂ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣ್ಯ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ದೀಕ್ಷ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಅರೋಪಿಸಿದ ಹೊರತು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುವರಿಂದ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಪ್ರಮಾಣ್ಯವೂ ಅತ್ಯಾನ್ತರ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. 'ಪ್ರಾತ್ಯಕ್ಷವು ಯಾಗ ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಅಗಮಪ್ರಮಾಣವು ಅತ್ಯಾನ್ತರ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅಗಮದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಭಾಗ II

ಪ್ರಮೇಯವಿಚಾರ

೧ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಾಂತರವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವು. ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವು. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಮಾಣವು ವ್ಯವಹಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಧರಹಿತವಾಗಿರುವುದು. 'ಸತ್' ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವಲ್ಪವು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಿತು' (ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ ಇದಮಗ್ರ ಅಗ್ರೇತ) ಎಂಬುದರಿಂದ ಅರೋಪವಾಗಿ 'ಅದು ಭೇದವಾಗಿ' (ತತ್ತ್ವಮಸಿ) ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ಇರುವ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಅದುವರಿಂದ ಅವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಿಸುವುದು. 'ಅದು ಭೇದವಾಗಿ' (ತತ್ತ್ವಮಸಿ) ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯವು ಜೀವ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಅದು' ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ; 'ಭೇದ' ಎಂದರೆ ಜೀವ.

(೧) ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ

i ಬ್ರಹ್ಮ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅನಂದರೂಪ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಅಧಿಪತ್ಯ. ಅಧಿಪತ್ಯವೆಂದರೆ ಇವನನ್ನು ಅಶ್ವಯುಗಿ 'ಘಟವಿದೆ', ಘಟವು ಕಾಣುವುದು, ಮತ್ತು ಘಟವು ಇಷ್ಟೆ ಎಂಬ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಕಾಣುವುದು. 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬುದು ಸದ್ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅಶ್ವಯುಗದ ವ್ಯವಹಾರ. 'ಘಟವು ಇಷ್ಟೆ' ಎಂಬುದು ಅನಂದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅಶ್ವಯುಗದ ವ್ಯವಹಾರ. 'ಘಟವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದು. ದುಃಖ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ ಚಿತ್ ಎಂಬ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅರೋಪಿಸುವೆವೆ ಹೊರತು ಅನಂದಾಂಶವಲ್ಲ. ಅನುಭವವೇ ಇದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಪ್ರಮಾಣ. ಜಗತ್ತು ನಾಮ ಮತ್ತು ರೂಪ ಇವನ್ನುಳ್ಳದು. ಈ ನಾಮರೂಪಗಳು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೇರಿರುವವುಗಳು.

ii ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ಕರ್ತೃ

ಜಗತ್ ನಾಮ ಮತ್ತು ರೂಪ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಕರ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ, ಅದು ಮೂರು ವಿಧವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಉಂಟು. ಜಗತ್ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಪ್ರತಿಪಕ್ಷ. ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವವನು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಾಮರೂಪಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವನು. ಕುಂಭಾರವನು ಮಣ್ಣಿಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಘಟವನ್ನು ರಚಿಸುವನು. ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವವನಿಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯಕ. ಇದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಪ್ರಾಣವುಳ್ಳ ಜೀವತತ್ವದಿಂದ ರಚಿತವಾದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಜೀವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕರ್ತೃವಲ್ಲ. ಅವನು ಅಲ್ಪವಾದ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃ ಉಳ್ಳವನು. ಅದುದರಿಂದ ಅವನು ಪಾಮರರೂಪಾತ್ಮಕನು. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ದಿವ್ಯಾಧಿಕರೂಪನು. ಜಗತ್ತಿನ ಕರ್ತೃ ಸರ್ವಜ್ಞ ನಾಗರಬೇಳು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ತನ್ನ ತನ್ನ ದೇಶ, ಕಾಲ, ನಿಮಿತ್ತ, ಕ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಫಲ ಇವುಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರನು. ಕೃಷ್ಣ ಮೃಗ ಮೊದಲಾದುದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಕೋಕಿಲ ಮೊದಲಾದುದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಬಲಾಕಾಶಕ್ಷೆಯು ಗರ್ಭವನ್ನು ಧರಿಸಲು ತನ್ನೆರಗೇ ಆಧಾರವಾದ ಕಾರಣವುಳ್ಳದು. ಆದರೆ ಗರ್ಭವು ಜೊಸ ಮೇಳದ ಗರ್ಭಿನಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಯಾಗ ಮೊದಲಾದುದು ತನ್ನ ತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳದು. ಹೀಗೆಯೇ, ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಫಲವನ್ನುಳ್ಳವು. ಉತ್ತಮವಾದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ

ಸುಖವಿರುವುದು. ಅಥವಾವಾದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದುಃಖವಿರುವುದು. ಇಂಥವು ನಿಯಮವುಳ್ಳ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞ ನ್ನಿಂದವನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರನು. ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವವನು ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇವನೇ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು.

iii ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಜ್ಞ

ಸಮಸ್ತ ವಿಷಯದ ಆಕಾರವುಳ್ಳ ಮಾಯೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಿರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಅದು ಸರ್ವವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ. ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಬಗೆ ಹೇಗಿ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಲಾರದು. ಅನುಭವ ರೂಪವಾದ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವ ವಿಷಯಗಳೂ ಅರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಅದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವಜ್ಞ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅತಿಶಯವಾದ ವಿಷಯಗಳೂ, ಅವಶ್ಯ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮಾಯೆಯ ವೈತ್ಯಗಳೂ, ಅನುಭವಗಳೂ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವಶ್ಯ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸ್ವಾತಿರೂಪವಾದ ಮಾಯೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳಿರುವುದು. ಚೈತನ್ಯವು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅತಿಶಯವಿಷಯಗಳ ಅನುಭವ ಉಳ್ಳದ್ದೆನ್ನಿಸುವುದು. ಕುಂಭಾರ ಮುಂತಾದವರು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಕಾರ್ಯಗಳ ಸ್ಮರಣವನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಇದರಿಂದಲೇ ಚೈತನ್ಯವು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಮಾಯೆಯ ಪರಿಣಾಮದ ದಿಶೆಯಿಂದ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಾದ ಸರ್ವವಸ್ತುವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಚೈತನ್ಯವು ಸರ್ವಜ್ಞ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂದರೆ ಸರ್ವ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾದ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

iv ಮಾಯಾ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ಪರಿಣಾಮಿಸುವನು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಪರಿಣಾಮಿಸುವುದು ಅವಯವವುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರಯನ. ಅದುದರಿಂದ ಅವನು ಪರಿಣಾಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಗಾಢಯನ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಅವನು ಅವಯನ ಉಳ್ಳವನಾಗಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾಗುವುದಾದರೆ ಅವನ ಎಲ್ಲ ಅವಯವಗಳೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ವಸ್ತು ವಿಷಯವನ್ನುಳ್ಳ ದಿವ್ಯವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಅವಯವವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಯವವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೇಕೆ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಯವಗಳ ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲದಿರಲು ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಯವವುಳ್ಳವನೆಂದು

ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನದ ವಸ್ತುಗಳು ಅವಯವಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಅತ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಘಟ ಇವು ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಅವಯವ ಎನ್ನಿಸಲಾರವು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳವನೂ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಸುಖಸ್ಥಿತಿ ಕಾಲದ ಅನುಭವದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದದಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ವಿನಶನಾಗುವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ವಿನಶಕಾರಣ ಎಂದು ಜಗತ್ತು ಇವನಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಆಶೀರ್ವಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣವು ತನ್ನ ಪೂರ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಾಗಿರಬೇಕು. ಇಂತಹ ಕಾರಣವೇ ಮಾಯಾ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಪದಾರ್ಥ.

v ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯಾ

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಮಾಯೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇದು ಕಾರ್ಯದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವೂ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣವನ್ನು ಆಶೀರ್ವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವುವು.-(i) ಹೇಗೆ ಎಂದರೆ ಸೂತ್ರಗಳು ಸೇರಿ ಒಂದು ಹೆಗ್ಗಟ್ಟು ಕಾರಣವಾಗುವುದೋ, ಅದರಂತೆ ಮಾಯೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಎರಡೂ ಸೇರಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾಧಾನವೆನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಇರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲ. ಮಾಯೆಯು ಜಡತ್ವ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಮೂಲ. (ii) ಮಾಯಾ ಎಂದರೆ ಶಕ್ತಿ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಕ್ತಿ. ಇದೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಈ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾಧಾನ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. (iii) ಮಾಯೆಯೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಉಪಾಧಾನ. ಆದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ ಹೊರತು ಅದು ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಮಾಯೆಯೇ ಉಪಾಧಾನ ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಉಪಾಧಾನವೆಂದು

ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂದು ಮೂರನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉಪಾಧಾನ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯೇ ಮುಖ್ಯ ಉಪಾಧಾನ. ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಉಪಾಧಾನ ಎಂಬುದು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

vi ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ

ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದುವು. ಈ ವಶಯದಲ್ಲಿ ಇವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಅಥವಾ ಅವಧಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟದಿಂದಲೇ ಮಹಾಂತರದವರು ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶಿಶ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ಆಕಾಶ, ಕಾಲ ಮುಂತಾದವೂ ಕಾರ್ಯವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ವಿವಾದವುಂಟು. ಕಾರ್ಯವೈಷಯ ಸುಖದುಃಖವೋಪರೂಪಗಳಾದುದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಸುಖದುಃಖವೋಪರೂಪವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ತಿಳಿಯುವರು. ದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯವು ತನ್ನ ಪರಿಮಾಣಕ್ಕಿಂತ ಕೆಳಮೇಯಾದ ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿಧಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕು; ಈ ಕೆಳಮೇಯಾದ ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವೇ ಪರಿಮಾಣ ಎಂದು ಪರಿಮಾಣವಾದಿಗಳು ತಿಳಿಯುವರು. ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ತಾನು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಶೂನ್ಯ ಅಥವಾ ಅಭಾವವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ತಿಳಿಯುವರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸುಖ ಮೊದಲಾದುದು ಅಂತರ, ಅದು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಾದ ಘಟ ಮೊದಲಾದುದರ ಸ್ವರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ವಿರುದ್ಧ.

ಭೋಕ್ತೃವಾದ ಪುರುಷನ ಅಭ್ಯವ್ಯಕ್ತಿ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳು ಸುಖ ಮೊದಲಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಎಂಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟದಿಂದ ವಸ್ತು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೇ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪಕ್ಷವು ಅಯುಕ್ತ. ಕಾರ್ಯವಾದ ದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯ ಇತರ ಕಾರ್ಯಗಳಂತೆ ಅವಯವಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತು ನಿರವಯವವಲ್ಲ. ಈ ನಿರ್ಣಯವು ಪರಿಮಾಣವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಭಂಗ ಪಡಿಸುವುದು. ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಅವುಗಳ ಕಾರಣವಾದ ಮಣ್ಣು ಮೊದಲಾದುದು ಗೋಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅಥವಾ ಇದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳುವ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು ಎಂದು ಜಾರ್ವಾಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ತಪ್ಪಿಂದ ತಾಪು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾದರೆ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಯೋಜನೆಯಿರುವುದು. ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾದರೆ ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲದೆ ಘಟದ ಇರುವಿಕೆಯೂ ಅದರ ಅಭಾವವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರಲೇಬೇಕಾಗುವುದು. ಕಾರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದರೆ ಇದು ಯುಕ್ತವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಲು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ರಾದವರಿಗೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯಾವ ಪಕ್ಷವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

vii ಬ್ರಹ್ಮನು ಆಗಮಸಿದ್ಧ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಆಗಮಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ದೃಢಪಡೆದ ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಹೃದಯ. ಹಿಂದೆ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದನ್ನು ದಾಖಲೆ ತಿಳಿದಿರುವರು. ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ತನಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಪಾದಾನ, ನಿಮಿತ್ತ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವವನ್ನೂ ತಿಳಿದವನನ್ನು ಆಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಎಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅನರ್ವಾಚ್ಯರಾದ ಆನೇಕ ಕರ್ತೃಗಳಿಂದಲೂ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಉಪಪನ್ನವಾಗಬಹುದು. ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುವುದಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಪ್ರಾಣಿ, ವಾಯು ಮುಂತಾದುವು ಒಂದು ಕಡೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರಬೇಕು; ಇವು ಯಾವನ್ನೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನೇ ಈಶ್ವರ ಎಂದು ಯೋಗಗಳು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದೂ ತಪ್ಪು. ಈ ಯುಕ್ತಿಯು ಅತಿ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಪ್ರಾಣಿ, ವಾಯು ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಆಪ್ತಾನ, ರಾಗ, ದ್ವೇಷ ಮೊದಲಾದುವು ವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುವುದು. ಅದರಿಂದ ಅವು ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರಲಿ ಎಂಬ ಆವಾದ ನೆಯ ಈಶ್ವರನ ಈಶ್ವರತ್ವವನ್ನೇ ಭಂಗಪಡಿಸುವುದು. ಅಥವಾ, ಪೂರ್ಣವಾದ ಪ್ರಾಣಿ ವಾಯು ಮೊದಲಾದುವನ್ನುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಾದರೂ ಅವನು ಈಶ್ವರನಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಯುಕ್ತಿಗಳು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಪರಗೃಹೀತವಾದರೆ ಆಗ ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಬೋಧೆಗಳು ಪಂಥತವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಅವು ನಿರ್ದೋಷಗಳೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಅನುಮಾನವು ಶ್ರುತಿಗಿಂತ

ವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಯುಕ್ತಿಗಿಂತ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಅತಿ ಸುಲಭವಾಗಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬೇಕು. ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದಾದರೂ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆ ಹುಟ್ಟಲು ಯುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಇವುಗಳ ಸಹಾಯ ಅವಶ್ಯಕ. ಇದುವರಿಗೂ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದಾರ್ಶನಿಕರೊಡನೆ ಅನುಭವ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ವೃತ್ತಿ ಹೊರತು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆನ್ನುವ ಅನೇಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದಬೋಧಿತವಾದ ಧರ್ಮವು ಹೀಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಘಟ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತು. ಅದರಿಂದ ಅವನು ಘಟ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಅನುಭವಿಸಲು ಅರ್ಹನಾದವನ್ನು. ಧರ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಅದು ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ.

viii ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಗುಣ

ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ. ಅವನು ಸಗುಣ ನಾಗುವುದಾದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಗುಣವಿರಬೇಕು. ಈ ಗುಣವು ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಅವನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಅದು ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಗುಣವೇ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ. ದ್ರವ್ಯಗುಣಗಳ ಭೇದಾಭೇದವಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕುಮಾರಿಲನು ನಿರ್ಗುಣವಾದ ದ್ರವ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಅವನ ಮತದಂತೆ ನಿರ್ಗುಣವಾದ ದ್ರವ್ಯವಿಲ್ಲವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಂಮುಖ್ಯ. ಗುಣಗಳೂ ತಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವಿಕೆ, ಹೇಳಲ್ಪಡುವಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಉಪಾದಾನ. ಅದರಿಂದಲೇ ಅವು ದ್ರವ್ಯರೂಪಗಳಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಗುಣ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮ; ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮರಹಿತವಾದ ಪದಾರ್ಥ; ಧರ್ಮರಹಿತವಾದ ಪದಾರ್ಥ

ಎಂಬುದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಮೆನ್ನುವಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಧರ್ಮವು ಧರ್ಮರಹಿತವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಸಂಭವ. ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯದಿರುವ ಪ್ರತಿ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮಪರಂಪರೆಗೆ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆ ಅಂತವನ್ನಾ ಬರುವುದು. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಧರ್ಮ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಛಾಂದೋಸು ? ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಜ್ಞಾನರೂಪನು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಂದರೂಪ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಅನಂದವು ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭೇದ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸ್ಥಾನವಾದ ಧರ್ಮಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಧಾರವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರಪಂಚಸಂಬಂಧಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುವುವು. ಇವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ.

(೨) ವ್ಯಾಪಾರಿಕ

i ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕೃತರು

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಸಹಿತನಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರ ಎನ್ನಿಸುವನು. ಇವನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದುದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞ ಮತ್ತು ಸರ್ವಶಕ್ತ ಎನ್ನಿಸುವನೊಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇವನು 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಾನುರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವೆನು' ಎಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸುವನು. ಅನಂತರ ಇವನಿಂದ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಆಕಾಶವು ಶಬ್ದವೆಂಬ ಗುಣ ಉಳ್ಳದು. ವಾಯುವು ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದು. ತೇಜಸ್ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದು. ಉದಕವು ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದು. ಸ್ಥೂಲವಿಯು ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ ಮತ್ತು ಗಂಧಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದು. ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಇದು ವಾಯು ಮುಂತಾದಿ ದರಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದು.

ಈ ಭೂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ರಜಸ್ ತಮೋಗುಣಗಳು ಇರುವುವು. ಸತ್ಯಗುಣದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕ್ರೋಧ, ತ್ಯಕ್ತ, ಚಕ್ಷುಸ್, ರಸನ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಣ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಇವು ಪುನಃ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಕಾಂಕ್ಷದ ಪ್ರೇರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರುವುದರಿಂದ ಮನಸ್, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತ ಎಂಬುವು ಹುಟ್ಟುವುವು. ರೋಗಗುಣಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಯಥಾಕ್ರಮವಾಗಿ ವಾಕ್, ವಾಣಿ, ಪಾದ್ಯ,

ಪಾಯು ಮತ್ತು ಉಪಶ್ವ ಎಂಬ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಪುನಃ ರೋಗಗುಣದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಣ, ಅಪಾನ, ವ್ಯಾನ್, ಉದಾಹ, ಸನಾಹ ಎಂಬ ವಾಯುವಿನ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಜನಿಸುವುವು. ತಮೋಗುಣ ಸಹಿತವಾದ ಪಂಚೀಕೃತವಲ್ಲದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಪಂಚೀಕೃತವಾದ ಭೂತಗಳು ಉದಯಿಸುವುವು.

ಪಂಚೀಕರಣವೆಂದರೆ—ಆಕಾಶವನ್ನು ಎರಡು ವಿಭಾಗಮಾಡುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಮಾಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ಇಳಿ ಭೂತಗಳನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸುವುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭೂತದ ಅರ್ಧಭಾಗವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಭೂತಾಂಶದಗಳ ಅರ್ಧದ ಕಾಲುಭಾಗವನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರೆ, ಪುನಃ ಮತ್ತೆ ಭೂತವು ಪೂರ್ಣಸಂಖ್ಯೆ ಉಳ್ಳದಾಗುವುದು. ಉದಾ—ಪಂಚೀಕೃತವಾದ ಆಕಾಶವು ಅಪಂಚೀಕೃತವಾದ ಆಕಾಶದ ಅರ್ಧಭಾಗ; ಮತ್ತು ವಾಯುವಿನ $\frac{1}{2}$ ಅಂಶ, ತೇಜಸ್ಸಿನ $\frac{1}{4}$ ಅಂಶ, ಉದಕದ $\frac{1}{4}$ ಅಂಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲವಿಯ $\frac{1}{4}$ ಅಂಶ, ಅಂತೂ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ ಅರ್ಧ ಭಾಗ; ಹೀಗೆ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಮಿಶ್ರವಾದ ಎರಡು ಅರ್ಧಗಳು ಸೇರುವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪಂಚೀಕೃತವಾದ ಆಕಾಶವು ಪೂರ್ಣಸಂಖ್ಯೆ ಉಳ್ಳದಾಗುವುದು. ಪಂಚೀಕೃತವೆಂದರೆ ಪಂಚಭೂತಗಳ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವುಗಳು ಎಂದರ್ಥ.

ಆ ಪಂಚೀಕೃತಗಳಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಲಿಂಗಶರೀರವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಮನಸ್, ಬುದ್ಧಿ, ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಪಂಚಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದು. ಪಂಚಭೂತಗಳೂ ಸೇರಿ ಲಿಂಗ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಪದ್ಧತಿಯಾದ ಅವಯವಗಳು ಇರುವುವು.

ತಮೋಗುಣದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಪಂಚೀಕೃತಗಳಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಜರಾಯುಷ, ಅಂಧಜ, ಸ್ತೇದಜ ಮತ್ತು ಉದ್ವಿಜ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾದ ಶರೀರಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳನ್ನೂ ಲಿಂಗಶರೀರಗಳನ್ನೂ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಸ್ಥೂಲಶರೀರವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ತಾನೇ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವನು. ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಪಂಚಭಾಗಗಳನ್ನು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ.

ii ಪ್ರಲಯ

ಪ್ರಲಯ ಎಂದರೆ ರೋಗನಾಶ. ನಿಶ್ಯ, ಪ್ರಾಕೃತ, ಸೈಮಿತ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಂತಿಕ ಎಂದು ಪ್ರಲಯವು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಸುಷುಪ್ತಿಯು ನಿಶ್ಯಪ್ರಲಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಸೇಶಲ ಕಾರ್ಯಗಳ ಪ್ರಲಯಕ್ಕೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾರ್ಥರ್ಮ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಕಾರಣರೂಪದಿಂದ ಇರುವುವು. ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ

ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಧ್ಯಾನ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆತ್ತಿಯಿಂದ ಸಹಜವಾದ ಅಂಶಕರಣವು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಕಾರ್ಯಾಣಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸಕಲ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಕೃತಕಲಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಈ ಹೆಸರು ಬರಲು ಭೂತಭಾಷಿತ ವಸ್ತುಗಳು ಮಾಯಾ ಎಂಬ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಲಯವೊಂದುವುದೇ ಕಾರಣ. ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮವುಗೆ ಚತುರ್ಯುಗಗಳು ಒಂದು ಸಾವಿರ ಸಲ ತಿರುಗಿದರೆ ಒಂದು ದಿನ ಮುಗಿಯುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಲಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆತ್ಮಕಾಲಯ ಎಂಬುದು ಮೋಕ್ಷ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಒಬ್ಬನೇ ಜೀವನಿರುವನೆಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದು; ಜೀವರು ಬಹು ಎಂಬ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವುದು.

ಮೋಕ್ಷಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವಸ್ತುವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಲಯವೊಂದುವುದು ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅತಿಶಕ್ತವಾದ ಜಗತ್ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದ್ವಿತೀಯ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಜಿಸುವನೆಂಬ ಪ್ರತಿವಾಕ್ಯವು ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದ್ವಿತೀಯ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ—ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣ. ಕಾರ್ಯವು ಅದರ ಉಪಾಧಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅತಿಶಕ್ತವಾದ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದ್ವಿತೀಯ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

iii ಈಶ್ವರ

ಈಶ್ವರನು ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾದ ಚೈತನ್ಯರೂಪನೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಬಿಂಬವು ನಿರ್ಮಿತನಾದ ಚೈತನ್ಯ. ಅಂಶಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾದ ಚೈತನ್ಯವು ಜೀವ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಮಾಯೆಯು ವ್ಯಾಪಕ. ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದರಿಂದ ಈಶ್ವರನೂ ವ್ಯಾಪಕ. ಅಂಶಕರಣವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ. ಜೀವನು ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದರಿಂದ ಇವನೂ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ. ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಎಂದರೆ ಅವಧಿಯುಳ್ಳವನು.

ಬಿಂಬನೇ ಈಶ್ವರಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ನಾದವನು ಜೀವನೆಂದು ಇವರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ರೂಪವು ರೂಪಭೇದವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಕನ್ನಡಿ ನೋಡುವುದುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದೋ, ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ರೂಪಭೇದ ನಾದರೂ ನಗಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದು.

iv ಜೀವ

ಜೀವನು ಒಬ್ಬನಿರುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕೆಲವರು ಅವನು ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಜೀವರು ಅಜ್ಞೇಯರು ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಅವರು ಅಂಶಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವರು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಜೀವನು ಜಾಗೃತ, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳವನು. ಜಾಗೃತದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದು. ಜೀವನು ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಲು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕನಾಗುವನು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಅಂಶಕರಣದ ವ್ಯಾಪಾರ ಇರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವವಾಗುವುದು. ಜೀವನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ರೂಪ. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸುಷುಪ್ತವಸ್ತು ಉಂಟಾಗುವುದು.

೨ ಸಾಧನ

ಜೀವನು ತನಗುಂಟಾದ ಪ್ರಸಂಚಾನುಭವದ ಬಲದಿಂದ ನಿತ್ಯಾಧಿತ್ಯವನ್ನು ವಿವೇಕವುಳ್ಳವನಾಗಿ, ಐಹಿಕ ಪಾಶ್ವತ್ರಿಕ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿ, ಅವೈ ಪೂರ್ಣ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿನಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ, ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಶಮ ದಮ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಆಚ್ಛಿಸುವನು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಇವನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆ ತಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ, ತನಗೆ ಸಂಭವಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಚಯಾತ್ಮಿಯು ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೂ ಹುಟ್ಟುವುವು. ಈ ತತ್ವಾನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಅತ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬಾಗಿ ಅಖಂಡಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವ ಬರುವುದು.

೩ ಮೋಕ್ಷ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸುಖವು ವಿಷಯಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಪೂರ್ಣಸುಖವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರತಿತಯ ಸುಖರೂಪ. ಬ್ರಹ್ಮವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯ ವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಲಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಮನನ

*ಜೀವೇಶ್ವರಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಚಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ವಾಗ ಇಂದ್ರಕೂಡಾಂಶಕ್ಕೆ ಸಂಗತನಾಗಿ ಜೀವದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತಂದು ತಿಳಿಸುವುದು ಪ್ರಕೃತ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕ.

†ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಧನವು ಮಾನಸಿಕ ವಿಮೂಲಸುಖ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತಂದಂತಿರಲಿರುವುದು.

ನಿರ್ದಿಷ್ಟವರ್ಗಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವದಂತೆಯೇ ಸತ್ಯವರ್ತನೆಯಿಂದಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದ ಅನಂತರವೂ ಜೀವನು ಕೆಲವು ಕಾಲ ಅದೇ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೂ ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರಬಂಧ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸಾಕಗೊಳಿಸಿರುವನು. ಆದರೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದಷ್ಟು ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇರುವುದು. ಇದು ತನಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡಲು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳುದಲ್ಲ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವ ಉಳ್ಳವನಾಗಿಯೇ ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವನು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜೀವನುಳ್ಳವನಿಗೆ ಎಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿರುವುದು. ಜೀವನುಳ್ಳವನು ಎಂದರೆ ಜೀವನು ತಿಳಿದವನಾಗಲೇ ಮುಕ್ತಿ ಎಂದರ್ಥ. ಇಂತಹ ಅವಿದ್ಯೆಯುಳ್ಳ ಜೀವನು ಜೀವನುಳ್ಳವನು. ಇವನಿಗೆ ಶರೀರವೇ ಸಂಭವಿಸಿದಾಗ ಇವನು ಮುಕ್ತನಾಗುವನು. ಬಹುಜೀವವಾದದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಮುಕ್ತನಾದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಮುಕ್ತರಾಗಲಿ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪ್ರತಿ ಜೀವನಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು. ಒಬ್ಬನು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಅವನ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಹೊರತು ಇತರರ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇತರರು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅವಿದ್ಯೆ ಒಂದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅದು ಪ್ರತಿ ಜೀವನಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಅಪಥ್ಯವನ್ನಿವೃತ್ತಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವ ಎಂಬ ಅನಂದರೂಪವೂ ಸಂಭವಿಸುವವು. ಇದೇ ಮೋಕ್ಷ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೭ ಆಗಮಪ್ರಧಾನವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ

ಶೈವವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

೧ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರಕಾಲ

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ರಚನೆಯ ಅನಂತರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಆ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇತರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಶೀಲರಿಗೆ ಆ ವೇದಾಂತದ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ವಾದ, ಜೀವಬ್ರಹ್ಮಭೇದವಾದ, ಮಾಯಾವಾದ, ಜಗದ್ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ವಾದ, ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕೆ ವೇದಭಾಗವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ ಹೊಂದುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ವಾದ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರದ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷಾಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿರುವಂತೆ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವೇ ವೇದತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥ ಎಂಬ ವಾದ, ಇವು - ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿವೈಯೋಗಿ ನಿಷ್ಕಾರಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ನಿಮಿತ್ತವೆಂದ ಆಯುಕ್ತ ಎಂದು ಕಂಡುಬಂದು ವೇದಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು. ವೇದಾರ್ಥವಾಗುವ ಕ್ರಮ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಎಂಬ ಭಾವವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಆ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಲ್ಪಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುವು - (i) ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ ಸ್ತೂತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುವು; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವುಗಳಂತೆ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಾಧು ಎಂದು ಮತ್ತು (ii) ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ ಸ್ತೂತಿಗಳಿಗೆ ವೇದಶ್ಲೋಕವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಮಾತುಗಳು ಸಾಧು ಎಂದು. ಸ್ತೂತಿ ಎಂದರೆ ಶ್ಲೋಕ, ಇತಿಹಾಸ, ವಿವರವಾದ ಆಗಮ ಮುಂತಾದುವು. ಈ ವಾದವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ವೇದಾರ್ಥವು ಸ್ತೂತಿ ಅಥವಾ ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ, ಅವುಗಳಂತೆ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದೇ ಸಾಧುವಾದುದು ಎಂದೂ ನಿರ್ಣಯ ಉಂಟಾಯಿತು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇದಾಂತದವರಿಗೆ ಈ ಭಾವವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಯಿತು. ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಭೇದ: ಶೈವ ವೈಷ್ಣವ ಎಂದು. ಶೈವಾಗಮಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ವೈಷ್ಣವಾಗಮಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದುವು. ಶೈವಾಗಮಗಳು ತಿಳಿದುಬಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಳ್ಳವು ಎಂದು ಶೈವಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇವು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟವೆಂದುಕೆ ಕಾಮಿಕ ಮೊದಲಾದುವು. ಪಾಂಡರಾತ್ರ, ಭಗವದ್ಗೀತಾ, ಭಾಗವತ ಮುಂತಾದುವು ವೈಷ್ಣವಾಗಮಗಳು.

ಈ ಶೈವವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಸಾಧಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಗೃಹ್ಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳನ್ನು ತೊರಗಿಸಿ ಆ ವೇದಾಂತವು ವೇದವಿರುದ್ಧ ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುವುವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅದ್ವೈತ, ದಾಖ್ಯಾನಮತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಪರವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೂ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನಿವರಿಸುವ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

೨ ಶೈವವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ
1 ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಧುನಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ವೈದಿಕಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಶೈವವಲ್ಲದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಶೈವಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿವೆ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಮೇಘಮಂಡಲನಾಮಕರಣದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ರುದ್ರನೂ ಒಬ್ಬ. ವೇದದ ಪ್ರತಿರೋಧಕರಾಗಿಯೂ ವೇದದಲ್ಲಿ ಆ ದೇವತೆಯೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂದು ಛಾಂವನೇ (Henotheism) ಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ವೇದವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ರುದ್ರನು ಭಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ದೇವತೆ. ವೇದದ ಕೊನೆ ಕೊನೆಯ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವ ಎಂಬ ದೇವತೆಯು ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾಗಿ ಭಾವಿತನಾಗುವನು. ಶಿವ ಎಂದು ಮಂಗಳವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ದೇವತೆ. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದು ಜೈಗೋ ರುದ್ರ ಮತ್ತು ಶಿವ ಈ ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳೂ ಒಬ್ಬ ದೇವತೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದುವು. ಭಯಂಕರನು ಭಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಮಂಗಳಕರ ಎಂಬ ಭಾವ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಭಯಂಕರನಾದ ರುದ್ರನು ಮಂಗಳಕರನಾದ ಶಿವನಾದ. ಇದನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಶೈವಾಗಮ, ಸ್ಕಾಂದ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಪುರಾಣಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ 'ರುದ್ರ ಶಿವ' ಭಾವನೆಯೇ ಮೂಲ.

ಇದರಂತೆಯೇ ಋಗ್ವೇದದ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಗಮರ್ಥವಾಗಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವನಾಗಿ ವಿಷ್ಣುವೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿತನಾಗಿರುವನು. ಈ ವಿಷ್ಣುವೇ ಭಗವಾನ್ ಎಂದು ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ತೆಪ್ಪು ಹೊತ್ತಿರಬಹುದು ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪಂಚರಾತ್ರ, ಮತ್ಸ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪುರಾಣಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವು. ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಒಂದು ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಭಾಗವತಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಭಗವದ್ಗೀತಾ ಎಂಬ ಹೆಸರಿಗೂ ಭಾಗವತಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಪ್ರವರ್ತಕ ಎಂದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೂ ವೈಷ್ಣವ ಎಂಬುದು ಕೃಷ್ಣನು ಗಳ ಅಭೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವುವುದು.

ಹೀಗೆ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿ ಶಿವಪರವಾದ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣು ಪರವಾದ ನಾಣ ಮತಾಚಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುವು. ಈ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷ್ಣು ಶಿವರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವವಾಗಿಯೂ ಇರುವುವು. ವಿಷ್ಣುವೊಬ್ಬರ ಶಿವನನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುವು.

ಭಾಗ 1

ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

೧. ಶಿವಾಗಮಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಶೈವರು ಶಿವಪುರಾಣಗಳು ಬಾದರಾಯಣರಿಂದ ರಚಿತವಾದುವುಗಳಾದರೂ ಶಿವಾಗಮ ಮಾತ್ರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿವನಿಂದ ಭಕ್ತರಾದ ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿ ವೇದದಂತೆ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವುವು ಎಂದು ಪ್ರಾಚೀನಸಂಪ್ರದಾಯ. ಆದರೆ ವೇದಕ್ಕೂ ಶಿವಾಗಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಭಾವ ಭೇದಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು.

(i) ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ರಭಾವವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶಿವಾಗಮವು ವೇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

(ii) ಆದರೂ ವೇದವನ್ನು ವಿವಾಕರಿಸಿ ಶಿವಾಗಮವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಲಿ, ಮಕುಟಾಗಮವಲ್ಲ "ವೇದವಾರಂ ಇದಂ ತಂತ್ರಂ" (ಈ ತಾಂತ್ರವು ವೇದದ ತಿರುಳು) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಸುಪ್ರಭೇದಾಗಮದಲ್ಲಿ "ಸಿದ್ಧಾಂತೋ ವೇದಸಾರತ್ವಾತ್" (ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವೇದದ ಸಾರವಾಗಿರುವುದರ ದೆಹಿಯಿಂದ) ಎಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಪರ್ಯಾಯೋಚ್ಚೇದಿಯಿಂದ ಶಿವಾಗಮಕ್ಕೂ ಮತ್ಸ್ಯ ವೇದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ನಿಶ್ಚಿತವಾದುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಮಕುಟಾಗಮದಲ್ಲಿ ಪುನಃ "ವೇದಾಂತಾಭ್ಯಾಂ ಇದಂ ಜ್ಞಾನಂ ಸಿದ್ಧಾಂತಂ ಪರಮುಂಕುಠಂ" (ಈ ಜ್ಞಾನವು ವೇದಾಂತದ ಅರ್ಥ, ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಇದೇ ಪರಮ ಮಂಗಳ) ಎಂದು ಉಪಸಾಧಿತವಾಗಿರುವುದು.

(iii) ಉಪನಿಷದರ್ಥವಿವರಣವೇ ಶಿವಾಗಮದ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎಂಬುದು ಈ ಮಕುಟಾಗಮವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಆರ್ಯಾ, ಕ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಯೋಗ, ಇವನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಶಿವಾಗಮವಾದರೋ ಅವುಗಳ ಮೊತೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಜಾಗೃತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ ಮತ್ತು ತುರಿಯ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಶೈವಾಗಮ ನಾದರೋ 'ತುರಿಯಾತಿತ' ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ

ಉಪಪತ್ತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಶಿವಾಗಮವಾದರೋ ಶಿವ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪರವಾದುದು.

ವೇದದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞ, ವೇದಲಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ವಿಹಿತವಾಗಿರುವುವು. ಶಿವಾಗಮವಾದರೋ ಪರಶಿವನ ಪೂಜೆ ಮತ್ತು ಅವನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು.

(iv) ತಿರುಮೂರ್ತಿ ಎಂಬ ಕ್ರಿ.ಶ. ೯ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಭಕ್ತರು ವೇದ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಎರಡೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವರು. ವೇದ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವು ಸಾಮಾನ್ಯವಿಷಯವನ್ನೂ ಆಗಮವು ವಿಕೀರ್ಣವಿಷಯವನ್ನೂ ಹೇಳುವುವು. ಈ ಎರಡೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವಚನಗಳು; ಆಗಮಸಹಿತವಾದ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ವೇದಾಗಮಗಳ ಅಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಹಾತ್ಮರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅವರ ಭಾವ.

(v) ಶ್ರೀಕಂಠ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕಾರರು ವೇದವು ನೊಹಲು ಬ್ರಹ್ಮ, ಕ್ಷೇತ್ರ, ಸೈತ್ಯ ಎಂಬ ಮೂರು ವರ್ಣದವೆಂದೆ ಮಾತ್ರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದು; ಆಗಮವಾದರೋ ಎಲ್ಲ ಪಾತಿಯವೆಂದೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲ್ಪಡಬಹುದು ಎಂದು ವೇದ ಮತ್ತು ಆಗಮಕ್ಕೆ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವರು. ಉಪಪತ್ತಿಹಿತವಾದ ವೇದವು ಶೈವಾಗಮಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಈಶ್ವರಶಕ್ತವ್ಯಕ್ತಿ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವರ ಭಾವ.

೩ ಆಗಮಗಳು

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದಾಗಮಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭೇದವೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಂಗತ್ಯವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಶಿವಾಗಮಗಳು ಒಟ್ಟು ೨೮. ಇವಕ್ಕೆ ದಿವ್ಯಾಗಮಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಆಗಮಗಳು ಶಿವನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟ. ಕಾಮಿಕ, ಯೋಗಜ, ಚಂಕ್ಯ, ಕರಣ ಅಥವಾ ಕಾರಣ, ಅಜಿತ, ದೀಪ್ತ, ಸೂಕ್ತ, ಸಾಹಸ್ರಕ ಅಥವಾ ಸಹಸ್ರ, ಅಂಬುಮಾ ಅಥವಾ ಅಂಬುಮಹಾ, ಮತ್ತು ಸುಪ್ರಭಾ ಅಥವಾ ಸುಪ್ರಭೇದ ಅಥವಾ ಸುಪ್ರಸೋಧ ಈ ಹತ್ತು ಶಿವನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಆಗಮಗಳು. ಇವಕ್ಕೆ ಶೈವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮಿಕ್ಕೆ ೧೮ ಆಗಮಗಳು ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಪ್ರಾಪ್ತವಾದುವುಗಳು. ಅವು ವಿಜಯ, ನಿಶ್ಕಾಸ್ಯ, ಸ್ವಾಯಂಭುವ ಅಥವಾ ಸ್ವಾಯಂಭೂ ಅಥವಾ ಸ್ವಯಂಭೂ ಅಥವಾ ಸ್ವಯಂಭೂತ, ಅಗ್ನೇಯಕ ಅಥವಾ ಅಗ್ನೇಯ ಅಥವಾ ಅನಲ ಅಥವಾ ಅನಿಲ, ಭದ್ರ ಅಥವಾ ವೀರ, ತಾರನ, ಮಾರುಟಿ ಅಥವಾ ಮರುಟಿ ಅಥವಾ ಮುರುಟಿ, ವಿಮಲ, ಚಂದ್ರಹಾಸ ಅಥವಾ ಚಂದ್ರಹಾಸ, ಮುಖಯುಗಲಿಂಬ ಅಥವಾ ಮುಖಯಿಂಬ ಅಥವಾ ಬಿಂಬ, ಉದ್ಧೀಶ ಅಥವಾ ನೈದ್ಧೀಶ, ಲಳಿತ ಅಥವಾ ಲರಿತ, ಸಿದ್ಧ,

ಸಂತಾನ ಅಥವಾ ಶಾಂತ, ನಾರಸಿಂಹ ಅಥವಾ ಶರ್ಪೋಕ್ತ ಅಥವಾ ಸರ್ಪೋಕ್ತ, ಅಥವಾ ಸರ್ಪೋಕ್ತ, ಪರಮೇಶ್ವರ ಅಥವಾ ಪಾರಮೇಶ್ವರ, ಕೃಷ್ಣ, ಮತ್ತು ಪರ ಅಥವಾ ಪಾರಿಹಿತಾ ಅಥವಾ ವಾಕುಲ ಅಥವಾ ವಾಕುಲ ಅಥವಾ ವಾಕುಲ. ಈ ೧೮ ಆಗಮಗಳು ಮಾನುಷದೃಷ್ಟ. ಇವುಗಳಿಗೆ ರೌದ್ರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಶೈವ ಎಂದರೆ ಶಿವಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುದು. ರೌದ್ರ ಎಂದರೆ ರುದ್ರಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುದು.

೩ ಆಗಮಗಳ ರಚನೆಯ ಕಾಲ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಆಗಮಗಳು ವೇದದಂತೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಎಂದು ಪ್ರಾಚೀನಶೈವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಆಗಮಗಳ ರಚನೆಯ ಕಾಲನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಕೆಳಕಂಡ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವು ಆಗಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ, ಸಾಂಖ್ಯ, ವೀರಮಾಂಸ ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಇವು ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವುವು. ಇದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಾಂತರ ಆಗಮಗಳು ರಚಿತವಾದುವು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಆದರೆ ಪಾಶುಪತಾಗಮ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಬಂದಿತೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸೂತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ವೇದದ ಬ್ರಹ್ಮಣಗಳ ಅಂತರ ಉಪಪತ್ತಿಗಳಂತೆಯೇ ಶೈವಾಗಮಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದೆಂದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಶ್ರೀಕಾಶ್ಯಕರ ಮುಂತಾದ ಉಪಪತ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಶೈವಾಗಮ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುವು ಎಂದೂ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮತ.

೪ ವೇದಾಂತತ್ರಯ ಮತ್ತು ಶೈವಾಗಮ

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತ ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಾಚೀನವೆಂದೂ ಹುಟ್ಟಿದ ಶಾಖಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಶೈವಾಗಮವೇ ಆಗಲಿ ಅಥವಾ ಮಿಕ್ಕೆ ಯಾವ ಶಿಖರವೇ ಆಗಲಿ ತತ್ತ್ವದೋಧಕವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಶಕ್ತವಾಚ್ಯ. ಅವನನ್ನು ಶಿವ ಮತ್ತು ಎಂದೂ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಅನರ್ಥಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ಕೆಲವು ಶೈವಾಗಮದಲ್ಲಿ ಅಭೇದವಾದವಿದ್ದರೂ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಿಗುಣ ಎಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವೂ ಅಲ್ಲ. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತವಲ್ಲ. ಅವರದು ಅಭೇದಮಾತ್ರ; ಅದು ಜೈತನ್ಯ. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಅವು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಮಾಣ. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ವೇದದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದುದು. ಅದು ವಿಷ್ಣುಪ್ರಧಾನ. ಅವಕ್ಕೆ ಶೈವಾಗಮ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದರಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವ

ಅಗಮಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾದೆ. ಪಾಂಚರಾತ್ರ ಎಂಬ ಅಗಮ ವೈಷ್ಣವ. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವರು. ಸ್ತೋತ್ರಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರೂ ಅವರದ್ದಕ್ಕೂ ವೇದಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಂಗ ವೇದೈಕಸಮಾಧಿಗಮ್ಯವಾದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದ ವಿಷ್ಣುತತ್ವದ ಸಮೋಕ್ತಮತ್ವಸ್ಥಾಪನೆಗೋಸ್ಕರ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಶಿವಾಗಮಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ವೇದ ಜೊರೆಯಾಗಿ ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಸ್ತೋತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು ವೇದವನ್ನೇ ಪರತತ್ವವೆಂದು ದೃಢ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವೇದಾಂತಕೂಲ ಎಂಬ ಆಚಾರರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದು ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಪರಿಶ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೇದವೂ ಪರಿಶುದ್ಧವೆಂದು ಸಮಾನವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಅಲ್ಲದೆ ಇತರ ಸರ್ವಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ವೇದದ ಸಮೋಕ್ತಮತ್ವಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಿಕ ಎಂದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

೩ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅಸಾಧಾರಣ ರೂಪ

ಶಿವಾಗಮವನ್ನು ಪ್ರಧಾನಮಾಡಿಕೊಂಡು ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸಿರುವುವು. ಇದುವರೆಗೂ ವಿಭಿನ್ನವೇದಾಂತಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವೇದ ಮತ್ತು ಸ್ತೋತ್ರ ಅಥವಾ ಅಗಮ ಇವುಗಳ ಸ್ಥಾನ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟರೆ ಅಗಮಪ್ರಾಧಾನ್ಯವೇ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ ಎಂದೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅಗಮ ಪ್ರಧಾನ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಚೇದದಿಂದ ವೇದವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನ ವೇದಕೃತಕೂಲ ಪ್ರಧಾನ ಎಂಬ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳೂ ಪ್ರಕೃತ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವೇದ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಇವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಇತರ ಸಾಧಾರಣರೂಪವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು.

೪ ಶೈವಾಗಮ ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶೈವಾಗಮಗಳಿಗೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಅದ್ವೈತಭಾವದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೃಗೇಂದ್ರಾಗಮವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುವುದು. ಅದರ ಸಂಗ್ರಹ ಈ ರೀತಿ ಇರುವುದು: "ವೇದಾಂತಗಳು ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಅದ್ವೈತಿಗಳು 'ಅತ್ಯಂತ ಒಬ್ಬ; ಅನನ್ಯ ಚಿಂತದೊಳದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ನಾಗುವನು; ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ; ಅವನಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದೊಂದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಕಲ್ಪನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಅದು ಆತ್ಮದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಾತ್ಮಯ. ಅದು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧ ಎಂದರೆ

ಅದ್ವೈತವಾಗಿ. ಒಂದುವೇಳೆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಆದರೆ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವವೂ ಒಬ್ಬನ ದಾಗಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು ಮತ್ತು ಯಾರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಅನಿಷ್ಟ" ಎಂದು.

ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತವನ್ನೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಮಾಡಿಕೊಂಡು ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವು ಅನೇಕ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಚಿಕ್ಕದುಕೊಂಡು ಬಂದರೂ ಇವನ್ನು ಅದ್ವೈತಾನಂತರ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಟಿಚ್ಚುವಿದೆ. ಪ್ರಸಂಗೋಗತಿಯಿಂದ ಇತ್ತೀಚಿನ ಶೈವಭೇದಗಳನ್ನು ಇದೇ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಗಮಪ್ರಧಾನ ಅಥವಾ ಸ್ತೋತ್ರಪ್ರಧಾನವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಕಾಲಕ್ರಮದ ಹೆಜ್ಜಾಗಿ ವಿಷಯಗಳ ಸಾಕಾತ್ಯವೇ ಈ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕ.

೫ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಸಾಧಾರಣರೂಪ

ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೆಲ್ಲಾ ಸಮಾನವಾದ ಭಾವಗಳೆಂದರೆ ಪತಿ (ಶಿವ), ಪತು (ಜೀವ) ಮತ್ತು ಪಾತಿ (ಬಂಧ) ಮತ್ತು ೩೬ ತತ್ತ್ವಗಳು. ಇವುಗಳ ಸತ್ಯತ್ವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಭೇದವಾದವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಅಭೇದವಾದವವರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುವು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಾತಿವೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತನ ಎಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತ. ಆದರೂ ಕರ್ಮವೂ ಅವಶ್ಯಕ ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಕಂಡು ಬರುವುದು. ಈ ಕರ್ಮಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅವಶ್ಯಕ ಸಂಬಂಧದ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳೂ ಶೈವಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಅಸಾಧಾರಣ. ಈ ಭಾವಗಳು ಮಹಾವೃತ್ತಯ, ಕಾಸಾಲಯ, ಚೈರವ, ವಾಮ ಇವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಈ ಯಾವ ಭಾವಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಭೇದವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿಲ್ಲ.

೬ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥಗಳು

ಪುರಾತನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಶೈವಮತವು ವೈಷ್ಣವಮತದ ವಿದೋಧಿಯಾಗಿಯೇ ವೃದ್ಧಿ ಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವುದು. ಶೈವಮತದಲ್ಲಿ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತ ಕಾಸ್ತೀರಶೈವಮತ ಎಂಬ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಭೇದಗಳುಂಟು. ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವದಿಂದಲೂ ಶೈವಮತವು ದಕ್ಷಿಣ ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವುದು. ಕ್ರಿ.ಶ. ಸುಮಾರು ೫-೬ ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಛಾಂದ್ರ ಶೈವ ಮತಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅತ್ಯಂತ ಬಲಪಟ್ಟಿತು. ಮಾರ್ಘವಾಚಾರ್ಯರು ನೆಕುಲೀಶಾಚಾರ್ಯತ, ಶೈವ, ಪ್ರಕೃತಿಭಿಕ್ಷಾ ಮತ್ತು ರಸೇಶ್ವರ ಎಂಬ ಶೈವಮತದ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಕೋಲ್ಹಾಪ್ಪಿಯಂ ಮುಂತಾದ ತಮಿಳು ಗ್ರಂಥಗಳು ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪುರಾತನ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಆದಿವಾರ್ ಎಂಬುವರು ಇವು ಮುಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವು

ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇವರ ನಿರ್ದೇಶನೆಗೆ ರುದ್ರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಮಂತ್ರಗಳೂ, ರುದ್ರ-ಶಿವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳೂ, ಶ್ರೀಕಾಶ್ಯಪರೋಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತವು ಮೂಲ. ಇವಲ್ಲದೆ ಇವತ್ತೆ ಕೈವಲ್ಯ ಶೈವಾಗಮಗಳೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಭಾಗಗಳೂ, ಶೈವ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಸ್ತೋತ್ರಪಾಠಗಳೂ ಈ ಮತದ ಇತರ ಆಧಾರ. ಕಾಮಿಕ ಎಂಬುದು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಇವತ್ತೆ ಕೈವಲ್ಯ ಆಗಮ ಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಇವರಲ್ಲಿ ಮೃಗೇಂದ್ರಾಗಮವೆಂಬ ಭಾಗವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ೭ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಾಡಕ್ಕವಾಗೆಂದು ಮತ್ತು ಸುಂದರರ್ ಎಂಬವರು ಈ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವರು. ಶೈವರ ಸ್ತೋತ್ರ ಪಾಠಗಳು ಕ್ರಿ.ಶ. ೫ ರಿಂದ ೯ ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ರಚಿತವಾದುವುಗಳು. ನೆಂಬಿಲಂಚಾರ್ ಎಂಬಾತನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಸ್ತೋತ್ರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವನು. ಈ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ತಿರುಮುಕ್ಕಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಶೇಷಾರಂ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಸಂಬಂದರ್, ಅಪ್ಪರ್ ಮತ್ತು ಸುಂದರರ್ ಎಂಬವರು ಮಾಡಿದ ಸ್ತೋತ್ರ. ಇತರ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಣಕ್ಕವಾಗೆಂದು ಎಂಬಾತನ ತಿರುವಾಸಿಗು ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗ. ೧೧ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಕ್ತಿರರ್ ಎಂಬಾತನ ಪೆಯುವುರಾಣಂ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ೬೩ ಶೈವ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕೆಲವು ಚಿರೆಯುಳ್ಳ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ೧೩ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೇಯಿಕಂಡರ್ ಎಂಬಾತನ ಶಿವಜ್ಞಾನರೋಧವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಂಥ. ಈ ಗ್ರಂಥವು ರಾರ್ವಾಗುವದ ಹನ್ನೆರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳ ವಿಸ್ತಾರವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಮೇಯಿಕಂಡರ್ ಎಂಬಾತನಿಗೆ ೯೯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು. ಅರುಲನದಿ ಶಿವಾಚಾರ್ಯನು ಇವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯವನು. ಶಿವಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಯರ್ ಎಂಬುದು ಈತನ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಂಥ. ೧೪ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉಮಾಪತಿ ಎಂಬಾತನ ಶಿವಪ್ರಕಾಶಂ ಮತ್ತು ತಿರುಅರಲ್ಪಾಯನಂ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುವು. 'ವೇದ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುವುದು' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ೧೪ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನೀಲಕಂಠನೆಂಬಾತನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಶೈವಪರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ 'ವೇದ ಮತ್ತು ಆಗಮಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಈತನು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವನು. ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿವನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಎಂದೂ, ಅಂಬಾ ಎಂಬಾಳನ್ನು ಆತನ ಪತ್ನಿ ಎಂದೂ, ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತು ಆತನ ಶರೀರ ಎಂದೂ ಈತನ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಪ್ಪಯ್ಯ ದೀಕ್ಷಿತರ ಶಿವಾರ್ಥವಾದಿ ದೀಪಿಕಾ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಬಹಳ ಬೆರೆಯುಳ್ಳ ಗ್ರಂಥ.

ಭಾಗ II

೧ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಭೇದಗಳು

(೧) ಸಕುಲೀಕಪಾತುಪದೇಶನ

ಪತುಪತಿಯಾದ ಮಹೇಶ್ವರನ ಭಕ್ತರಾದ ಕೆಲವರು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ವೈಷ್ಣವ ಮತವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಯುಕ್ತವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದರು :- 'ವೈಷ್ಣವರು ದಾಸನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಇದರಿಂದ ಅವನು ಪರಕಂತ್ಯನೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಪಾರಕಂತ್ಯವು ದುಃಖಬೀಜ, ಅದುದರಿಂದ ಮುಕ್ತರಾದ ಮೇಲೂ ಪಾರಕಂತ್ಯವಿರುವುದೆಂಬುದು ಸ್ವವ್ಯಾಜ. ಮುಕ್ತರು ಪೂರ್ಣಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿರಬೇಕು. ಅವರೂ ಪರಮೇಶ್ವರನಂತೆ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಮೂರಾಗಿರಬೇಕು. ಇಂತಹ ಮುಕ್ತರಿಗೆ ವೈಷ್ಣವ ಮತದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ ಗಳಿಂದ ಈ ಮತವು ಅಯುಕ್ತ' ಎಂದು.

(೨) ಪಾತುಪದೇಶನ

ಪಾತುಪದೇಶನ ಪ್ರೇರಿತರು ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನ. ಪಾತುಪದೇಶನ ಎಂದರೆ ಪತುಪತಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ. ಪತು ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯ. ಕಾರ್ಯವು ಪರಕಂತ್ಯ. ಅದುದರಿಂದ ಪತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪರಕಂತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪತಿ ಎಂದರೆ ಕಾರಣ. ಪತಿಯು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ಇವನು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿಲುವುಸುವನು, ಎಂದರೆ, ಇವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಈಶ್ವರ. ದುಃಖಾಂತವೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ದುಃಖಾಂತ ಎಂದರೆ ಪಾರಮೈಶ್ವರ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಇದು ಅನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ತ ದುಃಖಗಳ ಆತ್ಮಂತಿಕವಾದ ನಾಶವು ಅನಾತ್ಮಕ ಎನಿಸುವುದು. ಸಾತ್ಮಕವು ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಐಕ್ಯವು.

ದೈಹಿಕಶಕ್ತಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಒಂದು. ಇದು ಭಿನ್ನವಿವೇಕ ಉಳ್ಳವನಾಗಿ ಐದು ವಿಧ ಎಂದು ಉಪಚರಿಸಲಾಗುವುದು. ದರ್ಶನ, ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಎಂಬುವು ಈ ಐದು ವಿಧ. ದರ್ಶನವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ, ವ್ಯವಹಾರವಾದ, ದೂರದ್ದವಾದ, ರೂಪ ಸ್ಪರ್ಶ ಮೊದಲಾದ ಅಶೇಷ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅಶೇಷವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಿದ್ಧಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಶ್ರವಣ ಎನಿಸುವುದು. ಎಲ್ಲ ವಿಧವಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಿದ್ಧಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮನನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಮಸ್ತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಿದ್ಧಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉಕ್ತವಾದ ಮತ್ತು ಉಕ್ತವಲ್ಲದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಿಸ್ತಾರಗಳಿಂದ ವಿಭಾಗವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಿದ್ಧಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಒಂದು. ಇದು ಮೂರು ವಿಧ ಎಂದು ಉಪಚರಿಸಲಾಗುವುದು. ಮನೋಭವಕ್ಕೆ, ಕಾಮರೂಪಿತ್ವ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಮುಖ್ಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಎಂಬವೇ ಈ ಮೂರು ವಿಧ. ಆತೀತವಾದ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಯಾವುದೂ ಮಾನವ ಶಕ್ತಿಯು ಮನೋಭವಕ್ಕೆ, ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಅನಂತವಾದ, ಲಕ್ಷಣಸಹಿತವಾದ, ಲಕ್ಷಣರಹಿತವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಾನರೂಪವುಳ್ಳ ಕರಣದಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾಪಕತ್ವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಗೆ ಕಾಮ ರೂಪಿತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉಪಸಂಪತ್ತವಾದ ಕರಣಕ್ಕೆ ನಿರಂತರವಾದ ಐಶ್ವರ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಗೆ ವಿಶ್ವಮುಖ್ಯಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಅಸ್ತತ್ವಕ್ಕೆ, ಅದು ವಿದ್ಯಾ, ಕಲಾ ಮತ್ತು ಪಟು ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ.

i ವಿದ್ಯಾ.—ಇದು ಪಶುವಿನ ಗುಣ. ಇದು ಬೋಧ್ಯಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಅಬೋಧ್ಯ ಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಬೋಧ್ಯಸ್ವಭಾವವು ವಿವೇಕಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವಿವೇಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ವಿವೇಕಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕೇವಲಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಯೂ ಈ ಚಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ಅಸ್ತತ್ವವಾದ ಆರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅಬೋಧ್ಯ ಸ್ವಭಾವ ಎಂಬ ವಿದ್ಯೆಯು ಧರ್ಮಾರ್ಥರೂಪವಾದುದು.

ii ಕಲಾ.—ಇದು ಅರ್ಜಿತವರೂಪ ಮತ್ತು ಚೇತನದ ಅಧೀನ. ಇದು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಕಾರ್ಯವು ಹತ್ತು ವಿಧ:—ಪ್ರಥಮ, ಅಪ, ತೇಜಸ್, ವಾಯು ಮತ್ತು ಆಕಾಶ ಎಂಬ ಐದು ತತ್ತ್ವಗಳು; ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಐದು ಗುಣಗಳು. ಕಾರಣವು ಹದಿನಾಲ್ಕು ವಿಧ:—ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮೂರು ಅಂತಃಕರಣಗಳು. ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎಂಬವು ಅಂತಃಕರಣಗಳು. ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಯು ಅಧ್ಯವಸಾಯ. ಅಭಿಮಾನವು ಅಹಂಕಾರದ ವೃತ್ತಿ. ಸಂಕಲ್ಪವು ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿ.

iii ಪಟು.—ಪಟು ಎಂಬುದು ಸಾಂಪದ ಮತ್ತು ನಿರಂಜನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಾಂಪದವು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುದು. ನಿರಂಜನವು ಅವುಗಳಿಂದ ರಹಿತ.

(೨) ಪಾಶುಪತ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಇತರ ಮತಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದ.

ಪಾಶುಪತರೂಪವು ದುಃಖಾಂತ ಎಂದರೆ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಪಾಶುಪತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಪಾರಮೈಶ್ವರ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ದುಃಖಾಂತ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇತರರು ಹುಟ್ಟಿದುದನ್ನು ಕಾರ್ಯ ಎನ್ನುವರು.

ಪಾಶುಪತ ಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ನಿತ್ಯವಾದ ಪಟು ಮುಂಚಾದುದು ಕಾರ್ಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಭಗವಂತನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಕೊಡುವನು ಎಂದು ಇತರರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇತರ ವಸ್ತುವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಭಗವಂತನು ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವನೆಂದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಭಗವತ್ತರವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಜಪ, ಧ್ಯಾನ ಮೊದಲಾದ ಯೋಗವು ಕೈವಲ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಇತರರು ತಿಳಿಯುವರು. ಅದು ಪಾರಮೈಶ್ವರ್ಯ ಎಂಬ ದುಃಖಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪ್ರಕ ಮೊದಲಾದ ವಿಧಿಯು ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಆಕಾಶ್ಯವಾದ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಇತರರು ತಿಳಿಯುವರು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವಾದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸನ್ನಿಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಅದರ ಫಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು.

ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಜನರ ಕರ್ಮವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವೂ ಸಮ ನಾಗುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸಂಯತ್ಯ. ಕರ್ಮವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲದಿರಲಿ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕರ್ಮವು ಈಶ್ವರೇಶ್ವರಿಯಿಂದ ಅನುಗ್ರಹಿತವಾದರೆ ಅದು ಸಫಲವಾಗುವುದು. ಇಷ್ಟಮಾತ್ರದಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ಎಂದು ಆಶಾದಿಸಲಾರದು. ಹೇಗೆ ಕೃಷಿ ಮಾಡುವವನು ಫಲಸಂದೇಹದಿಂದ ಕಾರ್ಯಮಾಡುವನೋ, ಅದರಂತೆಯೇ, ಕರ್ಮ ಮಾಡುವವನೂ ಈಶ್ವರೇಶ್ವರಿಯಿಂದ ಫಲ ಉಂಟಾದೀತು ಎಂಬ ಸಂಭಾವನಾದಿಂದ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವನು. ಅಲ್ಲದೆ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪಟುಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರರಲ್ಲ. ಅವರು ಈಶ್ವರೇಶ್ವರಕ್ಕೆ ಅಧೀನರು. ಈಶ್ವರನ ವಿಚಕ್ಷಣದಿಂದ ಕರ್ಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಯೋಜನಕೀನ. ಈಶ್ವರನು ಪೂರ್ಣಕಾಮ. ಅವನು ಹೊಸದಾಗಿ ಹೊಸ ಬಹುವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಸಮವಾಗಿ ಎಂಬ ಆಶಾದಿನಿಯು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅವನು ಅಚಿಂತ್ಯಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು. ಅವನ ಕ್ರಿಯಾ ಶಕ್ತಿಯು ಅನೋಳ. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯೇ ನಿಯಮನು. ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆಯೇ ವಿಚಿತ್ರಪ್ರಸಂಹವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನನ್ನು ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳ ಕಾರಣ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದ ರಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈಶ್ವರನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದರೆ ಅವನ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯ ಅನುವಾದದ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಜನಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈಶ್ವರ ಇರುವುದು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದೆಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ

ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪಶುಗಳಾದ ಜೀವರು ಬಹಳ ಕಲ್ಮಷ ಉಳ್ಳವರು. ಇವರಿಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವುದು ಅಸಂಭವ. ಅದುದರಿಂದ ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವನು ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ನಿಶ್ಚಯವು ಪಾಶುವತಾತ್ಮ ಜೀವರಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

(೪) ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹಸಾಧನ

ಯೋಗ ಮತ್ತು ವಿಧಿಯು ಈಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ಯೋಗವು ಕ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೋಪರನು ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಕ್ರಿಯೆಯು ಷಷ್ಠಾಂಶ ಮುಂತಾದುದು. ಕ್ರಿಯೋಪರವು ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದುದು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ವಿಧಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ವ್ಯಾಪಾರವು ಭಗವಾನ್, ಭಕ್ತಾದಿಗಳಿಂದ ಮುಂತಾದುವು.

೨ ಶೈವದರ್ಶನ

(೧) ಪಾಶುವತತಾತ್ಮವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮಾಜೇಶ್ವರರು ಪಾಶುವತತಾತ್ಮವನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡುತರು:—ಪರಮೇಶ್ವರನು ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನಾದರೆ ಅವನು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಸಮವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುಗಳಾದರೋ ತರತಮವಾದ ಉಳ್ಳವು. ಕೆಲವು ಉತ್ತಮವಾದುವು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹೀನವಾದುವು. ಇವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಈಶ್ವರನು ಪಕ್ಷವಾತಿಯೂ ಮತ್ತು ದಯಾಹೀನನೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇದೋಷವಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಇಂತಹ ದೋಷವನ್ನು ಆಪಾದಿಸುವ ಪಾಶುವತತಾತ್ಮವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂದು ಆಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು.

(೨) ಪದಾರ್ಥಗಳು

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪಶು, ಪಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಪಾಶ ಎಂದು ಮೂರು ಪದಾರ್ಥಗಳು

i ಪಶು—ಇವನೇ ಪರಮೇಶ್ವರ. ಇವನು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಇವನು ಪ್ರಪಂಚದ ಕರ್ತೃ. ಪ್ರಪಂಚವು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಸದ್ವಿವೇಕವುಳ್ಳದು. ಇದರಿಂದ ಅದು ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾದವನು ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಬೇಕು. ಈ ಸರ್ವಜ್ಞನೇ ಪರಮೇಶ್ವರ. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಾನುಸಾರ ಇವನು ಜಗತ್ತನ್ನು

ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇವನು ಆತ್ಮತಂತ್ರನಾಗಲಾರದು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕರ್ತೃವು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದರೂ ಸಾಧನಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ದಾನಮಾಡಲು ಇಟ್ಟಿರುವ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ರಾಜನು ಕೋಶಾದ್ಯಕ್ಷನನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವನು. ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಫಲ, ಫಲವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಸಾಧನ, ಅದರ ಉಪಾಧಾಳ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿದೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಇದೇ ಇವನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ. ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಾಣಾವಿಕವಾಗಿ ಆಶೀರ್ವ. ಆದರೂ ಇವನು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥ. ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಿಗೆ ಶರೀರ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಜೀವಾತ್ಮನು ಪ್ರಾಣಾವಿಕವಾಗಿ ಶರೀರಹೀನ. ಆದರೂ ಇವನಿಗೆ ಹಸ್ತ, ಶರೀರವನ್ನು ಹಿಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವ ಇರುವುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈಶ್ವರನು ಶರೀರ ಉಳ್ಳವನೆಂದು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಅವನಿಗೆ ಶರೀರ ಇರುವುದಾದರೆ, ನಮ್ಮಂತೆ ದುಃಖ ಉಂಟಾಗಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಬಾರದು. ಅವನ ಶರೀರವು ನಮ್ಮ ಶರೀರದಂತೆ ಪ್ರಾಕೃತವಲ್ಲ. ಅವನ ಶರೀರವು ಶಾಶ್ವತ; ಎಂದರೆ, ಈತನ ಮೊದಲಾದ ಶಕ್ತಿ ಉಳ್ಳದು. ಈತನ ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಯು ಅವನ ಮನಸ್ಸು; ತತ್ಪ್ರಯವವು ವಸ್ತು; ಆಧೀನವು ಜ್ಞೇದಯ; ವಾಚನೇವವು ಗುಣ; ಸಿದ್ಧೋಪಾಪವು ಪಾದ. ಈ ಶರೀರವು ಈಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮಲಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಮಲ ಎಂದರೆ ದೋಷ. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಭಕ್ತರ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಭಕ್ತರನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವನು.

ii ಪಶು—ಪಶು ಜೀವಾತ್ಮಾ ಇವನು ದೇಹರೂಪವಲ್ಲ. ಶರೀರವು ವಿಪಾಕ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರಂತರ ಅನುಸಂಧಾನವು ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಾದರೋ ನಿರಂತರ ಅನುಸಂಧಾನ ಉಳ್ಳವನು. ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿಕ್ಷು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇವನು ವಿಷಯರೂಪವಲ್ಲ. ವಿಷಯನಾಗುವುದಾದರೆ ಇವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಕರ್ತೃವಾದ ಆತ್ಮನು ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇವನು ಅಣುವಲ್ಲ. ಇವನು ಸಮಸ್ತ ದೇಶಕಾಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವನು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇವನು ನಿಶ್ಚಿತ; ಜ್ಞೇತೃವಲ್ಲ. ಇವನು ಒಬ್ಬನಲ್ಲ. ಭಿಕ್ಷುಭಿಕ್ಷೋಗಳಿಗು ಆತ್ಮರು ಆತ್ಮೀಕರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇವನು ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವನು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇವನು ಆಕರ್ತೃವಲ್ಲ.

ಪಶುವು ವಿಜ್ಞಾನಾಕಲ, ಪ್ರಲಯಾಕಲ ಮತ್ತು ಸಕಲ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ವಿಜ್ಞಾನಾಕಲನು ವಿಜ್ಞಾನ, ಯೋಗ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಗಳ ಇವುಗಳಿಂದಲೋ ಭೋಗದಿಂದಲೋ ಕರ್ಮವನ್ನು ನೀಗುವನು. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಪುನಃ ಕಲಾ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಭೋಗವೆಂಬ ಬಂಧವು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ

ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಕೇವಲ ಮಲಮಾತ್ರದಿಂದ ಯುಕ್ತನಾಗಿರುವನು. ಪ್ರಲಯಾಕಾಶ ಕಲಾ ಮುಂತಾದುದು ಪ್ರಲಯದಿಂದ ನಾಶಹೊಂದಲು ಮಲಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಸಹಿತನಾಗಿರುವನು.

ಸಕಲಜನ ಮಲ, ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಎಂಬ ಮೂರು ಬಂಧಗಳುಳ್ಳವನು. ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಾಕಾಲರು ಸಮಾಪ್ತ ಕಲುಷ ಮತ್ತು ಅಸಮಾಪ್ತ ಕಲುಷ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಮಾಪ್ತ ಕಲುಷರ ಕಾಲುಷ್ಯವು ಪರಿವಾಳನನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ಇವರು ಪುರುಷತ್ವೇಷು; ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯರು. ಇವರನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅಮಗ್ರಹಿಸಿ ವಿದ್ಯೇಶ್ವರ ಬದವನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಅನಂತ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ತಿವ್ಯಾತ್ಮಮ, ವಿಶೇಷ, ವಿಶುದ್ಧ, ತ್ರಿಮೂರ್ತಿ, ತ್ರಿಕಾಲ ಮತ್ತು ಶಿಖಂಡಿ ಎಂಬುವರು ವಿದ್ಯೇಶ್ವರರು. ಪ್ರಲಯಾಕಾಲರು ಪಶ್ಚಾದ ಪಾಶ್ವತ್ಯ ಉಳ್ಳವರೆಂದೂ ಅದ್ವಿಭವ ರಿಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಇವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯವರು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಎರಡನೆಯವರು ಅಂತಃಕರಣ, ಜ್ಞಾನ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತರಾಗಿ ನಾನಾ ವಿಧ ಜನ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಅಂತಃಕರಣ ಮೊದಲಾದುದು ಪ್ರತಿ ಪುರುಷರಲ್ಲಿಯೂ ಛಿಪ್ಪಿ. ಇದು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೊದಲು ಮೋಕ್ಷದ ವರೆಗೂ ಇರುವುದು. ಅಂತಃಕರಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮನಸ್, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ, ಚಿತ್ತ ಮತ್ತು ಭೋಗಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧನವಾದ ಕಲಾ, ಕಾಲ, ನಿಯತಿ, ವಿಜ್ಞಾ, ರಾಗ, ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಗುಣ ಎಂಬ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜ್ಞಾನಕರ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವ ಪಂಚಭೂತಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಕಾರಣವಾದ ತನ್ಮಾತ್ಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕರಣ ಎಂಬುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮೋದಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸಕಲರು ಪಶ್ಚಕಲುಷ ಮತ್ತು ಅಪಶ್ಚಕಲುಷ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅಪಶ್ಚಕಲುಷರು ಸಂಸಾರಬಂಧ ಉಳ್ಳವರಾಗಿ ಕರ್ಮಭೋಗವುಳ್ಳವರು. ಪಶ್ಚಕಲುಷರು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವರು.

iii ಪಾಶ-ಮಲ, ಕರ್ಮ, ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ರೋಧಕತ್ವ ಎಂದು ಪಾಶವು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅಶುಚಿಗೆ ಮಲ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಜೀವನ ದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಆಚ್ಛಾದಿಸುವುದು. ಫಲವನ್ನು ಆಶೇಕ್ಷಿಸಿ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ಮ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಾರ್ಗವಾದುದು. ಇದು ಬಿಜಾಂಕುರದಂತೆ ಪ್ರವಾಹರೂಪ ಮತ್ತು ಅನಾದಿ. ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತೂ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ರೂಪವಾಗಿ ಅಡಗಿರುವುದೋ, ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೋ ಅದು ಮಾಯಾ. ಬಲಕ್ಕೆ ರೋಧಕತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಶಿವಶಕ್ತಿ. ಪತಿಯೇ ಶಿವ,

೩. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ದರ್ಶನ

(೧) ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮಾಹೇಶ್ವರರು ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ತೈವಮತಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಾಂತರವನ್ನು ಆಂಗೀಕರಿಸುವರು. ಈ ಮಹಾಂತರಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ದರ್ಶನ ಎಂದು ಹೆಸರು.

(೨) ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ದರ್ಶನದ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಗಮಗಳೇ ಮೂಲ. ಅವರೂ ಇದು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೋಲುವುದು. ಕ್ರಿ. ಶ. ೮ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಸುಗುಪ್ತ ಎಂಬಾತನು ತೈವಮತವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಕಲ್ಕಟ ಎಂಬಾತನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳುವರು. ವಸುಗುಪ್ತ ಅಥವಾ ಕಲ್ಕಟ ಎಂಬಾತನಿಂದ ಸ್ವಂದಕಾರಿಕಾ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ರಚಿತವಾಯಿತು. ಕ್ರಿ. ಶ. ೯೦೦ ರಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಸೋಮಾನಂದನ ಶಿವವೃಕ್ಷ, ಕ್ರಿ. ಶ. ೯೩೦ ರಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಉತ್ತಲ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಸೂತ್ರ, ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಪರಮಾರ್ಥಸಾರ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಾರೋಹ, ಶ್ರೀಮರಾಜನ ಶಿವಸೂತ್ರವಿಮರ್ಶಿನಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಂದಸಂದೋಹ ಎಂಬವು ಈ ಮತದ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ತೈವಾಗಮ ಮತ್ತು ತೈವನಿಜ್ಞಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅದ್ವೈತಪರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದುವು. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದಗಳು ಇರುವುವು. ಇವು ಮೂರು ಅದ್ವೈತ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇವಕ್ಕೆ ತ್ರಿಕವೆಂದು ಹೆಸರು. ಭಾಸ್ಕರನ ಪಾರ್ತಿಕಾ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮರಾಜನ ವಿಮರ್ಶಿನಿ ಎಂಬವು ಒಂದು ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುವು. ವಸುಗುಪ್ತನ ಸ್ವಂದಕಾರಿಕಾ ಮತ್ತು ಕಲ್ಕಟನ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವು. ಸೋಮಾನಂದನ ಶಿವವೃಕ್ಷ, ಉತ್ತಲನ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಗ್ರಂಥಗಳು ದ್ವೈತವು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುವು.

(೩) ಪರಮೇಶ್ವರ

i ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ

ಜನ ವಸ್ತುಗಳು ಇಡೀಯಿಂದ ರಚಿತವಾದುವು. ಅದರಿಂದ ಅವು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವಾಗಲಾರವು. ಜಗತ್ತು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಇಡೀಯದಲೇ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಪ್ರತ್ಯಗೂಪನ. ಇವನು ಅನೇಕ ವಿಧ ಪ್ರಮೇಯ ಮೊದಲಾದ ಭೇದವುಳ್ಳ ಪ್ರಸಂಕ ಉಳ್ಳವನು. ಇವನು ಪೂರ್ಣಸ್ವತಂತ್ರ, ಪಾರಾಂಕು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ ಅವಿಭಾಸವನು. ಪ್ರಸಂಕಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಇವನು ಪೂರ್ಣ. ಜನರ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಯೋಜನ. ಸಮಸ್ತ

ಪ್ರಸಂಚಕೃಷ್ಣ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಬಿಂಬಭೂತನು. ಹೀಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಲೋಕವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಸಂಗತವಾಗುವುದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಅವನೇ ಇವನು' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪದ್ಧಾನವಿಹಿತವಾದ ಎದುರಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಅಗಮ, ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತನಾದ ಪರಿಪೂರ್ಣತಕ್ಕಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ತನ್ನಿಗೆ ಅಭಿಮುಖವಾದವನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧೆ ಇಲ್ಲ. 'ಅದೇ ಈಶ್ವರನೇ ನಾನು' ಎಂಬುದೇ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ.

ಈಶ್ವರಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಹಾಯವೇ ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಈಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನೇ ವಾಸ್ತವ. ಆದರೂ ಮಾಯಾ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಾಶವಾಗುವುದು. ಅವನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸಲು ಅವನು ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ತ್ರಿವೈತಕ್ಕೆ ಉಳ್ಳವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಯೋಜನ. ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ತ್ರಿವೈತಕ್ಕೆಗಳಿಂದ ಸಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನು ಪರಮೇಶ್ವರನಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವುವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನನಿಶ್ಚಿತ ಉಳ್ಳವನು ಕರ್ತೃ ಎನ್ನಿಸುವನು. ಅವನವನ ಜ್ಞಾನನಿಶ್ಚಿತತೆ ಮಹಾರವಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಈಶ್ವರ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಈಶ್ವರ, ರಾಜ ಮುಂತಾದವರು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದೊಳಗೆ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವನು ಮತ್ತು ಸಮಸ್ತರನ್ನೂ ಕರ್ತೃ ಇಂದಿಂದಲೇ ಅವನು ಪರಮೇಶ್ವರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ii ಪರಮೇಶ್ವರನು ಪ್ರಕಾಶರೂಪ

ಪ್ರಸಂಚದ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧಿರೂಪವಾದ ಪ್ರಕಾಶವೇ ಮೂಲ. ಈ ಪ್ರಕಾಶವು ಒಂದು. ಆದರೂ 'ಇದು ನೀಳ, ಇದು ಹೀತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಗಳು ಭಿನ್ನವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಕಾಶವೂ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ತೋರುವುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ದೇಶದ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲ; ಕಾಲದ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಆಕಾರದ ಅವಧಿ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶವಾದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಾನು ತಿಳಿದು. ಇದನ್ನೇ ಚಿದ್ರೂಪ ಎಂದೂ, ಅನವಶೇಷವಾದುದು ಎಂದೂ, ಬಿಂಬ ಎಂದೂ, ಅನಂದಸ್ವರೂಪವಾದುದು ಎಂದೂ ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನನಿಶ್ಚಿತ ಇರುವುದರಿಂದ ಇದು ಪ್ರಕಾಶರೂಪ ಉದಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥ.

iii ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸ್ವತಂತ್ರ

ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತ್ರಿವೈತಕ್ಕೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜಗತ್ಪ್ರಭು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಜನನಸ್ತು ವಾಗರಿ ಈಶ್ವರನಲ್ಲದ ಲೋಕನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಕಾರಣವೆನ್ನಿಸಬಹುದು. ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಮತ್ತು ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ಮಹೇಶ್ವರನು ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರಗಳುಳ್ಳ ಭೇದವು ಸಂಚರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಅವಧಾನಿಸುವನು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಮಹೇಶ್ವರನು ಪ್ರಸಂಚಕರ್ತೃ ಎನ್ನಿಸುವನು. ಇತ್ತಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ನಿರ್ಮಾಣ ಎಂಬುದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಯೋಗಪ್ರಭಾವವುಳ್ಳವನು ಮಣ್ಣು, ಬೀಜ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಂದ ಫಲಿಸಿ, ಸಸ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಇದರಿಂದಲೇ ಮಣ್ಣು, ಬೀಜ ಮುಂತಾದುವು ಫಲಿಸಿ, ಸಸ್ಯ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಕುಂಟು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಯೋಗಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರ್ಯವೇ ಬೀಜ; ಮಣ್ಣು ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರ್ಯವೇ ಫಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಒಂದು ಕಲ್ಪ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಯೋಗಪ್ರಭಾವ ಎಂಬ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಈಶ್ವರೇಶ್ವರ ಎಂಬ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಪ್ರಸಂಚ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧೆ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವರು 'ಉಪಾಧಾನಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ; ಯೋಗಿಯು ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣವನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವನು' ಈತನ ಯೋಗಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಪರಮಾಣುಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸೇರುವುವು ಇಂದಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇದು ಸತ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುಂಟು ಎಷ್ಟು ಕಾರಣವಿರುವುದೇ ಅವೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾತನಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು. ಯೋಗಿಯು ಅಚ್ಚಿಗದ ಆನಂತರವೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಕಾರಣಕಲಾಪಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಯೋಗಿಯ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಕಾರ್ಯದ ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನನಿಶ್ಚಿತಿಯುಳ್ಳ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಮಹಾದೇವನೇ ಶಕ್ತಿಶೈಲಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಕಾರ್ಯದಂತೆ ತೋರುವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ವಿಹಿತ.

iv ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಶಿವತತ್ವ

ಈ ಮಹಾದೇವನನ್ನೇ ಶಿವತತ್ವ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಶಿವತತ್ವವು ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂಬ ಅನಸ್ಥಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಾಶರೂಪದಿಂದ ಇರುವುದು. ಇದು ತನ್ನನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಚೈತನ್ಯರೂಪ. ಇದೇ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಆಧಾರ. ಇದರ

ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಛೇದಪ್ರಸಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸ್ಪಂದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಸಂಚಕ್ಕೆ ಅಧಾರವಾದ ಶಿವತತ್ವವು ನಿರ್ವಿಕಾರ. ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಅನಂತ ರೂಪ ಉಳ್ಳದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಚಿತ್, ಅನಂದ, ಇಚ್ಛಾ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾ ಇವುಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಶಕ್ತಿಯು ಚಿದ್ರೂಪವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಿವಾಗ ನಿರ್ವಿಕಾರ ಛೇದಕ್ಕೆ ಶಿವತತ್ವ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದು ನಿರ್ವಿಕಾರತತ್ವದ ಮೊದಲನೆಯ ಅವಸ್ಥಾ. ಶಕ್ತಿಯು ಅನಂದರೂಪವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಿದರೆ ಶಕ್ತಿತತ್ವ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ತಾನು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಆಶೆಳ್ಳೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಅವಸ್ಥಾ. ಅನಂತರ ಜ್ಞಾನವಸ್ಥಾ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದೇ ಪ್ರಸಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛಾ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಈಶ್ವರತತ್ವ. ಅನಂತರ ಶುದ್ಧವಿದ್ಯಾ ಎಂಬ ಐದನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತ್ೃ, ಜ್ಞೇಯ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಪ್ರಸಂಚವು ಗೋಚರಿಸುವುದು.

(೪) ಮಾಯಾ ಮುತ್ತು ಅದರ ಸಾಕ

i ಮಾಯೆಯೇ ಸಂಸಾರಕಾರಣ

ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಪ್ರಸಂಚವು ಮಾಯೆಯ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ನಿಯತಿ (ಆಕಾಶ), ಕಾಲ, ರಾಗ, ವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ಕಲಾ (ಶಕ್ತಿ) ಎಂಬವು ಪ್ರಸಂಚದ ಉಪಾಧಿಗಳು. ಇವು ಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯ. ಮಾಯೆಯು ನಿಮ್ಮತದಿಂದಲೇ ಅನಂತಾನುಭವರೂಪವಾದ ಛೇದವನ್ನು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಂತೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಇವಕ್ಕೆ ಪುರುಷರೆಂದು ಹೆಸರು. ಅನಂತರ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರ ಭೇದವು ಕೋರುವುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯ, ಸಂಚಕ್ಷನ್ಯಾತ್ ಮತ್ತು ಚಂಚಲ್ಭೂತಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅನಂತವಾದ ಶಿವತತ್ವದೇ ಆಧಾರ. ಶಿವನಿಂದ ಕೋರಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಚವು ಅವನಿಗೆ ವಿಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಸ್ವಭಾವವೇ ನಿರ್ವಿಕಾರ. ಎಲ್ಲ ಪುರುಷರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಿವನಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತರು. ಆದುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಶಿವತತ್ವವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಪುರುಷನಂತೆ ಕೋರಲು ಮಾಯೆಯೇ ಕಾರಣ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನಂತವಾದರೂ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಪುರುಷನು 'ನಾನು ಅವಧಿಯುಳ್ಳವನು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರ ನಾದರೂ 'ನಾನು ಶರೀರವುಳ್ಳವನು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಶಿವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಸಂಚವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಸಂಸಾರ.

ii ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಾಯಾಸಾಕ

ಜೀವಾತ್ಮನು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಆಗುವುದಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸಿತು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಅವನ ಮಾಯೆಯಿಂದ

ಮೋಹಿತವಾಗಿ ಕರ್ಮಬಂಧ ಎಂಬ ಸಂಸಾರ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಅವನಿಗೆ ಶಾಶ್ವದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಇವುಗಳುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನೇ ತಾನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾದರೆ ಮುಕ್ತನಾಗುವನು ಎಂಬುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ. ಈ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಆತ್ಮನಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದು ವಾಸ್ತವ ಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರಮೇಯಜಾತವು ತನ್ನಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಎಂದು ಮುಕ್ತನು ತಿಳಿಯುವನು. ಸಂಸಾರಯಾದರೋ ಅದನ್ನು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು.

(೫) ಪ್ರಕೃತಿಭಿನ್ನಯ ಆವತ್ಕಳಿತ

ಆತ್ಮನು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತನಾದರೂ ಅವನಿಗೆ 'ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ನಾನು' ಎಂಬ ಪ್ರಕೃತಿಭಿನ್ನಯಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಬೀಜವು ತಾನು ಬೀಜವೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಸ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅಸಮರ್ಥ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನು ತನ್ನನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ತಿಳಿಯದೆ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಂಸಾರಯಾಗಲಾರನು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸೂಯಲ್ಲ. ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯು ಎರಡು ವಿಧ. ಒಂದು- ಬಾಹ್ಯವಾದ ಅಂಕುರ ಮೊದಲಾದುದು. ಮತ್ತೊಂದು- ಪ್ರಮಾಣವಿನ ವಿಸ್ತಾರ ಎನ್ನಿಸುವ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರಕೃತಿಭಿನ್ನಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಭಿನ್ನಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಂಟು. ಜೀವಾತ್ಮನು ನಾನು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನಿತ್ವಿಯಾಶಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವನೆಂದು ತಿಳಿಯಲು 'ನಾನು ಈಶ್ವರ' ಎಂಬ ಪ್ರಕೃತಿಭಿನ್ನಯ ಆವತ್ಕಳಿತ ಉಂಟು. ಇದು ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಕಾಮಿನಿಯು ತನ್ನಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನಲ್ಲಿರುವ ಅನುರಾಗಾಕಿಶಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳವಳಾಗಿ ತಾನು ದೈವಾತ್ಮ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯನ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದರೂ, ಮನಸ್ಸಿನ ಉದ್ದೇಶದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಅವನನ್ನು ಯಾರೋ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿಯುವಳು. ಅನಂತರ ಅವಳೇ ಆ ಮನುಷ್ಯನ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕೇಳಿ, ತನ್ನ ಪ್ರಿಯನೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವಳು. ಇದರಿಂದ ಅವಳ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಶಾಂತಿ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಜೀವಾತ್ಮನೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಗುಣಗಳು ತಿಳಿಯದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಧಾಸಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಗುರೂಪದೇ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ತಾನು ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮಕ, ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದ ದೃಶ್ಯರೂಪದ ಸಂಪದವುಳ್ಳನೆಂದು ತಿಳಿದಮೇಲೆ ತಾನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಧಾಸಿಸುವನು. ಇದೇ ಮುಕ್ತಿ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಇವನೇ ಅಧಿಕಾರಿ' ಎಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಯಾರು ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪ ಇಂತಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯು

ವರದಿ ಅನುಬಂಧದ ಪರಮೇಶ್ವರಭಾವವೆಂಬ ಮಹಾಭವವನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪರಮಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಹೊಂದುಲು ಬಾಹ್ಯ ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣದ ಕರ್ಮದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣಿಯಾದ ಮೊದಲಾದ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಆಶ್ಚರ್ಯಭಾವ ಎಂಬ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಮಾರ್ಗವು ಸರ್ವರಿಗೂ ಸುಲಭ.

(೩) ಮುಕ್ತರು

ಮುಕ್ತರು ಪರಮುಕ್ತ, ಅಪರಮುಕ್ತ ಮತ್ತು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಅನಂತವಾದ ಶಿವತತ್ವದಿಂದ ಅಭಿನ್ನರಾದವರು ಪರಮುಕ್ತರು. ಮುಕ್ತನಾದ ಶಿವತತ್ವದಿಂದ ಅಭಿನ್ನರಾದವರು ಅಪರಮುಕ್ತರು. ಇನ್ನೂ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಮುಕ್ತರು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತರು. ಜೀವನು ಪರಶಿವನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದರೆ ಭೇದದ ಬೆಳಕು ಸಿದ್ಧವಿಲ್ಲ. ಹೊಂದುವುದು; ಮಾಯೆಯು ಮಾಯವಾಗುವುದು; ನೀರಿನಲ್ಲಿ ನೀರು, ಹಾಲಿನಲ್ಲಿ ಹಾಲು ಸೇರುವಂತೆ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸೇರುವನು.

೪ ರಸೇಶ್ವರ ಮತ

(೧) ರಸೇಶ್ವರ ತತ್ವ

ಕೆಲವು ಮಾತೃಶ್ವರರು ಜೀವನು ಪರಶಿವನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದೂ ಜೀವನು ಶಕ್ತಿಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಭಿಮತವೆಂದೂ, ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶರೀರದ ಸ್ವರ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಶರೀರವು ವಿವಾಹವೆಂದುವುದಾಗಿ ಕೆಳಗೆ ಬಂದರೂ ರಸದ ಉಪಯೋಗದಿಂದ ಅದು ಸ್ಥಿರವಾಗುವುದೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

(೨) ಸಾಧನ

ಯೋಗಿಯಾದವನು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ರಸೇಶ್ವರನಿಂದ ಶರೀರ ಸ್ವರ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕು. ಸಂಸಾರಕಾಲದ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವುದು ಅಸಂಭಾವಿಕ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಶರೀರವಿಲ್ಲದಿರುವ ಮುಕ್ತಿ ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಿಯು ಜೀವನವುಳ್ಳವನಿಗೇ ಹೊರತು ಅರಿವಿಲ್ಲದವನಿಗೇ ಅಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ರಸದಿಂದ ಸ್ಥಿರವಾದ ದಿವ್ಯದೀಪವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಪರತತ್ವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಪುರಷಾರ್ಥ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದು. ರಸ ಎಂದರೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಘಟಾರ್ಥವೆತ್ತಿ.

೫ ಶಕ್ತಿಮತ

(೧) ಶಕ್ತಿಮತದ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮ

ಶಕ್ತಿಮತದ ಆರಂಭವು ಮಿಗ್ನೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ವರ್ಣಿತವಾಗುವುದು. “ಇವಳು ಭೂಮಿಗೆ ಆಧಾರ ಮತ್ತು ಇವಳು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇರುವಳು”; ಸರ್ವಶಕ್ತಳಾಗಿ ಇವಳೇ! ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರ; ಭಾಂ. ಉ. ೩-೧೩ “ಇವಳು ಭಕ್ತರ ತಾಯಿ” ಬೃ. ಉ. ೫-೧೦. ಎಂದು ವರ್ಣಿತಳಾದ ಇವಳು ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸುರ್ವಭಾರ್ಯೆಯುಳ್ಳ ಉಮಾ ಎನ್ನಿಸುವಳು. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯು ಕೃಷ್ಣನ ಕಂಠಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವಳು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ವೈಷ್ಣವ ಮತಕ್ಕೂ ಶಕ್ತಿಮತಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಯಿತು. ಶೈವರು ಇವಳನ್ನು ಶಿವನ ಪತ್ನಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಇತರ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯು ಹಿಂದೀ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗೋಚರಿಸುವಳು. ಅನಂತರ ಜನರು ಇವಳನ್ನು ದೇವೀ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ದೇವತೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಇವಳೇ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಳು ಮತ್ತು ಸಕ್ತಿವಾಸಂದರೂಪಳು; ಇವಳನ್ನು ಪುರುಷದೇವತೆ ಎಂದೇ, ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆ ಎಂದೇ, ಅಥವಾ ನಿರ್ಗುಣಾಕೇಂದೋ ಧ್ಯಾನಿಸಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿದರು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ತಾಯಿ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಶಕ್ತಿಯು ಪೂಜೆಯ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದವಾಗಿದ್ದ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಯಜ್ಞಗಳ ಆಚರಣೆಯ ನಿಬ್ಬಿತ್ತಾ ಬಂದಿತು ಮತ್ತು ಜನಗಳ ಮನಸ್ಸು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಹೊಂದಿತು.

(೨) ಶಕ್ತಿಮತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಶಕ್ತಿಮತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಗ್ರಂಥವು ಸಂಕ್ತಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಬಹಳ ಗೌರವವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ೩೩ ಅಗಮಗಳು ೫ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳವು. ಇವು ಪ್ರಾಣ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುವು. ಇತರ ೩೮ ಅಗಮಗಳು ಮಾಯಾದಿವ್ಯಯನ್ನು ಛೇದಿಸುವುವು. ಇವಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕಾಗಮಗಳು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇತರ ೮೦ ಅಗಮಗಳು ಮಿತ್ರಾಗಮಗಳು. ಇವುಗಳ ಉಪದೇಶವು ಮಿತ್ರರೂಪವಾಗುವುದು. ಈ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸೂತ್ರಗಳು ಇರುವುವು. ಇವಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ಸೂತ್ರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಭಾಸ್ಕರರಾಯನು ತನ್ನ ಲಿರಿತಾಸನೇಶ್ವರನಾಮಧಾತ್ಯ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸುವನು. ಆದರೆ ಈ ಸೂತ್ರಗ್ರಂಥವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ತಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರವು ಶಿವ ಮತ್ತು ದೇವಿಯ ಸಂವಾದ ರೂಪವಾಗುವುದು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರರಚನೆಯ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ. ಶ. ೭ ನೆಯ ಶತಮಾನ

ದಿಂದ ಈಡಿನದು. ಇದುವರೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ತಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದನ್ನು ಸರ್ ಜಾನ್ ವುಡ್‌ರಾಫ್ ಎಂಬಾತನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುವನು.

(೩) ಶಕ್ತಿಸುತ ಸಂಗ್ರಹ

i ಶಿವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ

ಶಿವನು ಧರ್ಮಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳ, ಪ್ರಕಾಶರೂಪ, ಆಕಾರರಹಿತ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾ ಹೀನ. ಅವನು ದ್ವಿತೀಯರಹಿತ, ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವಶ್ಯಕವಿಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಈತನು ಶಿವನಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿವನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಶಕ್ತಿಯು ಆಕಾರ ಉಳ್ಳವಳು, ಇವಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಜೀವರೂ ಅಡಗಿರುವರು. ಶಿವಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ರೂಪವಾಗಿ ಸೇರುವವು. ಈ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬುದು. ಇದೇ ಭೇದವನ್ನು ಆತ್ಮ ಮೂಲ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆವೇ ಶಕ್ತಿ. ಇದು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಪ್ರಕಾಶರೂಪ ವಾದ ಮೂಲವನ್ನು ವಿನಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂಭವಿಸಲು ಅದು ಒಂದು ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅದು ಕರ್ತೃವಾಗಲು ಕರ್ಮವಾದ ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನೇಕಿಸುವುದು. ಶಿವನೇ ಈ ಪ್ರಕಾಶರೂಪನು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು 'ಶಿವ' ಎನ್ನಿಸುವನು. ಶಕ್ತಿಯು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಯುಳ್ಳ ಪ್ರಕಾಶರೂಪಳು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವಳು 'ಚಂದ್ರಿಹೀ' ಎನ್ನಿಸುವಳು. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವೂ ಶಕ್ತಿಯ ಅಧೀನ. ಬ್ರಹ್ಮವಿಷ್ಣು ಮಹೇಶ್ವರರು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಸಂಚಾರಗಳನ್ನು ಶಕ್ತಿಗೆ ಅಧೀನರಾಗಿ ಮಾಡುವರು. ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಶಕ್ತಿಯೇ ಈತನು ಅನಂದರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವಾಗ ಶಿವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಇವರೇ ಪ್ರಕಾಶರೂಪ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವರು. (ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶಿವನು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸದೃಶನು; ಶಕ್ತಿಯು ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸದೃಶಳು.) ಶಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನ, ಚಾಪ್ಪಾ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾ ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲವೂ, ವಿಷಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಇವಳೇ ಮೂಲ. ಶಿವನು ಸದ್ಭೂತನು. ಶಕ್ತಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪಳು. ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಇರುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಅದುದರಿಂದ ಶಿವಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಬಹುದು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕ್ರಿಯಾ ಉಳ್ಳವಾಗಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದರ ಇರುವಿಕೆ

ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಶಿವನಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಶಿವನಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.

ii ಶಕ್ತಿ

ಶಕ್ತಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲ ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳುಂಟು. ಅವಳು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಜನನಿ. ಇವಳಿಗೆ ಆಧಾಸ, 'ರಕ್ತಿ', ವಿಮರ್ಶೆ, ಬೀಜಾವಸ್ಥಾಸ, ವಿಲಾಸನಕಾ ಎಂಬ ಐದು ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುವವು. ಆಧಾಸ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶ. ರಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ವರ್ಣವ್ಯತ್ಯಾಸ. ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೆ ಪರಿಣಿತಿ. ಬೀಜಾವಸ್ಥಾಸ ಎಂದರೆ ಬೀಜವನ್ನು ಬಿಡುವುದು. ವಿಲಾಸನಕಾ ಎಂದರೆ ವಿಲಾಸಿಸುವುದು, ಅಲ್ಲದೆ, ಶಕ್ತಿಯು ಸತ್ವರಜಸ್ಸು ಮೋಗುಣಗಳ ಸಾಮ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರೂಪಳು. ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಮನೆಯು ಇವಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಮಾನವನು ಆಚೀತನಾದ ಪ್ರಪಂಚರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ಈ ಪರಿಣಾಮದ ಕ್ರಮವು ಸಾಂಖ್ಯಮತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇರುವುದು. ಬದುಕಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜೈವ್ಯ ಇರುವುದು. ಜೈವ್ಯವು ಒಂದೇ ಅದರೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಆಚೀತನ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅದೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಹೀಗೆ ಜೈವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಭೇದವು ದೃಶ್ಯಾಧಿಕ. ಆಚೀತನ ವಸ್ತುವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ.

iii ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಪಂಚ

ಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಒಟ್ಟು ಒತ್ತುಗಳಿರುವವು. ಶಿವಶಕ್ತಿಯು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮ. ಇದರಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಸ್ತುಗಳಿರುವವು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯಾತ್ಮತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅನಂತರ ಪ್ರಕೃತಿ ಮೊದಲು ಭೂಮಿಯವರೆಗೆ ಇರುವ ಆಚೀತನ ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮತ್ವತ್ವ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಈ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶ, ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಆಚೀತನಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬುವು.

ಶಕ್ತಿಸುತದ ತತ್ತ್ವನಿರೂಪಣೆಯು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಶಿವನನ್ನು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು, ಅವನು ಶಕ್ತಿಯುಕ್ತನಾದ ಕರ್ತೃವಾಗುವನು. ಇದರಿಂದ ನಾವು ಹುಟ್ಟುವುದು, ನಾವರಿಂದ ಬಿಡುವುದು ಜ್ಞಾನವು. ಇದರಿಂದ ಶುದ್ಧಮಾಯೆಯು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಧ್ಯಾತ್ಮದ ಶಿವ, ಶಕ್ತಿ, ಸದಾಪ್ರಾಣ, ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ಮಾಯಾ ಇವುಗಳನ್ನು ಹೋಲುವವು. ಮಿಕ್ಕೆ ತತ್ತ್ವಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಕ್ರಮ ಮತದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಛಾವಿಸಬೇಕು.

iv ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವಾರ

ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಮಾಯಾ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಮಾಯಾಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಜೀವನು ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರಕರ್ತೃ ಎಂದೂ ಭೋಕ್ತೃ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮುಕ್ತಿಯವರೆಗೆ ಇರುವುದು. ಶಕ್ತಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸಗಳು ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಳ್ಳವನು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ ಎನ್ನಿಸುವನು. ಸಾಧನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದು ಮೊದಲು, ಸಿದ್ಧಿ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರಜಪವು ಅನಂತರ ಸಂಭವಿಸುವವು. ಇವುಗಳ ಅನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನವಿಧಾನವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಫಲವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯ' ಎಂದು ತತ್ತ್ವವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ 'ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಮೂಲ. ಭಕ್ತಿಯು ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಹಾಯ. ಯೋಗಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಶಕ್ತಿ ವಿಶೇಷವೂ ಮುಕ್ತಿ ಸಾಧನವನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಹೆಚ್ಚು ಸಹಾಯ.

v ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ

ಶಕ್ತಿ ಮತದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಗಳು ಪದವು ಪವಿತ್ರವಾದುವುಗಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವವು. ಅವು ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ರಚಿತವಲ್ಲ. ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಶಕ್ತಿಯೇ ನಿತ್ಯಶಬ್ದ ರೂಪ. ಮಂತ್ರಗಳು ಶಬ್ದ ರೂಪವಾದುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಂತ್ರಗಳು ಶಕ್ತಿ ರೂಪವಾದುವು. ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಾಶಕ್ತಿಗಳು ಅಡಗಿರುವವು ಎಂದು ಶಕ್ತಿ ಮತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜೀವನ ಪೂರ್ಣಾತ್ಮಾಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕುಂಡಲಿನ್ ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಯು ೬ ಚಕ್ರಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು ಎಂದು ಈ ಮತದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುವುದು. ಶಕ್ತಿ ಮತದವರು ಇತರ ಮತದವರು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಕರ್ಮ, ಜನ್ಮಾಂತರ, ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ಥೂಲ ಶರೀರಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವರು.

ಭಾಗ III

ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತ (ಶಕ್ತಿ ವಿಶ್ವಾಸ್ಪತ್ಯ)

೧. ವೇದ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವೇದ ಮತ್ತು ಶಿವಾಗಮ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಇದು ನಿಗಮಗಮಗಳಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಿವಾಧ್ಯೈತವು ಪ್ರಕಾಶವಾಗುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ಪಾಂಚರಾತ್ರ, ವೇದಗಳು ಮತ್ತು ಪಾಶುಪತ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾಣ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ರುಚಿಭೇದ ಮತ್ತು ಅಚಾರಭೇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವವು. ಅವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಬಾರದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ಅಪಾರುಷೇಯ. ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತ ಮತ್ತು ವೇದವನ್ನೇ ಮೂಲವುಳ್ಳದಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪ್ರಮಾಣ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ವೇದೈಕದೇಶ ಮತ್ತು ವೇದಮಯ.

೨ ಕೈವಕಂತ್ರ

ಶಿವೋಕ್ತವಾದುದು ಕೈವಕಂತ್ರ. ಅದು ಸರ್ವವೇದಾನುಸಾರಿ. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಅದು ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ವಿರೂಢ. ಅದು ವೇದಾರ್ಥರೂಪ ಮತ್ತು ವೇದದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಶಿವನಿಂದ ಕೈವ, ಪಾಶುಪತ, ಸೋಮ ಮತ್ತು ಲಾಕುಳ ಎಂಬ ಆಗಮಗಳು ಉಪದಿಷ್ಟವಾದುವು. ವಾನ, ದಕ್ಷಿಣ, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಕೈವವು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ವಾನು ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನ; ಟೈರವಾತ್ಮಕ ದಕ್ಷಿಣ; ಮತ್ತೆ ಸಪ್ತಮಾತ್ಮಕರ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವೇದವನ್ನು ತ. ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವೇದ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ವಿಧಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ವೇದಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಿರೋಧಿ. ಹೀಗೆ ವೇದ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇವುಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಇರುವುದು. ಶಾಮಿಕ ವೇದಲಾಮವು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಶಿವೋದಿತ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಭಾಗಕ್ಕೆ ವೀರಶೈವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪೂರ್ವಭಾಗ ಕೈವ. ಪೂರ್ವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತತ್ವವಾದುದು ಉತ್ತರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ವತ್ವವಾದುದು. ಎಂದರೆ ಕೈವ ಅಸ್ತತ್ವ; ವೀರಶೈವ ಸ್ವತ್ವ.

೩ ವೀರಶೈವ

(i) ಶಿವನೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಶಿವನೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಎಂಬ ಭಾಗಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ರಮಿಸುವುದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ವೀರಶೈವ ಎಂದು ಹೆಸರು. (ii) ವೀರ ಶೈವ ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ವಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಶಿವಜನ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿಶ್ವಯ ಪರ. ಈ ವಿಶ್ವಯಲ್ಲಿ ರಮಿಸುವ ಕೈವವು ವೀರಶೈವರು. (iii) ಜಗತ್ ಎಂಬ ಮಾಯೆಯು

ಹ್ಯಾಗೆ ಅರ್ಹ. ಅದನ್ನು ಓದಿಸುವ ಲಿಂಗಾಂಗಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು ಈ ವಿಧ್ಯೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ರಮಿಸುವ ವೀರಶೈವರು ವೀರಮಾಣೀಶ್ವರರು ಎನ್ನಿಸುವರು. (iv) ವೇದಾಂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ರಮಿಸುವರು ವೀರರು. ಇವರೇ ವೀರಶೈವರು. (v) ಹೃತ್ಪ್ರಮುಖದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಪ್ರಾಣ, ರಿಂಗಿ, ಶರಣ, ಶಿವೈಕ್ಯ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ವಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವವರು ವೀರಶೈವರು. ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಶಿವಾಪ್ಪಿಕೆ, ಶಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾಪ್ಪಿಕೆ, ಉಪನಿಷದ್ ಪ್ರಜ್ಞಾಮಾನಾಂಗಾ, ದ್ವೈತಾಪ್ಪಿಕೆ, ಭೇದಾಭೇದವಿಮಾನಾಂಗಾ ಎಂದು ನಾಮಾಂಕರಗಳು. ಇವುಗಳ ಛೇದಕವು ಉತ್ತರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

೪ ವೀರಶೈವ ಗ್ರಂಥಗಳು

ವೀರಶೈವ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಕೇಷಗಳಿರುವುವು

ವೀರಶೈವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಇರುವುವು. ನಿಗಮಾಗಮಗಳಿಂದ ವೀರಶೈವನನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ ಪ್ರಾಚೀನಾಚಾರ್ಯರುಗಳಿಂದಲೇ ರೇವಣಸಿದ್ಧ, ಮರುಳಸಿದ್ಧ, ವಿಶೇಷರಾಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಾನ್ವಯ ಮುಂತಾದವರು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕ್ರಿಯಾಸಾರ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಶ್ರೀಶರಭಾಷ್ಟ್ರ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರುವುವು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು, ಏಕಗುಣತೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡು, ಬಸವಣ್ಣನವರು, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಮುಂತಾದ ಶಿವಶರಣಶರಣಿಯರ ಶ್ರುತಿಗಳು ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೃದಯಂಗಮವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವುವು.

ಸಿದ್ಧಾಂತಶಿಖಾಮಣಿಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥ. ಅದು ಬಸವಣ್ಣನವರಿಗೆ ಹಿಂದಿನದು. ಶ್ರೀಶರಭಾಷ್ಟ್ರ ಶ್ರೀಶಕುಂಡಿಕರಿಂದ ರಚಿತವಾದುದು. ಭೀಮಶರಣ ಮತ್ತು ಶಂಕರಶರಣಗಳ ಬಸವಣ್ಣರೊಡನೆ ೬೩ ಪುರಾತನ ಶಿವಶರಣರ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶಕುಂಡಿಕರ ಮಹಿಮೆಯು ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರ ಭಾಷ್ಯವು ಪ್ರಾಚೀನ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ವೀರಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಶ್ರುತಿಯಿರುವು. ಪ್ರತ್ಯಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಆಯುಕ್ತ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುವು ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅದ್ವೈತ ಮುಂತಾದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೇ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುವು. ಆದರೂ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ. ಈ ಅರ್ಥಭೇದದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೫ ಪ್ರಮಾಣಗಳು

ವೀರಶೈವ ಗ್ರಂಥವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ವಿಮಾನರಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುವು. ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮಾರು—ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಎಂದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಿವಾಪದೋಕ್ಷರೂಪವಾದುದು. ಅನುಮಾನವು ನಿಗಮಾಗಮೋಕ್ತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಆಗಮ ಎಂದರೆ ನೇರ ಮತ್ತು ಶಿವಾಗಮ ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾದ ಶಬ್ದ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಶಿವ ರೂಪಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಅವಲ್ಲದುದು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಅಲ್ಲ; ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ ಯಥಾರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ.

೬ ವೀರಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹ
ಆಯಾ ಪ್ರಮೇಯನಿರೂಪಣದ ಅನುಸರದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವುದು. ಮೂರು ಭಾಗಗಳುಳ್ಳ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವೊದಲನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಾಪ್ಪಿಕೆರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೂ, ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಆಸಾಧಾರಣವಾದ ೩೩ ಶಕ್ತಿಸ್ತಂಭಗಳೂ, ಮೂರನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೂ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಿವಾಪ್ಪಿಕೆವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರುವುವು.

ಭಾಗ ೧

ದ್ವೈತಾಪ್ಪಿಕೆ

೧ ಧರ್ಮಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯ ಪ್ರಮಾಣ

ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಇವು ಅನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುವು. ಧರ್ಮವು ಪುರುಷನ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಅಭ್ಯುದಯ ಎಂಬ ಫಲ ಉಳ್ಳದು. ಯುಕ್ತದಸ್ತತ್ವ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿ ಆರಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಆರಾಧಕಭಾವ ಉಳ್ಳ ಶಿವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದ ಇರುವುದೆಂದರೆ “ಯಥಾ ನದ್ಯಾದಿ” ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ನೂರಾರು ಶ್ರುತಿಗಳ ವಿರೋಧ ಬರುವುದು. ಅಭೇದ ಇರುವುದೆಂದರೆ “ದ್ವಾಸು ಪರ್ವಾ” (ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ವೈಯರ್ಥ್ಯ ಬರುವುದು. ಅಂಶತಿಯಾದ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಪಾರಾಶರ್ಯ (ಪಾರಾಯಣ)ರಿಂದ “ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ” ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ನಿರೂಪಿತವಾದುದು.

೨ ದ್ವೈತಾನ್ವಿತರೂಪಬ್ರಹ್ಮ ವಿಧಾನ ಯುಕ್ತ

i ಬ್ರಹ್ಮ ಜೀವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಎಂದು ಸಂದೇಹ. "ಬ್ರಹ್ಮವಾ ಇದಮಗ್ರ ಅಸೀತ್" (ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇದರ [ಜಗತ್ತಿನ] ಮೊದಲು ಇದ್ದಿತು); "ಅಸದ್ವಾ ಇದಮಗ್ರ ಅಸೀತ್" (ಅಸತ್ತೇ ಇದರ ಮೊದಲು ಇದ್ದಿತು) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನೂ ಅಸತ್ಯವನ್ನೂ ಹೇಳುವುವು. "ಬ್ರಹ್ಮನಿಲ್ಲ; ಅವನು ಘಟ ಮೊದಲಾದುದರಂತೆ ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣವಾದುದರಿಂದ, ಅವನನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಜ್ಞಾನಾಂತರ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋದವನು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ವಾದುದರಿಂದ. ವೈದಿಗ ಮೊದಲಾದ ಘಟಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯದಿಂದ ಜೀತನಾಜೀತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶಗಳಾಗುವುವು. ಜೀವನು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನನಲ್ಲ. ಭಿನ್ನನಾದರೂ ಅವನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲ. ಜೀವರಿಗೆ ಸ್ವಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸುಖ ದುಃಖಗಳನ್ನು ವಿಧಿಮುಕ್ತಾರ್ಥರೂಪವಾದ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಪೂರ್ವ ಎಂದರೆ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳು ಕೊಡುವುವು" ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ.

ii ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ನಿರಾಕರಣ

ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದರೆ ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸಮಸ್ತ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ದ್ವೈತಾನ್ವಿತವನ್ನು ವಿಧಾನಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಕಾಪ್ಪದ ಅರಂಭವು ಯುಕ್ತ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಇರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಅಗಮ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಇರುವುವು. "ಎಕ ವಿವ ರುದ್ರೋ ನ ದ್ವಿತಿ ಯೋತತಃ" (ರುದ್ರನೊಬ್ಬನೇ, ಎರಡನೆಯವನಿಲ್ಲ) ಎಂಬ ಮುಂಕಾದ ಅಗಮ ಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಮತ್ತು ಸಮುದ್ರ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಇವೇ ಮುಂತಾದುವು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅವೇಕ್ಷಿಸಿ ಸ್ವಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ ಸುವುವು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಧನ, ಧಾನ್ಯ, ವಿದ್ಯಾ ಮುಂತಾದ ಪೂರ್ಣಸಹಾಯ ಸಂಪತ್ತರಿಗೆ ಅಭೀಷ್ಠವಾದ ಸಮಸ್ತ ಕಾರ್ಯಗಳ ಸಿದ್ಧಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೂ ಮತ್ತು ಆ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದವರಿಗೂ ಕೆಲವುನೇಳೆ ಮರ್ಘಟವಾದ ಕಾರ್ಯವಾಗಬಹುದೆಂಬುದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುವು. ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನಿರುವುದಕ್ಕೂ ಜೀವಿಗೆ ಜ್ಞಾನಾಂತರವಿರುವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಮಾಣ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ರಥ, ಗೋಶುರ, ಪ್ರಾಸಾದ, ಪ್ರಾಕಾರ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಜೀತನಾದ ಕೆತ್ತನನ್ನು ಅವೇಕ್ಷಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದಲೇ, ಅಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಜಡಜಾತ ಪ್ರಸಂಚಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಇರುವನೆಂದು ವಿದೇಶಿಗಳಿಂದ ಅನುಮೇಯವಾಗುವುದು. ಕೇವಲ ಭೂತಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜೀತನಾಜೀತ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದು ಅಯುಕ್ತ. ಆದರಿಂದ ಪಶುಪಕ್ಷ ಮೃಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ

ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಪಶು, ಮನುಷ್ಯ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಇಲ್ಲವೇ? ಗೋಮಯ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿ ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಜೀವನು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತನಾಗಿರುವನು. ಸರ್ವಸಹಾಯಸಂಪನ್ನನಾದ ಮಹಾರಾಜ ನಿಗೂ ಅನಂದ ಅನೇಕ್ಷಿತವಲ್ಲದ ಗೃಹಚಾರ, ವ್ಯಾಧಿ, ಪರಾ, ಮರಣ, ದಾರಿದ್ರ್ಯ ಮುಂತಾದುವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುವು. ಈ ನಿವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಜೀವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನಾಂತರ ಕೃತವಾದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳೆಂಬ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಈಶ್ವರನು ಇರುವನೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು. ಅಪೂರ್ವವು ಜಡ. ಅದಕ್ಕೆ ಫಲ ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಪೂರ್ವವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ವಾದಿಸುವ ಧರ್ಮವಿಾಮಾಂಸಾವಾದವು ಅವಾತರಮರ್ಥೇಯ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಪಿಲ ಕವಾದ ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಜಡವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂಬ ವಾದವು ನಿರಸ್ಯವಾಯಿತು. "ಅಸದ್ವಾ ಇದಮಗ್ರ ಅಸೀತ್" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ ಎಂಬ ಪದವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ "ತತೋ ವೈ ಸದಜಾಯತ" (ಅದರ ದೇಯಿಂದಲೇ ಸತ್ ಹುಟ್ಟಿತು) ಎಂಬ ಉತ್ತರವಾಕ್ಯ ನಿರೋಧ ಇರುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ವೇದ ಮತ್ತು ಅಗಮ ಎಂಬ ಉಭಯವೇದಾಂತ ಪ್ರತಿ ಪಾದಿತವಾದ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ, ಅನಂತಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿವೃತ್ತ ಮತ್ತು ಉಪಾಧಾಪರಕಾರವಾದ, ಪಶು ಮತ್ತು ಪಾತಿ, ಎಂದರೆ ಜೀವ ಮತ್ತು ಬಂಧ ಇವಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕನಾದ, ಸರ್ವ, ನಿಷ್ಕರ್ಷ, ಸ್ಥೂಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಚಿತ್, ಅಚಿತ್ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶನಾದ, ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣ ಮತ್ತು ವಿಭವ ಇವುಗಳಿಗೆ ಛತ್ರಿಯಾದ ವಸ್ತು.

ಜೀವ ಎಂದರೆ ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಮಾಯಾವಾಶಿಂದ ಬದ್ಧನಾದ, ಭೋರ, ಅಪಾರ, ನಿಷ್ಕಾರ ರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ತಾಪತ್ರಯವೆಂಬ ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ದಹ್ಯಮಾಣನಾದ, ನಾನಾ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸು ವುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಹೊರಬರುವುದು ಇವುಗಳಿಂದಲೂ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಅಭಿಮಾನಾದಿಂದಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಕಾಮಲೋಭಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು.

ಹೀಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳ ಅಜನ್ಮರಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅವಿಜ್ಞಾನ ಈ ಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" (ಅದು ನಿಜವಾಗಿರುವ) "ಅಜಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ" (ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿರುವೆನು) "ಬ್ರಹ್ಮವಿತ್" (ಬ್ರಹ್ಮನು ಏನೂ) (ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅನುಕ್ರಮಣ) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಬರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸವಿಕೀತನಾದರೆ ಪರತ್ವೀದ ಉಳ್ಳವನಾಗಲಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. "ನೇತಿ ನೇತಿ", (ಇದಲ್ಲ ಅದಲ್ಲ), "ಅಸ್ಥೂಲಮನಣ್ಯ"

(ಸೂಲವಲ್ಲ ಅಣುವಲ್ಲ) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾವರ್ಥಿಕವಾದವುಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವೆಂಬವಾದ, ಸಜಾತೀಯ, ವಿಜಾತೀಯ, ಸೂಲ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೊಳಗಾದವು ಪ್ರಪಂಚ. ಅದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ವ್ಯಾಪ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಎಂಬ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವ ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಚಾರವು ಯುಕ್ತ.

೩. ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಸಪ್ರಯೋಜನ

ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವುದು. "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾನ್ಮೋತಿ ಪರಂ" (ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಅವನನ್ನು ಹೊಂದುವನು), "ಜ್ಞಾತ್ವಾ ಹಿಂ ಶಾಂತಿಮುತ್ಪಂಶಮೇತಿ" (ತಿಳಿದವನು ತಿಳಿದು ಅತ್ಯಂತ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಪರಶಿವನೊಬ್ಬ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗೃಹಾಧಿಕಾರವಾದ, ಮಲತ್ರಯವೆಂಬ ಮಾಯಾಪಾಶದಿಂದ ವಾದ, ದುಃಖದ ನಿವೃತ್ತಿ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥರೂಪವಾದ ಪರಶಿವ ತತ್ತ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದೇ ಈ ಪ್ರಯೋಜನ.

ಪ್ರಮದತೀಟ ಮತ್ತು ಲೋಕೇಶ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಧಿಕಾರವಾದ ಭೇದದ ನಿವೃತ್ತಿ ಇರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಮುಂತಾದ ಅಭೇದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಈ ಶುಕ್ಲಾರ್ಥದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವ್ಯಾಪ್ತಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೪. ಅಧ್ಯಾಸವಾದ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ

ಅಧ್ಯಾಸವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಶ್ರುತಿ ಇಲ್ಲ. "ನಾನು ಅಜ್ಞ" ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಅದು ಕರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಸಹಿಸನಾದ ಮಾಯಾಪಾಶದಿಂದ ಬದ್ಧನಾದ ಜೀವನ ಲಕ್ಷಣ. ನಿರ್ವಿಕೇಶ, ಚಿತ್ವಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಮಾಯಾ ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಯು ಉಪಪತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಯಶ್ಚರ್ಜು" (ಯಾವನು ಸರ್ವಜ್ಞನೋ) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಪ್ರಜ್ಞಾತ್ವ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜೀವನಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬರುವುದು. ಅವನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಇರುವುದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೊಳಗೆ ಉಳ್ಳದಾಗುವುದು ಮತ್ತು "ಅಪ್ರಾಣೋ ಜ್ಯಮನಾಶ್ಚಿತ್" (ಪ್ರಾಣವಿಲ್ಲ; ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲ; ಶುದ್ಧ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು, ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಮದಿಲ್ಲ ಬಂದಿತು? ಅಲ್ಲದೆ ಜೀವನಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ

ಅಜ್ಞಾನವಿರುವುದಾದರೆ ಆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಂಚಸಲು ಮತ್ತೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅನನಸ್ಸಾ ದೋಷ ಇರುವುದು. ಅಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಜೊಂದಿಸುವ ಕತಿಯುಳ್ಳದಾದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಅಧಿಕವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎನ್ನುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

"ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾನ್ಮೋತಿ ಪರಂ" ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ತಮಸ್ಸನ್ನು ದಾಟಿದವನೆಂದೂ, ಅವನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಜಗನ್ನಿತ್ಯಾತ್ಮವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿ ರೂಪದಂತೆ ಜೀವತ್ವವು ಭ್ರಾಂತಿಮಾತ್ರವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕು ಪದಾರ್ಥಗಳಿಲ್ಲದೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗನ್ನಿತ್ಯಾತ್ಮವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮೇತರವನ್ನು ಇಟ್ಟವಾದುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಂತವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಅದ್ವೈತ ಹಾಸಿ. ಅದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದಿದ್ದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಅರ್ಥಸಿದ್ಧಿಯಾಗಾ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಕೊಡದು. ಅದು ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲ. ಜಗನ್ನಿತ್ಯಾತ್ಮವಾದವು ವಿಧಿ, ನಿಷೇಧ ಇವನ್ನು ವಿಧಾನಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಅಚಾರ, ಉಪದೇಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಬಾಧ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಸನನ ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಸ್ತುತಿಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಾದವು ನಾನಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕೃತವಾಗಿರುವುದು.

೫. ನಿರ್ವಿಕೇಶ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ

ಮನುಸಿದ್ಧಿಯು ಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣ ಇವಕ್ಕೆ ಅಧೀನ. ನಿರ್ವಿಕೇಶ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೇನು? ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಪತಿಪಾಠ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗುವನು. ವೇದ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದ್ವೈತ ಹಾಸಿ. ಅದು ಅಸತ್ಯವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಶಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಸಂಧ್ಯಾಪುತ್ರನಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗುವನು.

೬. ಅಧ್ಯಾಸವಾದವು ನೋಡಬೇಕಾದವಲ್ಲ

ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಸಮಸ್ತಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ನಾನು ಜೀವ, ನಾನು ಮನುಷ್ಯ ಎಂಬ ಮುಂತಾದವು ಭ್ರಮರೂಪವಾದರೆ ಅವು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಅಧೀನವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕರ್ಮಕಾರಯುಕ್ತವನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು, "ವಶ ವನ ಸಾಧು ಕರ್ನ"

ಕಾರಯತಿ" (ಇವನೇ ಸಾಧುಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವವನು) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸರ್ವಕರ್ಮಕಾರಯುಕ್ತನು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವುದು, "ಈಶ್ವರ... ಧ್ವಾಮಯನ್ ಸರ್ವಭೂತಾನ್" ಎಂದು ಶ್ವೇತಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಕರ್ಮಕಾರಯುಕ್ತ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.

೭ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪ

"ವಾಚಾರಂಭಣಂ" ಎಂದೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯು ಜಗನ್ನಿಷ್ಠಾತ್ಮಕವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಶಿವನೇ ಉಪಾಧಾನಗಾಮದಿಂದ ಶಿವತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದು. "ಜಗತಃ ಶಿವರೂಪತಃ" (ಜಗತ್ತಿಗೆ ಶಿವನ ರೂಪವು ಇರುವುದರ ದೇಶಿಯಿಂದ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು. ಭಗವಂತನಾದ ವ್ಯಾಸನಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ತದವ್ಯಕ್ತಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಜಗನ್ನಿಷ್ಠಾತ್ಮಕವು ನಿರಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು.

೮ ಆದ್ವೈತದ ಅಧ್ಯಾಸ ಅಸಂಭಾವಿಕ

ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವು ಯಾರಿಗೆ? ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪವು ಅವನಿಗೆ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ ಮುಂತಾದುವು ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥಾಪದವು ಸ್ವಪ್ನಗಿಂತ ಮೊದಲು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು "ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ ಇದಮಗ್ನೇ" (ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯ, ಸ್ವಪ್ನಗಿಂತ ಮೊದಲು ಸತ್ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇದ್ದದು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ಒಟ್ಟಿದರೆ ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಭಂಗವಿರುವುದು. ತಮಸ್ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿದೋಷವಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಹೇಳದೆ ವಿದೋಷ ಇಲ್ಲ; ಅದೇ ಯುಕ್ತ. ಅಲ್ಲದೆ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಾತ್ಮಕವಾದ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಕಾರೀರ ಎಂದರೆ ಜನ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮ ಇವರಿಗೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ವ್ಯವಹಾರಗಳೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ವೈತವಲ್ಲದೆ ಹೇಳುವ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅಸಂಭಾವಿಕ. ಬ್ರಹ್ಮವ್ಯಾಪ್ತದ ವರೀಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆ ಜ್ಞಾನದ ಅನಂತರಗೂ ಹಸಿವು ಬಾಯಾಂಶ ಮುಂತಾದ ದ್ವೈತಕರ್ಮವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ "ದ್ವಾಮಸರ್ವಾಃ" ಎಂದೇ ಮುಂತಾದ ಭೇದಶ್ರುತಿಗಳ ವಿದೋಷ ಬರುವುದು. ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಮುಂತಾದ ಅಭೇದಶ್ರುತಿವಿದೋಷ ಬರುವುದು.

೯ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ ಸ್ವರೂಪ

ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶ್ರುತಿಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯ ಬರುವುದು. ಶ್ರುತಿ ಸಂಕೋಚ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾ ಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಛಾಂದೋದಾರಾದವರಿಗೆ ಬರುವಂತೆ ವೇದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ದೋಷವಿರುವುದು. ಇದೇ ವೇದಬಾಹ್ಯತ್ವ. "ಯತೋವಾ" (ಯಾವನ ದೇಶಿಯಿಂದಲೇ) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಾತ್ಮಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಪಂಚಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಕಾರ್ಯಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಸೂತ್ರ ಕಾರಣದ ಛಾಂದಸಾಯಣರು "ಉಭಯ ವ್ಯವದೇಶಾತ್" ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ವಿದೋಷವಿಲ್ಲದಿರುವ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿರುವರು. "ಭೇದಾಭೇದಃ" ಎಂಬ ಸೂತ್ರಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಮ್ಮನ್ನೋತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದಾಭೇದವೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. "ಯತೋ ವಾಚೋ ನವರ್ತಂಶಿ" ಎಂದೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಗುರುಕುಲಾಶ್ವರಹಿತರಾದ ವ್ಯಾಕ್ಯತ ಜನರಿಗೆ ವಾಕ್ಯನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಗೋಚರವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುವು. ಈ ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ "ಅನಂದಂ ಬ್ರಹ್ಮಸೋ ವಿದ್ವಾನ್" (ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಂದರೂಪನೆಂದು ತಿಳಿದವನು) ಎಂಬ ಉಕ್ತರವಾಕ್ಯ ವಿದೋಷ ಬರುವುದು. ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಅವನ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಪರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ "ಸಾವೇದವನ್ನಮೇ" (ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯದವನು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳೂ "ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿಶಾತ್ಮಾ" ಎಂಬ ಸೂತ್ರವೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದವೋರತು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸರ್ವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಅಪ್ಪೆಯಿಸುವ ಭೇದಾಭೇದ ಬ್ರಹ್ಮಮಾನಾಂಗಾರಂಭವು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

೧೦ ಅಧಿಕಾರಿ ಅಂಗಧಾರಣವುಳ್ಳವನು

ಭೇದಾಭೇದಬ್ರಹ್ಮ ಮಾನಾಂಗಾ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರವು ಲಕ್ಷಿತಾರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಧಿಯಿಂದ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದ ಅಧಿಕಾರಿವಿಕೇಶ ಬೇಕಾದುದು. ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅಧಿಕಾರಿವಿಕೇಶನೇ ದೀಕ್ಷಿತ. ದೀಕ್ಷಿತವಲ್ಲದವನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯ ನಾಶವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಧನತತ್ವವು ಅನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಎಂಬ ಆದ್ವೈತವಲ್ಲ. ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಪಕ್ಷವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ದ್ವಂದ್ವವಾದ ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಫಲ ಇರುವುವು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯವನ್ನು ಯಾವುದು ನಾಶಪಡಿಸುವುದೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾದುದು, ಶಿವನು ಸರ್ವವಿದ್ಯಾಪ್ರಭು. "ಈಶಾನ್ಯ ಸರ್ವವಿದ್ಯಾಧಾಂ"

(ಸಮಸ್ತ ವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಒಡೆಯ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವುದು. ಅವನು ವಿಶ್ವರೂಪ ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು. "ಸರ್ವೋ ವಿಷ್ಣು ರುದ್ರಃ" (ಸರ್ವವೂ ಈ ರುದ್ರನೇ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವುದು. ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಮುಂತಾದುವು ಅವ್ಯಕ್ತರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವುಗಳಿಂದ ಶಿವನೇ ಶ್ರುತಿ ವಾದ್ಯ. ಶ್ರುತಿ ರೀತಿಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ಅವನು ಇಂದ್ರ ಎಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಶಾಶ್ವತ. ಅವನು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೊಟ್ಟ ನನ್ನನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸಲಿ, ಎಂದರೆ ಆ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಬಲವನ್ನು ನನಗೆ ಕೊಡಲಿ. ನಾನು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಲಿಂಗರೂಪನಾದ ಶಿವನನ್ನು ಧರಿಸಿ ದೇವಧಾರಣೆಗಾಗಿರುವೆನು, ಎಂದರೆ ಶಿವನ ಚಿತ್ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುವ ಪರಿಶಿವನ ಇಷ್ಟ ಲಿಂಗಧಾರಿಯಾಗುವೆನು. ಇದರ ದೆಹಿಯಿಂದ ನನ್ನ ಶರೀರವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಲಿ, ನನ್ನ ನಾಲಗೆಯು ಮಧುರಸಂಧಾಹಿತಿಯಾಗಲಿ, ನನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಲಾಕೃತವಿಷಯಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಆಚ್ಛಾದಿತವಾಗುವುದು. ನನಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಶ್ರವಣಪೂರ್ವಕವಾದ ಭಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನಗಳು ವಿಸ್ತೃತವಾಗದಂತೆ ಮಾಡು" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಲಿಂಗಧಾರಣವು ಅವಶ್ಯಕ.

೧೧ ಲಿಂಗಧಾರಣವು ಸರ್ವಧಾ ವಿಹಿತ

ಲಿಂಗಧಾರಣವು ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿಗಳಂತೆ ಶ್ರುತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಆಗಮ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ ಇವುಗಳಿಂದ ವಿಹಿತವಾಗುವುದು. ತ್ರೈಪ್ರತಿರೀಯ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವನು ಭಕ್ತರ ಉಪಾಸನೆಗೋಸ್ಕರ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಲಿಂಗರೂಪ ಉಳ್ಳವನು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಲಿಂಗವು ಸರ್ವಾತ್ಮಕ. ಅದೇ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಲಿಂಗಧಾರಣಕ್ಕೂ ವಿಧಾಯಕ. ಅದೇ ಸರ್ವಗತವಾದ ಶಿವ. "ಲಿಂಗಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಾಕರಣಂ" (ಲಿಂಗವೇ ಸರ್ವಾಕರಣ ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂದು ಕರವಲ್ಲಿ ಹಂಸೋಪನಿಷತ್, ಲಿಂಗಪುರಾಣ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಪರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದ ಇರುವುದು. ಶಂಕರ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಂಗಸಂಗಿ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವರು. ಕೈವಲ್ಯ, ಅಥರ್ವಣ ಶಿರಸ್, ಕಾಲಾಗ್ನಿರುದ್ರ ಮತ್ತು ಮುಂತಹ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತವ್ರತವುಳ್ಳವನೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಧಿಕಾರಿ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಈ ವ್ರತವೇ ಲಿಂಗಧಾರಣದೀಕ್ಷೆ.

೧೨ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರ ಅವಶ್ಯಕ

ಲಿಂಗಧಾರಣಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿ ಆಗುವುದಾದರೆ ಔಪನಿಷದವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರವೆಂಬ ಪ್ರಯತ್ನ ವಿತರ್ಕ ಎಂದು ಚಿಂತಿಸಬಾರದು. "ಆತ್ಮಾವಲೋಕನವ್ಯಕ್ತಃ ಶ್ರೋತವ್ಯೋ ಮಂತ್ರವ್ಯಕ್ತಃ ನಿಧಿಧ್ಯಾನೀತವ್ಯಃ" (ಮೈತ್ರೇಯ, ಆತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಲ್ಪಡಬೇಕು. ಜಾಗಿದರಿ ಅವನು ಶ್ರವಣಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕು, ಮನನ ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಉಪಾಸನ ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕು) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ

ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಮಾಯಾಪಾಶದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತರಾದವರಿಗೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಕೃತಿಭಾಸದ ಪಾಶದವರಿಗೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಆಜ್ಞೆಯ ಪಾಲನೆಯು ಕರ್ತವ್ಯ. ಜಾಗಿಯೇ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಆರ್ಪಿತವಾದ ಹಿಂದೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಜ್ಯೋತಿಷವ್ಯಯ ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ತ ಕರ್ಮಗಳೂ ಸಾಧನಚತುಷ್ಪಯ ಮೊದಲಾದುವೂ ಶಿವಜ್ಞಾನ, ಶಿವಲಿಂಗಧಾರಣ ಇವಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿವು.

ಹೀಗೆ ನಿಗಮ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಉಭಯವೇತರಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ, ಭಕ್ತಿ, ಕ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಮೂರು ಕಾಂಡಗಳಿಂದ ವಿಹಿತವಾದ, ಸ್ಥೂಲ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪವಾದ ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಆಚಿತ್ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ಪರಮೇಶ್ವರ ಪರಿಶಿವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ, ಅನೇಕ ಅನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಶಿವನಿಗೆ ಅರ್ಪಿತವಾದ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಮಾಡಿಸುವುದು, ಹನಸ್ತು, ಧ್ಯಾನ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ, ಅಪೂರ್ವ ಫಲವುಳ್ಳ ಮೂರು ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಮೂಲತ್ರಯಗಳಿಗೆ ನಾಶಕವಾದ, ಕಾರುಣ್ಯ, ಕಲ್ಯಾಣ ಕೈವಲ್ಯ ಎಂಬ ವಿಭಿನ್ನತೆಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಅಷ್ಟಾವಣ್ಯ, ಪಂಚಾಚಾರ, ಸಮ್ಯಕ್ ಕರುಣಾಕಟಾಕ್ಷ ಇವುಗಳಿಂದ ಲಬ್ಧವಾದ, ಶಕ್ತಿಪಾಶಾದ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನ ಪರಿಶಿವನ ಇಷ್ಟ ಲಿಂಗಧಾರಣವೆಂಬ ಪಾಶುಪತದೀಕ್ಷೆಯ ಅನಂತರ ಪಶುಪತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ನೇಪಾಂತರವಾಕ್ಯವಿಚಾರವು ಕರ್ತವ್ಯವಾಗುವುದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ವಿಚಾರವು ಕರ್ತವ್ಯವಾಯಿತು.

೧೩ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ವಿಶೇಷನಲ್ಲ

ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷನಲ್ಲ. "ಪರಾತ್ಮ ಕೃತಿ ವಿವಿಧೈವ ಶೂಯತೆ" (ಇವನ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ನಾನಾ ವಿಧವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದು) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸದಾ ಮೂರ್ತಾ ಮೂರ್ತಸ್ವರೂಪನು. "ದ್ವೇವಾಪ ಬ್ರಹ್ಮಗೋ ರೂಪೇ" (ಬ್ರಹ್ಮನ ರೂಪಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎರಡು) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ.

"ನೇತಿ ನೇತಿ" ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಭೂತಗಳ ನಿಷೇಧವಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. "ನೇತಿ ನೇತಿ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಪೂರ್ವವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳೆಂಬ ಉಭಯಪ್ರಪಂಚಗಳ ನಿಷೇಧವಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಭೂತಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅದರ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳಿಗೂ ನಿಷೇಧವಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಆದ್ವಿತೀಯನೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಅವನು ಆದ್ವಿತೀಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೂ ಸತ್ತಾದಿಗುಣಶ್ರುತಿಯ ನಡುವೆ ಅರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವಜ್ಞತೆಯ ಗುಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಅದನ್ನೂ ನೋಡಿಸಿದರೆ "ಯಸ್ಯ ವಾಕ್ಯಃ ಸರ್ವವಿತ್" (ಯಾವನು ಸರ್ವಜ್ಞನೋ ಸರ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿ ದವನೋ) ಎಂಬೀಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧ ಬರುವುದು. ಸ್ವಪ್ನಗಿಂತ ಮೊದಲು ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಪಂಚಗಳು ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಅವ್ಯಕ್ತ ರೇವನಾದ್ದು, ಮರುಳಿದ್ದ ಮುಂತಾದ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಇದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

೧೪ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಪ್ನಕಲ್ಪಕ್ಕೆ

ಸ್ವಪ್ನಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅನೇಕ ರೂಪವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವುದು. ಇಂತಹ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ "ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಣವುದು" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮಣ್ಣು ಮೊದಲಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಸ್ವಪ್ನಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಜಗದುಪಾಧಾನಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಕೃತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವೈತನಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸ ಬಾರದು. ಆಗ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಈಶ್ವರಶಕ್ತಿ ರೂಪ. ಅದು ಅಯಸ್ಕಾಂತದ ರೋಷಾ ಕರ್ಷಣ ಶಕ್ತಿಯಂತೆ ಮತ್ತು ವಹುಯ ದಾಹಶಕ್ತಿಯಂತೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅಭಿವ್ಯ. ಇದೇ ಈಶ್ವರನ ಪರಾಶಕ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವರಿಂದ ಅವೈದಿಕವಾದ ಜಗನ್ನಿತ್ಯಾತ್ಮನಾದವು ಅಂಗೀಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನ ಪ್ರಾಕೃತವಾದ ಪರಮಶಿವನ ರೀತಿಯೇ ಸ್ವರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ದಿವ್ಯಮಂಗಳ ವಿಗ್ರಹಗಳೂ ನಿತ್ಯವೆಂದು "ಸ್ವರೇಣಿರಂಗೈಃ" (ಸ್ವರವಾದ ಅಂಗಗಳಿಂದ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಸಾರುವುವು.

೧೫ ಪರಿಶಿವನು ಸಾವಯವನಲ್ಲ

ಪಾಂಡುರಾತ್ಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಪರಿಶಿವನಿಗೆ ಅಂಗಾಂಗತ್ವ ವನ್ನು ಅಥವಾ ಸಾವಯವತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬಾರದು. ಹಾಗೆ ಇದ್ದಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪರಿಶಿವನಿಗೆ ಜೀವನಂತೆ ಸುಖದುಃಖಭೋಗವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದೀತು. ರಜುಗರ್ವದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಪರಿಶಿವ ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದಾಗಿದ್ದರೆ "ಸತ್ಯಕಾಮಃ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪಃ" (ಸತ್ಯ ಕಾಮನು ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅನಂತ ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಭಂಗಬಂದೀತು. "ಯತೋವಾ ಇಮಾನಾ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತಿ" (ಯಾವುದರ ದೆತಿಯಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವೋ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ವಿಹಿತವಾದ ಪರಿಶಿವನ ಜಗ ದ್ವನ್ನಾದಿಕಾರಣತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಉಂಟಾದೀತು. ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಉಪಾಸನೆಯು ವ್ಯರ್ಥವಾದೀತು, ಈ ಕಾರಣದ ದೆತಿಯಿಂದ ವೀರಶೈವರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ

ವಾಗಿ ಸರ್ವಶ್ರುತಿಗಳ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಒದಗುವ ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳು. ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. "ಪ್ರಾಜ್ಞಾ ದ್ವಾವಚಮೀಶಾನೀಶ" (ಸರ್ವಜ್ಞ ಮತ್ತು ಅಸರ್ವಜ್ಞ ಈ ಎರಡು ಅಜರು, ಇವರು ಈಶ ಮತ್ತು ಅನೀಶ) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಶಿವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಅಸಾಧಾರಣಭವೋಪದೇಶ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಶುದ್ಧ ಚಿದ್ರೂಪ. ಜೀವ ನಾದರೋ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅದ್ವೈತವಾದಿಂದ ಬದ್ಧ. ಅದುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಜಡರೂಪ ಮತ್ತು ಅಜಡರೂಪತ್ವವು ಸರ್ವಾನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು.

೧೬ ಪರಿಶಿವನು ನಿರ್ಗುಣ ಮತ್ತು ಅನಂತಗುಣ

ಮಹತ್ ಮೊದಲಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣ ಪ್ರಕೃತಿ. ಇದು ಗುಣಶ್ರುತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯ, ರಜಸ್, ತಮೋರೂಪ. ಇದು ಅಚಿತ್. ಸರ್ವಾಧಿಷ್ಠಾನನಾದ ಸರ್ವಜ್ಞಾಪೇಕ್ಷನಾದ ಪರಮಶಿವನಿಗೆ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತತ್ವವು ಹೇಗೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಪವನನಿಗೆ ಮೂರ್ತತ್ವ ಇರುವುದರಿಂದ ದಿಕ್ಕಿನ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವುದೂ, ಅಮೂರ್ತತ್ವ ಇರುವುದರಿಂದ ನಿಖರ ರೋಕವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದೂ ಹೇಗೆಂದೇ ಹಾಗೆ ಎಂದು ಉತ್ತರ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ, ಕಾಲ, ಅಕಾಲ ಮತ್ತು ವಾಯು ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಅಮೂರ್ತ. ಕೇಜಸ್, ಸರಿಲ, ಮತ್ತು ಪ್ರಕ್ಷೀ ಇವು ಮೂರ್ತ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮೂರ್ತಾ ಮೂರ್ತತ್ವವು ಇರುವಾಗ ಅನಂತ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಅಭಿವ್ಯಾಪಕಶಕ್ತಿಸರ್ವಭೂತಾದ ಪರಿಶಿವನಿಗೆ ಮೂರ್ತತ್ವಾಮೂರ್ತತ್ವ ಇರುವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಇವನು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಕೋಚಿಸುವುದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಗೆ ಮೊದಲು ನಿರಂತ, ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದು ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವನು. ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ನಿಶಾಸ ಉಂಟಾದರೆ ಅನಂತಗುಣ ಉಳ್ಳವನೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುವನು. ಹೀಗೆ ಶೈವಾಗಮಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

೧೭ ಭೇದಾಭೇದವಾದವು ಅವಿರೋಧ

ಭೇದಾಭೇದವಾದವು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಭೇದಾನಂದರೂಪನಾದ ಅದ್ವೈತ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಅನಿತ್ಯ, ಜಡ ಮತ್ತು ದುಃಖಸ್ವಭಾವದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ

*ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವೇನಾದರೂ ಭಗವತ್ಪ್ರಾತ್ಯಕ್ಷನಾದವೂ, ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ಗುಣತ್ವ ವಾದವೂ, ಅಧ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಅನೀಶವಾದವೂ, (ತತ್ತ್ವಮಸಿ) ಮುಂತಾದುವು ಮಾತ್ರ ಬುಡಾ ದಾಕ್ಕಗಳೆಂಬ ವಾದವೂ ನಡೆಸಬಹುದಾಗಿರುವವು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಛಾವಿನಿಶೇಧಗಳೂ ದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ಸ್ವತಂತ್ರಪರಂಪರ ಮುಂತಾದ ಭಾಷಣೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತದ ಅನಂತರ್ಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.

ಉಳ್ಳದಾಗಿ ದೃಷ್ಟವಾಗುವುದು. ದೃಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಪಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸಾರದೇಶೆಯಲ್ಲಿ ಚೇನಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದ ಇರುವುದು. ಇದು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಇದರ ಅರ್ಥವಿದ್ದು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಸಿದ್ಧಿ ಇವು ಅದು ಪ್ರಾಂತೀಯವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾದ ಶಿವನ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಳಯ ಇವುಗಳ ಅನಿರ್ವಾಚನ ಮತ್ತು ತಿರೋಧಾನ ಸತ್ಯವಾದುವು. ಶಿವನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಆರೋಪಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಕಾರಣವಾದ ಶಿವನು ಸತ್ಯ. ಅವನ ಕಾರ್ಯವೂ ಸತ್ಯ. ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೂ ಅವನು ಶಬಲಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿ, ಕ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಾನ ಮಾಡುವುವು; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮತ್ವ, ಈಶ್ವರತ್ವ ಆರೋಪಿತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರನಿರಾಕರಣವಾಗುವುದು. ಚೇನಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಜನ್ಮತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಅವರು ಕಲ್ಪಿತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವೇದವಿರುದ್ಧ. ಕಲ್ಪಿತೇಶ್ವರನು ನಾನಾವಿಧಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಆರಾಧಿತನಾಗಿ ವಿಚಿತ್ರವಲವನ್ನು ಕೊಡುವನೆಂಬುದು ಆಯುಕ್ತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಸತ್ಯ. ಅವರೋಪವಿಧಿಯುಳ್ಳ ಸೂರ್ಯ ನೊದರಾದವರಾಗೂ ಅವನ ಭಯ ಇರುವುದು.

ನಿರ್ವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂಕಿತ ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವಿಂಥಲೂ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವು ಸಂಶಯ ವಿಪರ್ಯಯಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಅತ್ಯನಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವಿಭಾಜ್ಯವಲ್ಲದ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ. ಸತ್ಯವಾದು ಮೊದಲಾದುವು ಈಶ್ವರನಲ್ಲದವನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅವು ಇರುವುದು ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವು ಭಾಷ್ಯವಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ನಿರ್ಧರ್ಮ ಎಂಬುದು 'ನನ್ನ ತಾಯಿ ಬಂಜೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮ.

ಬೃಹದಾರಣ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಾಮಾಯ ಸರ್ವಂ ಪ್ರಿಯೇ ಭವತಿ" (ಸರ್ವವಾತ್ಮನು ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಸರ್ವವೂ ಪ್ರಿಯವಾಗುವುದು) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವಾತ್ಮನು ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರಿಯವಾಗುವುದು ಎಂದು ನಿರಂತರವು ಸುಖಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸರ್ವವಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಧಾನ ಮಾಡಿ, ಅದೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಅಂಕಿತ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು "ಆತ್ಮಾನಾರ್ಥ ಪ್ರಪ್ತವ್ಯಃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಧಾನ ಮಾಡಿ, ಅದರ ಸಾಧನವಾಗಿ ಶ್ರವಣ ಮುಂತಾದುವು ವಿಧಿ ಸಲ್ಲುತ್ತಿರುವುವು. ಇದರಿಂದ ವಿಚಾರಿತವಾದ ನೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಈ ವಿಚಾರವೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದರ ಲಕ್ಷಿತವಾದ ಅರ್ಥ. ಇದೇ ವಿಕೋರಾಮಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಸ್ವೀಕೃತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

೧೮ ಶಿವನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ, ಅವನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ

"ಅಸದ್ವ್ಯಾ ಇದಮಗ್ರ ಅಸೀತ್" (ಅಸತ್ತೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೊದಲು ಇದ್ದಿತು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. "ಅಮೂಲ ಮನಾಧಾರಾ ಇಮಾಃ ಪ್ರಜಾಃ" (ಈ ಪ್ರಜೆಗಳು ಮೂಲರಹಿತರು, ಆಧಾರರಹಿತರು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಜಗತ್ತು ಅನಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. "ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯೋಮೇನ ಸ್ವರ್ಗಾಶಾಖೋ ಯಜೇತ್" (ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಅನೇಕ್ಷಿಸುವವನು ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯೋಮಿಂದ ಯಜ್ಞ ಮಾಡ ಹೇಳು) ಎಂದೇ ಪುಂಪಾದ ಶ್ರುತಿಯು ಜೀವನಿಂದ ಮಾತೃಬ್ರಹ್ಮ ಯಾಗ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳೇ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಜೀವನಿಂದ ಭಿಕ್ಷನಾದ ಈಶ್ವರನು ಇರುವನು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನಿಂದ ಶ್ರೇಯೋಪನವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ದ್ವಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಜೀವರೇ ಸರ್ವವನ್ನೂ ನಿರ್ವಹಿಸಬಹುದು. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಅವನು ಕಾರಣನಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ವೈಷಮ್ಯವೈಭವ್ಯಾ ದೋಷಗಳು ಬಂದು ಅವನ ಈಶ್ವರತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗವುಂಟಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಯವಾದ ಘಟವು ಕುಂಬಾರನಿಂಟು ಕಾರಣವನ್ನು ಆಚೇಕ್ಷಿಸುವಂತೆ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಈಶ್ವರನಿಂಟು ಕಾರಣವನ್ನು ಆಚೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಮತ್ತು ಜಡವಾದ ಕರ್ಮವು ಜೀವರಿಗೆ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಿ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದರೂ ಈಶ್ವರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದೂ, ಆ ಜಗತ್ಕಾರಣನು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದೂ, ಹರಿದ್ಯಾಗಭವೆಂದೂ, ಆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಓಂ ಎಂಬ ಅಕ್ಷರವೆಂದೂ, ಅದಿತ್ಯನೆಂದೂ, ವಾಯುವೆಂದೂ, ಗಣಪತಿಯೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದೂ, ಇಂದ್ರನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದೂ, ನಾರಾಯಣನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ, ಚತುರ್ಮುಖನು, ಈಶಾನಭಟ್ಟ, ಅಗ್ನಿವೈಷ್ಣವು ಅಲ್ಲ, ಆಕಾಶ ಅಲ್ಲ, ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲ ಎಂದೂ, ಆ ನಾರಾಯಣನು ಪುರುಷನೆಂದೂ, ನಾರಾಯಣನಿಂದ ಚತುರ್ಮುಖನು ಹುಟ್ಟಿದನೆಂದೂ, ಅವನಿಂದಲೇ ರುದ್ರ ಹುಟ್ಟಿದನೆಂದೂ, ಸತ್ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದೂ, ಅದೇ ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಚತುರ್ವ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ತ್ರಿರೀಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಆಕಾಶ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಕಂ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ಅನ್ನ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳುವಾಗ ಶಿವನೊಬ್ಬನೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಜೇಗೆ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಬಂದರೆ ಇತರ ಶ್ರುತಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಶಿವನ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು.

"ಶ್ರುತಿ ರಿಯದಲ್ಲಿ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾಧಿಕಾರವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಹರಿದ್ಯಾಗಭವ, ನಾರಾಯಣ ಮುಂತಾದವರ ಶಕ್ತಿಯು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ. ಅವರು ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೋ ಒಂದು

ಭಾಗಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃಗಳು. ಶ್ರುತಿಯು "ಮಾಯಾನಂತು ಮಜೇಶ್ವರಂ" (ಮಜೇಶ್ವರನನ್ನು ಮಾಯಾ ಉಳ್ಳವನನ್ನಾಗಿ) ಎಂದೂ, ಮಾಯೆಯು ಪರಮೇಶ್ವರಾಧೀನವೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು. ಮಾಯೆಯು ಅವನ ಅಧೀನವಾದುದರಿಂದ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಇದೇ ವೇದವಾದ, ಇದೇ ರೀತಿಯ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ತಿವನೇ ತ್ರೈಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಅಪಾರ್ಥ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮೀ, ಸರ್ವಕಾರಣ, ಸರ್ವಶಬ್ದವಾಚ್ಯ, ಸರ್ವೇಶ್ವರ, ಸರ್ವಾತ್ಮಕ, ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದೂ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅಪ್ರಮೋದ್ಯದ, ಸ್ವರ್ಗೀ ಮುಂತಾದುದು ಶರೀರ, ಅವನು ಅಂತರ್ಯಾಮೀ ಎಂದು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತಿವನೇ ಅಪ್ರಮೋದ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ತಿವನೇ ಅದ್ವಿತೀಯ ಎಂದೂ "ತಿವನೇ ಅಪ್ರಮೋದ್ಯ" (ತಿವನು ಅಪ್ರಮೋದ್ಯ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ, ಆತ್ಮಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ತಿವನೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಅವನೇ ಜಗಜ್ಜ್ಞಾಧಿಕಾರಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಬೇರೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇನಿರುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು ಕೇವಲ ಸ್ತೋತ್ರಪದ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು, ಎಂದರೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಸ್ತೋತ್ರ ಕಲ್ಪಿಸ್ತರೆ ತಿವಬ್ರಹ್ಮರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಆಡುವ ಮಾತುಗಳು ಅವು. ಇದನ್ನು ಅಂತರ ತಿವನೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

೧೯ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ತಿವಸ್ವರೂಪಜಿಜ್ಞಾಸಾ

ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ತಿವನ ಸ್ವರೂಪಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆತ್ಮತತ್ವವಾಗಿ ಪಾಶ್ವತ್ಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಿವಜ್ಞಾಪ್ತಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಪ್ರಮರಣೀಭವ್ಯಾದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ಶ್ರಮಿಯು ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಮರವಾಗುವಂತೆ, ಸತ್ಯವಾದ ಜಲವು ತತ್ತ್ವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸತ್ಯವಾದ ಮುಕ್ತಾಗುವಂತೆ ಜೀವನು ತಿವಜ್ಞಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವಾಗ ಬಂಧಮುಕ್ತಾತ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಅಸಂಗತವೂ ಆಗಿರುವುದು.

೨೦ ತಿವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನ ಕಾರಣ

ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನ್" ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕಿಯ ಶ್ರುತಿಯು ಈ ಭೂತಗಳು ಯಾರ ದೇಶಿಯರೋ ಎಂಬ ಮುಂತಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ ಮತ್ತು ತರೋಧಾನ ಮತ್ತು ಅನುಗ್ರಹ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಕೃತ್ಯಗಳು ಈ ಚಿತ್ ಮುತ್ತು ಅಚಿತ್ ಎಂಬ ಪ್ರಪಂಚಲಾಸಕ್ತಿಯಾದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅನಂತತತ್ವವಿಹಿತ ನಾದವನ ದೇಶಿಯದ ಸಂಭವಿಸುವುದೇ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಫಲಿತಾರ್ಥ. ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಮಾಡಿರುವುದಕ್ಕೂ ಮುತ್ತು ಬೇರೆ

ವಿಭವಾಗಿ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಕೃತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. "ನ ಸತ್ ಚ ಚಾಸತ್" ತಿವ ಏಕ ಕೇವಲಃ " (ಸತ್ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ ಅಲ್ಲ; ಕೇವಲ ತಿವನೇಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕಾರಣ) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಸತ್ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಸತ್ ಕಾರಣವಲ್ಲ; ಸತ್ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಗಳಿಂದ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪರತೀತನೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡುವುದು. ಗುರುದಿನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಶಾಂಭವದೀಶ್ವರ ಉಳ್ಳವನಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಜಗಜ್ಜ್ಞಾಧಿಕಾರವು ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಸರ್ವಾಧಿಷ್ಠಾತೃವಾದ, ಸತ್ವಿದಾನಂದವಾದ, ಪರಿಸ್ಪರ್ಶ ಪರತೀತವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರವಯವ, ಅವಯವರೂಪವಾದರೂ ಅವನು ಬಾಹ್ಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಆವೇಶಿಸದೆ ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾಗಿರುವನು. ಇದು ಶ್ರುತಿಸಮೂಹದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಅರ್ಥ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಯವರೂಪವಾದ ವಾಯುವಿಗೆ ವೈದ್ಯನನ್ನು ಅಲ್ಲಾಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೂ, ಅವಯವರೂಪವಾದ ಜೀವನಿಂದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ದೃಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗಿರಲು ಅನಂತತತ್ವವಿಹಿತವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಭವನಾಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಉಳ್ಳ ಪರತೀತನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯ; ಸಿದ್ಧ ವಾಗಿರುವುದು. ಅವನು ಭಕ್ತಾನುಗ್ರಹಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಭೈಕವು ಕರಿಣವಾಗುವಂತೆ ತಾನು ದಿವ್ಯಮಂಗಳ ವಿಗ್ರಹರೂಪವಾದರೂ ಮೂರ್ತಾರ್ಥಮೂರ್ತಪ್ರಸಂಚನವು ಕಲ್ಪಿಸುವನು ಎಂಬುದು ಆಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ನೋರೆ ಮತ್ಸು ಅರೆ ಹುಟ್ಟಿನಂತೆ ಅವನಿಂದಲೇ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಜಗದಾತ್ಮಕ ಎನ್ನಿಸುವನು. "ಯತೋ ವಾ" (ಯಾವನ ದೇಶಿಯದ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಅವನು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣನೆಂದೂ, "ಯತ್ಪ್ರಯಂತಿ" (ಯಾವನಲ್ಲಿ ಲಯ ಹೊಂದುವುದೋ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದ ದೇಶಿಯದ ಅವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನಕಾರಣ.

೨೧ ಜಗತ್ ತಿವಶಕ್ತಿ, ಸತ್ಯ

ಆರೋಪವಾದ ಅಥವಾ ಜಗದ್ವಿಧಾತ್ವವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪರ ಮೇಶ್ವರನಂತೆ ಜೀವನು ಜಪ್ತರೂಪನು. ಇದು "ಜ್ಞಾ ಜ್ಞಾ . . . ಅಜ್ಞಾ" (ತಿವ ಮತ್ತು ಜೀವ ಈರ್ವರೂ . . . ಹುಟ್ಟಿರುವವರು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಸೃಷ್ಟಿಗಂತಲೂ ಹಿಂದೆ ತನ್ನದೆಯೇ ಆಡಿದ್ದ ಜೀವರನ್ನು ಹೊರಗೆ ಹಾಕುವುದೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಕರ್ತೃತ್ವ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ವೇದವು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಶಕ್ತಿಯು ಸಂಕೋಚಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ಆಗ ಅವನು ನಿರ್ಗುಣ. ಅವನನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಶ್ರುತಿಯು "ನಿಷ್ಕಲಂ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಂ ಶಾಂತಂ" (ಕಲಾ ರಹಿತ, ಕ್ರಿಯಾರಹಿತ ಮತ್ತು ಶಾಂತ) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ನಿರ್ಗುಣಾತ್ಮ

ವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪ್ರದೃಶ್ಯವಿರುವವು. "ಸ ಈಶ್ವರಂ ಚಕ್ರೇ" (ಅವನು ನೋಡಿದನು) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಸಗುಣಶ್ರುತಿಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವನ್ನು ಖಂಡ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಶಕ್ತಿಯ ವಿಶಾಸದ ಕಾಲದ ವಿಸ್ಮಯದಿಂದ ಪ್ರದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವವು. ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾಂಶದ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಶಿವನು ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದರೆ ವಿಶಾಲ ಜಾಲ್ಮನ ನಾಗುವನು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. "ಮಾಯಾಂ ತು ಪ್ರಕೃತಿಂ ವಿದ್ಯಾಂ" (ಮಾಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯು ಜಗದ್ವಾಡಾಳ ಎಂದೂ, ಪರಮೇಶ್ವರನು ನಿಮಿತ್ತ ಸೇವಕ ಉಕ್ತ ವಾಗಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ನಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಪರಶಿವನಲ್ಲಿ ಜಡವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅಯುಕ್ತವೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. "ಯಥೇಣಾ ನಾಥೀ ಸ್ವಜತೇ ಗೃಹ್ಣತೇ ಚ" (ಜೇಡರವರು ಜೇಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದೋ ಮತ್ತು ಅದನ್ನೇ ಕುಳಿಸುವುದೋ) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜೇಡನಾದ ಜೇಡನು ಅಜೇಡನಾದ ತಂತುವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ದೃಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಅಭಿಲೇಖನಾಂಶವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಜಡಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಆವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಡಜೇಡನ ಭಾವವುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚಪರಮೇಶ್ವರ ಕಾರಣವೆನಿಸುವುದು. "ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಈ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸರಿ) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ ವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

೨೨ ಪ್ರಪಂಚ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಸಾಧಕನಾದ ಅದ್ವೈತಯುಕ್ತಿಯು ಸಾಧುವಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಅರೋಪಿತ, ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ಅದ್ವೈತವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ದೃಶ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ವಾದ ಇರುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ದೃಶ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ನಾನು ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು. ನಾನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಜೀವ. ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ನಾನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ವಿಷಯ. "ದೃಶ್ಯತೇ ಗ್ರಹಣಾ ಬುದ್ಧಾಃ" (ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವುದು) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ದೃಶ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜಡವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜೇಡನಾದ ಜೇಡನಿಂತೆ ಮಾತುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರ ಇರುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಇದು "ಸ ಐಕ್ಷತ" (ಅದು ನೋಡಿತು) ಎಂಬ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದುದು ಜ್ಞಾನಪರಮ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬಾಧಿತ.

ಜಗತ್ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ವಾದವು ಸರ್ವಥಾ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದ್ವೈತವಾದವು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ. ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಅಸತ್, ಅನಿರ್ವಚನೀಯ, ಬಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಚರಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಮೂರು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಜಗತ್ತಿನವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ ಎಂಬ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಆವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದರೆ ಮೌನವೇ ಗತಿ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಬಾಧ್ಯ ಎಂದರೆ ವೇದಾಂತಿಯು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ, ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ ಪ್ರತಿಭಾಸಮಾನವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಜಗತ್ ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಜಗತ್ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾ, ಮಾಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಪ್ರಕಾರಣ. ಅದು ಶಿವಭಕ್ತ ರಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಮೋಹವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಎಂದು ದೂರವಾಗಿಸಿಯಲ್ಲಿ ಉಕ್ತ ವಾಗಿರುವುದು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸುರಭಾವವೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದ್ವೈತವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸೀಕ್ಶರಾದ್ವೈತ ಅದ್ವೈತವಾದವಲ್ಲ. ಅದು "ಸರ್ವಂ ಶಿವಮಯಂ ಜಗತ್" (ಸರ್ವ ಜಗತ್ತು ಶಿವಮಯ) ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಬುದ್ಧಿಯು ಹೋಗುವುದೇ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಪಂಚಸ್ವರೂಪ ನಾಶವಾಗುವುದು ಎಂದೂ, ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಶಿವನೇ ಉಪಾಧಾನನಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಶಿವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಇದೇ ವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ; ವಿವೇಕಿಗಳಿಂದ ಸೇವ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಸೇವ್ಯವಲ್ಲ.

ಇದರಿಂದಲೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾದವನು ಜೀವನೆಂದೂ, ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾದವನು ಈಶ್ವರನೆಂದೂ ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ರೂಪರಹಿತ. ಮಾಯೆಯು ಅಸತ್. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎಂಬ ಮಾತೇ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವೇಶರಿಗೆ ವಿಕೃತ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿರುವುದು. ಬಿಂಬಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳು ವಿಕೃತ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವಸ್ತುವು ವಿರುದ್ಧ. ಜೀವೇಶ್ವರರು ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತರು ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ತಿಳಿಯುವುದು; ಮತ್ತು ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾ ನಾಶವೇ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾ ನಾಶ ಎಂದರೆ ಜೀವ, ಈಶ್ವರ ಇವರ ನಾಶ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಯಿತು.

ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ತೊಂದೆವಾದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಬಾಧ್ಯಮತದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವಾಯಿತು. ಅತ್ಯಂತಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಪುರುಷಾರ್ಥವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದಮೇಲೆ ಯಾರಿಗೂ ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಯಿತು. ಸತ್ಯವೆಂದು ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬಾಹ್ಯ

ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಸರ್ವವೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಆದರೆ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅವಿದ್ಯಾಮಾಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಒಬ್ಬನಾದ ರಿಂದ ಜೀವೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಐಕ್ಯಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಧ, ಮೋಕ್ಷ, ಸುಖ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಉಪಪನ್ನವಲ್ಲ.

೨೩ ಮಾಯಾ ಪರಿಹಿತಶಕ್ತಿ

ಮಾಯಾ ಎಂದರೆ "ಮಂ ಕಿಮಂ ಅಯತಿ ಇತಿ ಮಾಯಾ" (ಕಿವನನ್ನು ಹೊಂದಿದುದು ಮಾಯಾ). "ಮಂ ಕಂಘಾ" (ಮಕಾರವು ಶಂಭುಪರ) ಎಂದು ನಿಘಂಟು. "ಅಕಾರೋ ಬ್ರಹ್ಮ ಉಕಾರೋ ವಿಷ್ಣು ಮಕಾರೋ ರುದ್ರಃ" ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿ ಇರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಮಾಯಾ ಎಂದರೆ ಪರಿಹಿತಶಕ್ತಿ. ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಮಾಯೆಯು ಜೀವೇಶರನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಸತ್ಯ, ಅನಂದ ಮುಂತಾದುವು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪ ಧರ್ಮಗಳು.

ಇದುವರೆಗೆ ವಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಘಟಿ ಮೊದಲಾದುವು ಗಳಂತೆ ಪ್ರಸಂಚಿತ ಕರ್ತೃವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವು ಪರಮೇಶ್ವರನ ತಟಸ್ಥ ಲಕ್ಷಣ. ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಸ್ತುವನ್ನು ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದು ತಟಸ್ಥ ಲಕ್ಷಣ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣಗಳಾದರೋ "ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಪ್ರಕಟವಾದವಾದ ಸತ್ಯಕ್ಕೂ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಅನಂತತ್ವ ಇವು.

೨೪ ಕಿವನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ

ಜಗತ್ಕಾರಣ ವಿಷ್ಣು ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲ. "ಕಿವ ಏವ ಶೇವಲ" ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಕಿವನೇ ಸರ್ವಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುವು. ಅವನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ, ಅವನೇ ಪರಮಕಾರಣ. ನಾರಾಯಣ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಕಿವನದ. ಕಿವನೇ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ರಾಜಸಗುಣದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿ ಭವ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತಿನ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನೂ, ಸಾತ್ವಿಕಗುಣಾಸ್ವದ್ಭಾಗಿ ಮೃದ್ವೆ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಜಗತ್ಪಾಲನೆಯನ್ನೂ ತಾಮಸಗುಣವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿ ಹೇರ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಸರ್ವಸಂಹಾರವನ್ನೂ ಮಾಡುವವನಾಗಿ ತಾನೇ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಚಿತ್ ಎಂಬ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಲಯವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸ್ವಭಾವ ಚಿತ್ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶೈವಾಗಮವು ಸರ್ವಜ್ಞತಾ,

ತ್ವದ್ವಿ, ಅನಾದಿಬೋಧ, ಸ್ವತಂತ್ರತಾ, ನಿತ್ಯವಾದ ಅಬುದ್ಧಶಕ್ತಿ ಮುತ್ತು. ಅನಂತ ಶಕ್ತಿ ಇವು ಮಹೇಶ್ವರನ ಅಂಗಗಳೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಕಿವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವುವು. ಅದರಿಂದ ಅವನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ.

೨೫ ಕಿವನೇ ನಿಗಮಾಗಮಕಾರಣ

ಕಿವನೇ ನಿಗಮಾಗಮಗಳಿಗೂ ಕಾರಣ. ಅವನೇ ಸದ್ವಿಜ್ಞಾತರೂಪದಿಂದ ಋಗ್ವೇದವನ್ನೂ, ವಾಮದೇವರೂಪದಿಂದ ಯಜುರ್ವೇದವನ್ನೂ, ಘೋರ ರೂಪದಿಂದ ಸಾಮವೇದವನ್ನೂ, ಪುರುಷರೂಪದಿಂದ ಅಶ್ವರ್ವಾಣ ವೇದವನ್ನೂ ಈಶಾನರೂಪದಿಂದ ಕಾಂಕ ಮೊದಲಾದ ಆಗಮಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿದನು. ಇವು ಸರ್ವಸಿದ್ಧಿ ಪ್ರದಾಯಕವಾದುವು. ವಿಮರ್ಶಾರೂಪವಾದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಕಿವನದೇ. ನಿಗಮಾಗಮಗಳು ಏಕೈಕ ಸ್ವರೂಪ ಮೊದಲು ಕಿವನಲ್ಲಿಯೇ ವಿರೇನವಾದ ಅವನ ಶಕ್ತಿ ರೂಪವಾದ ವೇದಾಗಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಅವನು ಉಗುರುಮದಂತೆ ಹೊರಡಾಡಿದನು. ಇವನ ಶಕ್ತಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ವೇದವು ಏಕೈಕ. ಸರ್ವವೇದಾತ್ಮಕವಾದುದು ವಿಮರ್ಶಶಕ್ತಿ. ಇದರಿಂದ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ವೇದವು ಏಕೈಕ. ಅಲ್ಲದೆ ಮಹೇಶ್ವರನು ಏಕೈಕ ಮುಕ್ತ, ಬುದ್ಧ, ಕುಪ್ತ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವನು, ಸರಮಾಪ್ತನು ಮತ್ತು ಸ್ವತಃಪ್ರಾಪ್ತನಾದ ಭೂತನು. ಇದರಿಂದ ಇವನ ವಚನವಾದ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣ.

೨೬ ನಿಗಮಾಗಮಗಳು ಕಿವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ

ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ ಆದುದರಿಂದ ಕಿವನೇ ಸರ್ವಜ್ಞ. ಕಿವನೆಯ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನನ್ನು ದೇವತೆಯೆಂದು ಶ್ರುತಿಗಳು ಕರೆಯುವುವು. ತರ್ಕಾಭಿಮಾನಗಳು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಜಗತ್ಕರ್ತೃ ಒಬ್ಬನೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಕರ್ತೃಗಳು ಇರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಜಗದುಭಯ ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಲೌಕಿಕಜಾನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವೇದಾಂತವೇದ್ಯ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಭಸ್ಮಧಾರಣ, ರುದ್ರಾಕ್ಷಧಾರಣ ಮತ್ತು ಕಿವರಿಂಗಧಾರಣ ಇವು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕಶಕ್ತಿ ಇಂದೀಯದಿಂದ ವೇದ ಮತ್ತು ಆಗಮಗಳು ಕಿವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುವು.

ಕಿವಪುರಾಣಗಳು ತವೋಗುಣದೇವತಾವಿಷಯವಾದುವು; ಅದರಿಂದ ತಾಮಸ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಹಾಗಾದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ರುದ್ರ ಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ತಾಮಸವಾಗಿರಬೇಕಾದೀತು. ವಿಷ್ಣು ಪುರಾಣ ಮಾತ್ರ ಸಾತ್ವಿಕ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ.

ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರ, ಉದೇಂದ್ರ, ದಿನೇಂದ್ರ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿತರಾಗಿರುವರು. ಅವರು ಪಟಾಸ್ಥಳ ಶಿವಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶಭೂತರು. ಸ್ವಲ್ಪ ರೂಪಭೇದಗಳಿಂದ ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ, ಅಪೂರ್ವಕಾ, ಫಲ, ಅರ್ಥವಾದ ಮತ್ತು ಉಪಶಾಂತಿ ಎಂದು ಆರು ವಿಧ ರಂಗಗಳಿಂದ ಶಿವನನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಅವರ ಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಶಿವನು ಸರ್ವವೇದಾಂತಾಗಮ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನು.

೩೭. ವೋಕ್ಷದ ಸಾಧನ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವು ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕ

ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಶೌತಸ್ಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳು ಪರಮೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂಪವಾದವು. ಇವುಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ದುರಿತಕ್ಷಯ ಆಗುವುದು. ಅದರಿಂದ ಶ್ರುತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಆಗಮ ಮೊದಲಾದ ಸತ್ಯಾಸ್ತವ್ಯದ ವಿಶ್ವಾಸ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆ ವಿಶ್ವಾಸಸಹಿತವಾದ ವಿಚಾರದಿಂದ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತು ವಿವೇಕವಾಗುವುದು. ಈ ವಿವೇಕದಿಂದ ಇಹಾಮುಕ್ತಫಲಭೋಗವಿರಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅನಂತರ ವೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಪತಿ, ಪತಿ, ಮತ್ತು ಪಾತ ಎಂಬ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದರಿಂದ ಶಿವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಇವುಗಳ ಕಾರಣವಾದ ಶಿವಯೋಗಾಭ್ಯಾಸ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಆ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಅಹಂ, ಮಮ ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನದ ನಿವೃತ್ತಿ ಆಗುವುದು. ಆ ನಿವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಪಾಪಬುದ್ಧಿ ನಿವೃತ್ತಿ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಾಪುಷ್ಪಾನ್ತಕ್ಕೆ ಜನಕವಾಗಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಾಚಾರ್ಯರಾದ ಸುಶೃತಿಗಳಿಗೆ ಈಶೋಕಪರರೋಲಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖಾನುಭೂತಿ ಉಂಟಾಗಿ ಶಿವೈಕತ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದು. ಈ ಸಾಧನ ಇಲ್ಲದವರಿಗೆ ಭೋಲರವರವೇದನೆಯಾಗುವುದು ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಸಿದ್ಧಿವಾಗುವುದು.

ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಮುಂತಾದುದೇ ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನವಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿನಿಷ್ಠವಾದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಾನಮಾಡುವ ದೇವರ ಮುಂತಾದ ತತ್ತ್ವದ ಉಪಾಸನಾದಿಂದಲೇ ನಿರಯನ ನಿರ್ಗುಣ ಪಟಾಸ್ಥಳ ಪರಶಿವ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಆಗುವುದು.

ದೇವರ ಮುಂತಾದ ವಿದ್ಯೆಗಳು ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವ ಎಂಬ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಉಪಾಸನಾದ ಶಿವ, ಉಪಾಸನೆಯ ಜೀವ ಇವರನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ಈ ಉಪಾಸನಾದಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಜೀವಭಾವವು ನಿವೃತ್ತಿವಾಗಿ ಶಿವಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ವೇದಮಾರ್ಗಾನಿಷ್ಠರಿಗೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಸಂಸಾರದೇಶಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಭೇದವೂ ವೋಕ್ಷದೇಶಿಯಲ್ಲಿ ಅಭೇದವೂ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಮೂರ್ತತ್ವ ಮತ್ತು

ಅಮೂರ್ತತ್ವ ಇವೂ, ಅವನನ್ನು ಉಪಾಸನಾಮಾಡುವ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಈ ಎರಡು ಭಾವಗಳೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ಭಾಗ ೩

ಪಟಾಸ್ಥಳ ಶಿವಬ್ರಹ್ಮನಿರೂಪಣೆಯು ಅರ್ಥಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಪ್ರಪಂಚ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ, ಜೀವನ ಬಂಧವೋತ್ಪತ್ತಿರೂಪದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು.

೧ ಅರ್ಥಪ್ರಪಂಚ

ಮುನ್ಯತ್ವಾದಿ ತತ್ತ್ವಗಳು

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ೩೬ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು. ಇನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳ ತತ್ತ್ವಗಳು ಅಂಗೀಕೃತವಲ್ಲ ಎಂಬುದೊಂದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ. ಈ ತತ್ತ್ವಗಳು ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿದ ತತ್ತ್ವಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ೨೪ ತತ್ತ್ವಗಳು ಭೋಗ್ಯಕಾಂಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವು; ಇವು ಅಶುದ್ಧ. ೭ ತತ್ತ್ವಗಳು ಭೋಜಯುಕ್ತಕಾಂಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವು; ಇವು ಶುದ್ಧ. ೫ ತತ್ತ್ವಗಳು ಪ್ರೇರಣಕಾಂಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವು; ಇವು ಶುದ್ಧ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಕೆಲವು ಅನೇಕ ಮತ್ತು ಜರಾ ಎಂಬ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆ ಸ್ವಭಾವವನ್ನುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರ. ಭೋಗ್ಯಕಾಂಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಭೋಗವಿಷಯ ಪ್ರಪಂಚ. ಭೋಜಯುಕ್ತಕಾಂಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಅಪುಷ್ಪವಸಾಧನವಾದ ಪ್ರಪಂಚ. ಪ್ರೇರಣಕಾಂಕ್ಷ ಎಂದರೆ ನಿಯಾಮಕ ಪ್ರಪಂಚ. ಅದ್ದರಿಂದ ಶಿವತತ್ತ್ವಗಳು ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ.

೨ ಭೋಗ್ಯಕಾಂಕ್ಷ

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ೫ ಮಹಾಭೂತಗಳಿರುವುದು. ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ಅಗ್ನಿ, ಜಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಥಿವಿ ಎಂದು ಐದು ಮಹಾಭೂತಗಳು. ಪ್ರಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಸ್ವರ್ಗರೂಪ ರಸಗಂಧಗಳೆಂಬ ಐದು ಗುಣಗಳಿರುವುದು. ಜಲದಲ್ಲಿ ಗಂಧವು; ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ರಸಗಂಧಗಳಿಲ್ಲ; ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿ ರೂಪರಸಗಂಧಗಳಿಲ್ಲ. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಶರೂಪ ರಸಗಂಧಗಳಿಲ್ಲ; ಅದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಮಾತ್ರ ಇರುವುದು.

ಶಬ್ದಸ್ವರ್ಗರೂಪರಸಗಂಧಗಳಿಗೆ ತನ್ಮಾತ್ರಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಇವೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶವನ್ನೂ, ಶಬ್ದಸ್ವರ್ಗಗಳು ವಾಯುವನ್ನೂ, ಶಬ್ದಸ್ವರ್ಗರೂಪಗಳು ಅಗ್ನಿಯನ್ನೂ, ಶಬ್ದಸ್ವರ್ಗರೂಪರಸಗಳು ಜಲವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಸ್ವರ್ಗರೂಪರಸಗಂಧಗಳು ಪ್ರಥಿವಿಯನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಐದು ಭೂತಗಳು ಮತ್ತು ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳೆಂದು ಹತ್ತು ತತ್ತ್ವಗಳು.

ತನ್ನಾತ್ಮೆಗಳು ತಮಗಾ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವವು. ಈ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಭೂತಾದಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ತೈಜಸ್ಯ ಮತ್ತು ವೈಶ್ವಾತ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಎರಡು ವಿಧ. ತೈಜಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವಗುಣವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ವೈಶ್ವಾತದಲ್ಲಿ ರಾಜಸಗುಣವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಇರುವುವು. ಸತ್ತ್ವವು ಪ್ರಕಾಶ, ರಚನಾ ಚಲನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ತಮಸ್ ಬದಾತ್ಮಕ.

ತೈಜಸ್ಯಾಹಂಕಾರದಿಂದ ಮನಸ್ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ವೈಶ್ವಾಹಂಕಾರದಿಂದ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಹುಟ್ಟುವುವು.* ಮನಸ್ಸು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯವೆರಡೂ ಆಗಿರುವುದು.† ಅಹಂಕಾರವು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಬುದ್ಧಿಯು ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕ. ಬುದ್ಧಿಯು ಚಿತ್ತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡೂ, ಚಿತ್ತವು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವೆಂದೂ ಮತ್ತು ಈ ಚಿತ್ತಾನಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ತ್ರಿಗುಣಗಳು ಸಾಮ್ಯಭಾವವುಳ್ಳವುಗಳೆಂದೂ, ಈ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದೂ ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವುವು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಗುಣಗಳ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕೊಡದೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಚಿತ್ತದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಚಿತ್ತವು ಮನಸ್ಸಿನ ಏಕಾಗ್ರತೆ ಎಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿ ಅದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ತತ್ತ್ವ ಎಂಬ ಭಾವ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ, ಮನಸ್ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತ (ಅದೊಂದು ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದಾಗ) ಇವು ಅಂತರವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿ ನಿಶ್ಚಯರೂಪವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುವು. ಚಿತ್ತ ಅಥವಾ ಮನಸ್ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಕಾರವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಅನಂತರ ವಿಶೇಷವಿಶೇಷಣಭಾವಗಳು ದ್ರವ್ಯಗುಣ ಎಂಬೀಮುಖತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುವು. ಅಹಂಕಾರವು ದ್ರವ್ಯವಿಶೇಷವನ್ನೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಗುಣವಿಶೇಷವನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು. ಬುದ್ಧಿಯು ಇದು ಇತೆತೆತೆದೇ ಸರಿ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಧರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ, ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಐಶ್ವರ್ಯ ಮತ್ತು ಇವಕ್ಕೆ ವಿದುಷ್ಯವಾದ ಅಧರ್ಮ, ಅಜ್ಞಾನ, ಅಪ್ರೀತ್ಯಾ ಮತ್ತು ಅನೈಶ್ವರ್ಯ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧಿಯ ವೃತ್ತಿಗಳು. ಇವುಗಳಿಂದ

* ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಿಂದಲೇ ತೈಜಸ್ಯದಲ್ಲಿ ರಚನೇಗುಣವೂ ವೈಶ್ವಾತದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವಗುಣವೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುವು.

† ಸಾಮ್ಯಾರಂಕ ಮಧ್ಯಸ್ಥ ಸಹಿತ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೆರಡೂ ಸಾಕ್ಷಿ ಕಾಹಂಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುವು.

* ಸಾಮ್ಯಾದಂತೆ ಗುಣಗಳ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಗೇ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಹುಟ್ಟಿನ ಕಾರ್ಯಗಳು ಒಟ್ಟು ೬೧೨ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ೫ ಯಮ, ೫ ನಿಯಮ ಎಂದು ಒಟ್ಟು ೧೦ ಧರ್ಮ, ೮೦ ಜ್ಞಾನ, ೧೦೦ ವೈರಾಗ್ಯ, ೬೪ ಐಶ್ವರ್ಯ, ೧೦ ಅಧರ್ಮ, ೬೪ ಅಜ್ಞಾನ, ೧೦೦ ಅನೈಶ್ವರ್ಯ, ೮ ಅನೈಶ್ವರ್ಯ ಮತ್ತು ೧೬೬ ಅಶಕ್ತಿ.

ii ಭೋಜಯುಕ್ತಕಾಂಡ

ಇವು ಏಳು ಮಿಶ್ರತತ್ತ್ವಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿ ಮಾನಸಾ ಎಂದು ಒಂದು ತತ್ತ್ವ. ಇದು ಅಶುದ್ಧಮಾಯಾ. ಇದು ಕಲಾವಿಕಾರ. ಅಶುದ್ಧಮಾಯಾದಿಂದ ಕಾಲ, ನಿಯತಿ ಮತ್ತು ಕಲಾ ಎಂಬ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ಕಾಲ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವ. ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿರುವಾಗ ಕಾಲ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದಿರುವುದೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ. ಕಾಲ ಅನೇಕ. ವಿಭಿನ್ನಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಕಾರ್ಯಗಳಾಗುವುದೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ಜಡ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಕಾಲವೂ ಒಂದು ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಹಿಡಿಸುವುದು.

ನಿಯತಿ ಎಂಬುದು ಆಯಾ ಜೀವಿಗೆ ಆಯಾ ಆನುಭವಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧನ. ಒಟ್ಟಿನ ಆನುಭವಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಆನುಭವಕ್ಕೂ ಭೇದ ಮತ್ತು ಕ್ಷೋಭೆ ಇರಲು ಇದೇ ಕಾರಣ. ಇದು ವ್ಯಾಸಾರ ಮಾತಲು ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಸಹಾಯ ಬೇಕು. ಅದೇ ಶಿವತತ್ತ್ವ. ಶಿವತತ್ತ್ವ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಕಾರಣ. ಅದರೂ ಒಂದೊಂದು ಜೀವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತ ಬೇಕು. ಈ ನಿಮಿತ್ತವೇ ನಿಯತಿ. ಇದು ಆಯಾ ಜೀವನ ಕರ್ಮಭೋಗವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವುದು.

ಕಲಾ ಎಂಬುದು ಜೀವನ ಅಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ವಿಧ ಪರಿಣಾಮವುಂಟು—೧ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ. ೨ ವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ರಾಗ. ಶಿವತತ್ತ್ವಿಯಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನ್ವೇಷಣೆ ಉಂಟಾಗಲು ವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ರಾಗ ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಿಮಿತ್ತ. ಎಂದರೆ, ಶಿವತತ್ತ್ವಿಯು ವಿದ್ಯಾ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ರಾಗಮೂಲಕವಾಗಿ ಅನ್ವೇಷಣೆವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಕೇವಲಶಿವತತ್ತ್ವಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ಆನಂದಾನುಭವ ಮಾತ್ರ. ಕಾಲ, ನಿಯತಿ, ಕಲಾ, ವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ರಾಗ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕಂಟುಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವುಗಳಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾ, ಅಸ್ತಿತ್ವ, ರಾಗ, ದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಅಭಿಮಾನದ ಎಂಬ ಐದು ಕ್ಲೇಶಗಳಿಂದಲೂ ಅನ್ಯತೆವಾಗಿ ಜೀವನ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಾದ ಬಂಧ ಉಳ್ಳವನಾಗುವುದು. ಈ ಐದು ಕ್ಲೇಶಗಳ ಸಮೂಹವು ಪುಂಸ್ತ್ವಮಲ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನವು ಪುರುಷತತ್ತ್ವ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಹೀಗೆ ಅಶುದ್ಧಮಾಯಾದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಪುರುಷನವರೆಗೆ ೭ ತತ್ತ್ವಗಳು ಜೀವನಿಗೆ ವಿಷಯಪ್ರಸಂಚಾನುಭವದ ಸಾಧನವಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಭೋಜಯುಕ್ತಕಾಂಡ

ಎನಿಸುವುದು. ಇದರ ಉಪಪಾದನೆಗೋಸ್ಕರ "ಈಗ ಇದನ್ನು ನಾನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವೆನು" ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅನಂತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ವಿದ್ಯಾ ಎನಿಸುವುದು. ಇದರ ವಿಷಯವು ಅಲ್ಪ ಮಾತ್ರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದು ಕಲಾ, 'ಈಗ' ಎಂಬುದು ಒಂದು ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಇದರಿಂದ ಇದರ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾಲ, 'ಇದು' ಎಂಬುದು ವಸ್ತುವಿನ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಅವಧಿ ಎಂದರೆ ಅಲ್ಪ ಶಕ್ತಿ ಎಂದರೆ, ಕಲಾ ಜ್ಞಾನ ಹಿತವಾಗುವುದು. ನಿಯತಿಯು ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಇದು' ಎಂದು ನಿಯಮಿಸುವುದು. 'ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ' ಎಂಬ ಭಾಗವು ಅಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನೂ, ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ ಆಶೆಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ತಾನು ಮುಂದುವರಿದ ಜೀವನವುಳ್ಳವನಾಗಬೇಕೆಂಬ ಆಶೆಯನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ರಾಗದ ಕಾರ್ಯ. 'ನಾನು ತಿಳಿದಿರುವೆನು' ಎಂಬುದು ಅಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು. ಇದು ವಿದ್ಯಾ ಕಾರ್ಯ. ಮಾಯೆಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಇವು ಸೃಷ್ಟಿಂಚುಕ ಎನಿಸುವುದು. ಕಂಚುಕ ಎಂದರೆ ಜೀವನವನ್ನು ಆವರಿಸುವ ವಸ್ತು.*

iii ಪ್ರೇರಣೆಕಾಂಡ

ಪ್ರೇರಣೆಕಾಂಡ ಎಂದರೆ ಶುದ್ಧ ಶಕ್ತಿಗಳು, ಇವು ಏನು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಶಕ್ತಿ ಮೊದಲನೆಯದು. ಶಕ್ತಿ, ಸದಾಶಿವ, ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ವಿದ್ಯಾ ಇವು ಮಿಕ್ಕ ನಾಲ್ಕು ಶಕ್ತಿಗಳು. ಶಿವಶಕ್ತಿಯು ಏಕ, ವ್ಯಾಪ್ತ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ. ಅದು ಜ್ಞಾನ ಶಕ್ತಿಯಾತ್ಮಕ. ಇತರ ನಾಲ್ಕು ಶುದ್ಧ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಶಿವಶಕ್ತಿಯೇ ಕಾರಣ. ಆದೇ ಜೀವರ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕ. ಶಿವಶಕ್ತಿಯೇ ಶಿವನಲ್ಲ. ಶಿವ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿಶೇಷಣವಾದ ಶಕ್ತಿ ಇವು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅವು ಕಾರಣವಾಗುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವೂ ಜಡಭಾವವೂ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಶಿವಶಕ್ತಿವಾದದಿಂದ ಇದರಿಂದ ತಪ್ಪು. ಅದು ಶುದ್ಧ ಮಾಯಾ ಅಥವಾ ಮಹಾನಾಯಾದ ಪರಿಣಾಮ. ಶುದ್ಧ ಮಾಯಾ ಅಶುದ್ಧ ಮಾಯಾದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಈ ಎರಡು ವಿಧ ಮಾಯಾಗಳೂ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತ. ಅದು ಶಿವನದೇ ಆದ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಅದರ ಮೊದಲನೆಯ ಪರಿಣಾಮವೇ ಶಕ್ತಿಶಕ್ತಿ. ಶಕ್ತಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸದಾಶಿವಶಕ್ತಿಯ ಪರಿಣಾಮ. ಈ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರೇರಣೆಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಇರುವುದು. ಸದಾಶಿವಶಕ್ತಿಯಿಂದ

*ಕಂಚುಕ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವತ್ತಿರಿಯೋಪಾಪಶಕ್ತಿನ ಕೋಶ ಎಂಬುದರ ಸರ್ವಾರ್ಥ. ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷದಿಂದ ಕೋಶ ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಪರಮ ಅಗಾಧ ಸಂಭವವಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೋಶಕ್ಕೆ ಅನರಳ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಕೋಶವು ಕಂಚುಕ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಉಳ್ಳವಾಗುವುದು.

ಈಶ್ವರಶಕ್ತಿ. ಈ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಶಕ್ತಿಯು ಇಚ್ಛಾ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗುವುದು. ಈಶ್ವರಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಶುದ್ಧ ವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯ ಪರಿಣಾಮ. ಇದರಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛಾ ಶಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗುವುದು. ಈ ಪ್ರೇರಣೆ ಪ್ರಸಂಭವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಕಾಲಶಕ್ತಿಯು ಶುದ್ಧವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಶಕ್ತಿಗಳು ಕಾಲಾಕಾಶ. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಇದು ಮೊದಲು : ಇದು ಅಮೇಲೆ' ಎಂಬುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೂ ಕಾಲಶಕ್ತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವುದು. ಕೆಲವರು ಶುದ್ಧ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಕಾಲರಹಿತವಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಶುದ್ಧ ಕಾಲವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವರು.

೨ ಶಬ್ದ ಪ್ರಸಂಭವ

೬೬ ಶಕ್ತಿಗಳು ಸೇರಿ ಅರ್ಥಪ್ರಸಂಭವವಿರುವುದು. ಈ ಪ್ರಸಂಭವದ ಭಿನ್ನ ಶಬ್ದ ಪ್ರಸಂಭವ ಎಂಬುದು. ಶಬ್ದವು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ: ಪರಾ, ಪಶ್ಯಂತೀ, ಮಧ್ಯಮಾ ಮತ್ತು ವೈವಿರಿ ಎಂಬುದು. ಸರ್ವಜ್ಞಾ ಉತ್ಪದ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶಬ್ದ ಪರಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪಶ್ಯಂತೀ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ. ಆದರೂ ಪವಿತ್ರ ಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಮಾ ಎಂಬುದು ಮತ್ತೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ. ಅದನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಇದು ವರ್ಣಾತ್ಮಕವಲ್ಲ; ಬಾಯಿಯಿಂದ ನುಡಿಯದೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಬ್ದ. ವೈವಿರಿ ಎಂಬುದು ವರ್ಣಾತ್ಮಕ. ಇದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವು ಈಶ್ವರ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವು ಶುದ್ಧ ವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಮಧ್ಯಮಾ ಎಂಬುದು ಸದಾಶಿವಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಪಶ್ಯಂತೀ ಶಕ್ತಿಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಪರಾ ಎಂಬುದು ಶಿವಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಶಕ್ತಿಶಕ್ತಿಗೆ ಬಿಂದುತ್ವವೇದೂ, ಶಿವಶಕ್ತಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯವೇದೂ ಸಾಮಾಂತರ.

ಸ್ವೋಟಿವಾದ

ಒಂದು ವಾಕ್ಯವು ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಈ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಪದಗಳಿಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅಕ್ಷರಗಳಿಂದಾಗಲೀ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಷರ ಮತ್ತು ಪದಗಳಿಂದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ಶಕ್ತಿಗೆ ಸ್ವೋಟಿ ಎಂದು ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಸಂಜ್ಞೆ. ಸ್ವೋಟಿವು ಸಾದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿರುವುದು. ಸಾದೃಶ್ಯವು ಶುದ್ಧ ಮಾಯಾದ ಮೊದಲನೆಯ ಪರಿಣಾಮ. ಸ್ವೋಟಿವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಅಕ್ಷರಗಳು ಪರಸ್ಪರ ನಿರಪೇಕ್ಷ. ಆದರಿಂದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಸಂಭವ. ಒಂದನ್ನೊಂದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಸವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನೊಂದರಿಂದ ವ್ಯರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಸೇಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ

ಎಲ್ಲ ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರದ ಜ್ಞಾನದ ಅನಂತದ ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕಾರ ಹುಟ್ಟುಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕಾರವು ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನವೇ; ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ಅಕ್ಷರದಿಂದಲೂ ಸ್ವಲ್ಪವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಇದರಿಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪದಗಳಿಗೂ ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೇ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಕ್ಷರ ಮತ್ತು ಪದಗಳಿಂದ ಅರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಷರಗಳು ಮತ್ತು ಪದಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಶಕ್ತಿಯೇ ಸಿದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿ ಇದರಿಂದ ಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ.

೩. ಜೀವವು ಬಂಧ

ಜೀವನು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ, ವ್ಯಾಪ್ತ ಮತ್ತು ಸರ್ವಜ್ಞ. ಆದರೆ ಅವನು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ, ಅವ್ಯಾಪ್ತ ಮತ್ತು ಅಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂದು ಅನುಭವಿಸುವುದು. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಮೂರು—ಅಜ್ಞಾನ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯೆ ಎಂದು. ಅಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಅಶುದ್ಧವಾದ ಇಚ್ಛಾ. ಇದೊಂದು ಬಾಹ್ಯ. ಇದು ಅಜ್ಞಾನ. ಇದರ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತ (ವಿಭು)ನಾದ ಜೀವನು ಅವ್ಯಾಪ್ತನೆಂದೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗೃಹೀತನಾಗುವನು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜೀವನು ತನಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದು ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟದು ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದನ್ನು ಮಾಡುವನು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಫಲವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಇದೇ ಅವನ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಬಂಧ. ಅವನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅನುಭವ ಬೇಕು, ಅನುಭವ ವಿಷಯಗಳೂ ಬೇಕು. ಇವನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು ಅಶುದ್ಧ ಮಾಯಾ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಛಾಂತಿ ಎನ್ನಿಸಿದರೂ ಅದು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಜನಬಂಧವನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಈ ಮೂರು ವಿಧ ಬಂಧವು ಜೀವನು ಸಕಲರು. ಇವರಲ್ಲದೆ ಪ್ರಲಯಾಕಾಲರು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಾಕಾಲರು ಎನ್ನಿಸುವ ಜೀವರೂ ಇರುವರು. ಪ್ರಲಯಾಕಾಲರು ಅದರದ ಕರ್ಮದಂತೆ ಪ್ರಲಯಾನಂತರ ಸ್ವಪ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಅಜನಬಂಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ವಿಜ್ಞಾನಾಕಾಲರು ಕರ್ಮರಹಿತರು. ಅವರು ಅಜನ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಶುದ್ಧ ಮಾಯಾ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವುಳ್ಳವರಾಗುವರು. ಭವ ಮಾಯೆಯ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

೪. ಶಿವ

ಶಿವನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾಧಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು. ಶಿವನು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು. ಆದರೆ ಶಿವನಿಗೂ ಶಕ್ತಿಗೂ ದ್ರವ್ಯಗುಣಗಳಿಗೆ ಇರುವಂತೆ ಅಭೇದ. ಅದರೂ ಶಕ್ತಿಮೂಲಕ ಶಿವನು ಜಗದುಪಾಧಾನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಶಿವನು ಶುದ್ಧ.

ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವಶಕ್ತ, ನಿಶ್ಚಯ ಮತ್ತು ದಯಾನುಯ. ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರ, ಅವ್ಯಕ್ತನಾಗೋಣ ಮತ್ತು ಅನುಗ್ರಹಮಾಡೋಣ ಇವಕ್ಕೆ ಶಕ್ತ. ಜೀವರಿಗೂ ಶಿವನಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವಿದು. ಜೀವನು ಶಿವಸದೃಶರೂಪದ ಅಜ್ಞಾನಿ ಅಜನದಿಂದ ಅವರ ಸ್ವರೂಪವು ಅಪ್ಪಳವಾಗಿ ಅವನು ಬದ್ಧರು. ಪುಣಿ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಅವರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವುದೇ ಶಿವನ ಸರ್ವೋತ್ತಮವ್ಯಾಪಾರ. ಜೀವನಿಗೆ ಬಂಧಕವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಅಶುದ್ಧ ಮಾಯಾದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಶರೀರ, ಕರಣಗಳು ನೊಂದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಭಾಗಶಃ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗುವುದೇ ಶಿವನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಸಹಾಯ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಜೀವನು ವಿವಿಧಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕರ್ಮನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಜನಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಿಯಲ್ಲ. ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳು ಅನೇಕ. ಅದರೂ ಜೀವನಿಗೆ ಜನ್ಮದಿಂದ ಜನ್ಮ ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹರೂಪ. ಶಿವನು ತಿರೋಧಾನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಸಾಧನಾದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿ ಮುಲಪರಿಹಾರ ಮಾಡುವನು. ಮುಲಪರಿಹಾರವಾದ ತಿರೋಧಾನಶಕ್ತಿಯು ಈಶ್ವರನ ನಾಲ್ಕನೆಯ ವ್ಯಾಪಾರ.

೫. ಮೋಕ್ಷ

ಸಂತತವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಸಮವಾಗಿ, ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಿಶ್ಚಿತ ಮತ್ತು ಅಸಾರ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗಿ, ವಾಚಕರ್ಮದಂತೆ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮವೂ ಹೇಯವಾಗಿ, ಮುಲಪರಿಹಾರಕಾಲ ಒದಗಿ, ಅಶುದ್ಧ ಮಾಯೆಯ ವಿಚಾರವಾದ ಅಲ್ಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅದರವಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಯಾವಾಗ ಹೊಂದಲು ಆಶೀಸ್ತಿಸುತ್ತಾನೋ ಆಗ ಅವನ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಿಯೋ ಸಾವಕಾಶವಾಗಿಯೋ ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಆಗ ಜೀವನು ಕಾರೀರ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಪೂಜಾರ್ಥಾನವರಾಗುವನು. ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹವು ಪೂರ್ಣವಾದಾಗ ಈಶ್ವರನೇ ವ್ಯಕ್ತನಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವನು. ವಿಜ್ಞಾನಾಕಾಲಿಗೆ ಶಿವನು ಅಂತಃಪ್ರಕಾಶರೂಪನಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತನಾಗುವನು. ಪ್ರಲಯಾಕಾಲಿಗೆ ದಿವ್ಯರೂಪದಿಂದ ಅವನು ವ್ಯಕ್ತನಾಗುವನು. ಸಕಲರಿಗೆ ಅವನಂತೆ ಕಾಣುವ ಗುರುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತನಾಗುವನು. ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಮತ್ತು ಉಪದೇಶದಿಂದ ಗುರುವು ಅವನಿಗೆ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವನು.

ಜೀವನ ಅಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಾದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗುವುದು. ಮುಲವಾದರೋ ಭಾವರೂಪ. ಅದು ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಭಾವ ಪರಿಹಾರದಿಂದ ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದಬೇಕು. ಇದೇ ದೀಕ್ಷೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ. ಈ

ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಪಾಶ ಸುಖ ಜನನಸುಖಗಳ ಬಿಂತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಷ್ಟ ಶಿವತ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಕಡೆ ಗಮನ ಉಳಿದವನು. ಆಗ ಅವನಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಶಿವರೂಪವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಅವನಿಗೆ ಯುಗವಿಲ್ಲ, ಅಪೂರ್ವತೆ ಇಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾತ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯ ಎರಡೂ ಶಿವ. ಇದೇ ಮೋಕ್ಷ. ಆಗ ಜೀವನಿಗೆ ಶರೀರದ ಅಧೀನತೆ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಪತ್ ಉಳ್ಳವನು. ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದುದೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಶರೀರಸಂಬಂಧ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

೬. ಜೀವನಸುತ್ತಿ

ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣೆ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳು ಜ್ಞಾನಾಧೀನ. ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಮೇಲೆ ಅವು ಅಪ್ರಧಾನ. ಜ್ಞಾನವನ್ನೇಯೇ ಜೀವನಸುತ್ತಿವೆ. ಜೀವನಸುತ್ತಿಗೆ ಕಾರ್ಯವಾದುದಿಲ್ಲ. ಅದರೂ ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಪಾಕಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವನು ಸತ್ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವನು. ಜ್ಞಾನವಾಚಾನ್ತರ ಸತ್ಕರ್ಮ ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಬಂದು.

ಭಾಗ ೩

ಪರ್ಮಾತ್ಮನ ಶಿವಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ

ಸ್ವಳ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಇವುಗಳ ಭೇದದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಅರು ವಿಧ. ಭಕ್ತಸ್ವಳ, ಮಾಣೇಶ್ವರಸ್ವಳ, ಪ್ರಸಾದಿಸ್ವಳ, ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಸ್ವಳ, ಶರಣಸ್ವಳ ಮತ್ತು ವತ್ಸಸ್ವಳ ಎಂದು ಆರು ಸ್ವಳಗಳು. ಆಚಾರವೂ ಅಯಾ ಸ್ವಳಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದುದು. ಇದೇ ಸವಾಚಾರ. ಆಚಾರಭೇದದಂತೆ ಭಕ್ತ ಮೊದಲಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೂ ಭಿನ್ನ.

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವೀರಶೈವಧರ್ಮನಿಷ್ಠನಾದ, ಮುಮುಕ್ಷುವಾದ ಭಕ್ತನೇ ಅಧಿಕಾರಿ. ಶಿವಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಲಭ್ಯವಾದ ಶಿವೈಶ್ವರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಯೋಜನ. ೧೦೧ ಸ್ವಳಗಳ ಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯ. ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪ್ರಶಾಸ್ತ ಪ್ರಕಾಶತ್ವವೇ ಸಂಬಂಧ.

೧ ಭಕ್ತಸ್ವಳ

ಯಾವನಿಗೆ ಶಿವಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಭಕ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟಿರುವುದೋ ಅವನೇ ಭಕ್ತ. ಭಕ್ತಸ್ವಳದಲ್ಲಿ ೧೫ ಅನಾಂತರಭೇದ ಇರುವುದು. ಹಿಂಧಸ್ವಳ, ಹಿಂಧಜ್ಞಾನ ಸ್ವಳ, ಸಂಸಾರಜ್ಞೇಯಸ್ವಳ, ದೀಕ್ಷಾಲಕ್ಷಣಗುಣಯುಕ್ತಸ್ವಳ, ಲಿಂಗಧಾರಣಸ್ವಳ, ವಿಭೂತಿಧಾರಣಸ್ವಳ, ರುದ್ರಾಕ್ಷಧಾರಣಸ್ವಳ, ಪಂಚಾಕ್ಷರೀಜಪಸ್ವಳ, ಭಕ್ತಮಾರ್ಗ ಸ್ವಳ, ಗುರುಲಿಂಗಾರ್ಪಣಸಂಪೂರ್ಣ ಭಂಜಸ್ವಳ, ಜಂಗಮಾರ್ಪಣಲಕ್ಷಣಕ್ರಿಯಾ ಸಂಪತ್ತಿ ಸ್ವಳ, ಎಕತ್ತರಿಯ ಸಾಧನಸ್ಮಾರಕಪೂಜಾಧಾರಯಸ್ವಳ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಸ್ವಳದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ದಾಸತ್ರಯ ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಮಾಟ, ನಿರುಪಾಧಿ

ಮಾಟ ಮತ್ತು ಸಹಜಮಾಟ ಎಂದು ಒಟ್ಟು ೧೫ ಸ್ವಳಗಳು ಶಿವಭಕ್ತನಿಗೆ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವುವು.

೧ ಹಿಂಧಸ್ವಳ—ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಣಲ್ಪಟ್ಟ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಮನಸ್ಸು, ವಾಕ್, ಕಾಯ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ಪಾಪಸಮೂಹವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ವುಡ್ಡಾಧಿಕಾರದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿರ್ಮಲವಾದ ಅಂತಃಕರಣವುಳ್ಳ ಆತ್ಮನು ಹಿಂಧತ್ವದಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುವನು. ಇವನೇ ಜೀವ. ಇವನು ಇತರರಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಶಿವನೇ ಪರಮಾತ್ಮಾ, ಅವನು ಚಿದಾನಂದನು, ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಕಾಶರೂಪ, ಸರ್ವಲೋಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ವಿಭು, ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ, ಎಂದರೆ ಭೇದರಹಿತ, ನಿಷ್ಪ್ರೇಂಚ ಎಂದರೆ ಮಾಯಿಕ ಪ್ರಪಂಚತೊಡ್ಡು, ನಿರ್ವಿಕಾರ ಎಂದರೆ ನಿಲಬೀಜ ಮೊದಲಾದ ಆಚಾರರಹಿತ, ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದರೆ ಮಾಯಿಕವಾದ ಸತ್ಪರಜಸ್ವರೋಗುಣರಹಿತ, ಶಿವ ಎಂದರೆ ಆಕುಂಠಿತವಾದ ಇಚ್ಛಾ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕಲಾಙ್ಕಾರಗುಣರೂಪ. ಅವನು ಏಕ, ಅದ್ವಿತೀಯ. ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಇಲ್ಲ. ಅನಾದಿಯಾದ ಅವಿಧ್ಯಾ ಸಂಬಂಧದ ದಿವ್ಯಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯಾಸಾಮರಸ್ಯ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಶಿವನ ಚಿತ್ತಿಯಾ ರೂಪವಾದ ಅಂತರೇ ಜೀವ. ಜೀವನು ಸುರ ನರ ಉರಗ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಭೇದವುಳ್ಳವನು. ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಸಹಿತನಾದ ಮಹೇಶ್ವರನು ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಾರ್ಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗೆ ಪ್ರೇರಣನಾಗಿ ಜೀವರ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತನಾಗಿರುವನು. ಹಂದ್ರಕಾಂತ್ಯತೀಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಇರುವಂತೆ, ಸೂರ್ಯಕಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಗ್ನ ಇರುವಂತೆ, ಬೀಜದಲ್ಲಿ ಅಂಕುರವಿರುವಂತೆ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಶಿವಸ್ಥಿತಿ.

ಮಿಟಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಭೇದವು ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದಂತೆ ಜೀವನೂ ಈಶ್ವರನೂ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತ. ಚಿತ್ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಪರಶತ್ವದಲ್ಲಿ ಸತ್ಪರಜಸ್ವರೋಗುಣಗಳ ವಿಭೇದದಿಂದ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ, ಭೋಜ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಕತ್ವವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವುವು.

ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾ ಇವುಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯವೆಂಬ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವಾದ ವಿಮರ್ಶಶಕ್ತಿ ಇರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಕ್ತಿಯು ಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಆತನ ಶಕ್ತಿ, ಅನೇಕ ಭೇದಗಳಿಗೂ ಮತ್ತೆ ಅನಂದ ಇವು ಅಖಂಡ. ಅವಕ್ಕೆ ವಿಕಲ್ಪವಿಲ್ಲ. ಇಚ್ಛಾ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಶಕ್ತಿಗಳು ವಿಷಯಸಹಿತವಾದುವು. ಅವಕ್ಕೆ ವಿಶ್ಲೇಷಾರ್ಥ ಉಂಟು. ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಮರ್ಶಶಕ್ತಿಯು ಭೇದಾರ್ಥದವ್ಯುತ್ಪಾದನದ ಉಳ್ಳದು. ಸವಿರಿನ ಮೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿರುವ ರಸದಲ್ಲಿ ಪಾದ, ರೆಕ್ಕೆ, ವರ್ಣ ಇವುಗಳ ವೈಚಿತ್ರ್ಯ ಇರುವಂತೆ ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಚರಾಚರಗಳಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವುದು. ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಅವಿಭಾಗ್ಯವಾದುದಾದ ದಿವ್ಯಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಸ್ಥಾ ಎನಿಸುವುದು. ಅದೇ ಭಾಗ್ಯವರಾಮರ್ಶದ ದಿವ್ಯಯಲ್ಲಿ ಗುಣತ್ರಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ; ಆತಂ (ನಾನು) ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶರೂಪವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಡವನ್ನು ವಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶಕತ್ವಯು ಅವನ ಸ್ವಭಾವ. ವಿಮರ್ಶಕತ್ವಯು ಪ್ರಕಾಶರೂಪ. ಈ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅಭಿವಿಭಕ್ತಿಯಿರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇರುವುದು. ಅದು ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಾನಾರೂಪವಾದ ಮಾಯಾರೂಪ. ಶ್ರುತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿದ್ಯಾ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ವಿಭಾಗ ಪರಾಮರ್ಶಕತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದರ ಜೊತೆಯಿಂದ ಮಾಯಾಪರವಾದ ಶಬ್ದಗಳಾಗುವುವು. ಸ್ವಲ್ಪ ಸತ್ತ್ವವಿಹಿತವಾದ ರೇಷೋಗುಣದ ರೂಪಕ್ಕೆ ಭೋಕ್ತೃ ಎಂದು ಹೆಸರು, ಅಧಿಕ ಸತ್ತ್ವಗುಣವೆಂಬ ಉಪಾಧಿವಿಮುಕ್ತದಿಂದ ಮಹೇಶ್ವರನು ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸುಖ ಭೋಕ್ತೃವಾದ ಶಂಭುವೂ ಆದನು. ಅವನಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಲ್ಪ ತಮಸ್ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಂಪಾರಕೃತ್ಯ ಪ್ರವೀಣನಾಗಿ ಕ್ರೋಧಯುಕ್ತನಾಗುವನು. ಜೀವರಲ್ಪಾದರೋ ಸ್ವಲ್ಪ ಸತ್ತ್ವ, ತಮೋವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ರೇಷೋಗುಣವೆಂಬ ಉಪಾಧಿ ಇರುವುದು. ಅವನು ಅಲ್ಪಜ್ಞಾನ ಉಳ್ಳವನು. ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳು ಅವರಲ್ಲಿ ಮಿಶ್ರವಾಗಿರುವುವು. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುವರು. ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ತಾಮಸವಾದ ಉಪಾಧಿ ಉಳ್ಳವರು ಭೋಜ್ಯ. ಆದಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉಪಾಧಿರಹಿತ ವ್ಯಕ್ತ ಮುಂತಾದವು ಪ್ರಾಣರಹಿತ, ಕೇವಲ ಜಡ. ಆದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ದಾಹ ಇರುವುದು. ಸಸ್ಯ, ಶಿಲಾ ಮುಂತಾದವಕ್ಕೆ ವೃದ್ಧಿ ಇರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞಾ ಇರುವುದು. ಭೋಜ್ಯ, ಭೋಜ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರೆಯಿಹಾ ಎಂಬ ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳು ಅಖಂಡಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಗುಣಭೇದದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದುವುಗಳು. ಉಪಾಧಿಯು ಎರಡು ವಿಧ—ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅಶುದ್ಧ ಎಂದು. ಶುದ್ಧೋಪಾಧಿಯೇ ಮಾಯಾ, ತಾನು ಯಾವನ್ನಲ್ಲಿರುವುದೋ ಅವನಿಗೆ ಅದು ವೇದೇಹವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಶುದ್ಧೋಪಾಧಿಯೇ ಅವಿದ್ಯಾ, ತಾನು ಯಾವನ್ನಲ್ಲಿರುವುದೋ ಅವನಿಗೆ ಅದು ವೇದೇಹವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯು ಭೇದದಿಂದ ಜೀವರು ಬಹು ವಿಧರಾಗುವರು. ಈಶನು ಶುದ್ಧೋಪಾಧಿಯುಳ್ಳ ಮಹೇಶ್ವರನು. ಅವನು ಸಹಾಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವನು. ಇದರಿಂದ ಸದ್ಯೋಜಾತ ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸುವನು. ಅವನು ಜೀವರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವನು. ಅವನು ಕರ್ತೃ, ಅಕರ್ತೃ, ಅಪ್ರಭಾಕರ್ತೃ ಹೇ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಉಳ್ಳವನು, ಪ್ರಭು; ಮತ್ತು ಅವನು ಸತ್, ಅಸತ್ ಮೊದಲಾದ ಸಕಲ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಅಪಾರ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಸರ್ವಜ್ಞನು. ಅವನು ಸಕಲ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ನಿರ್ಮಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಿವಾಗಿ ಸರ್ವಕರ್ತೃ (ಜಗದುಪಾಧಾನ ಪ್ರಕೃತಿ, ನಿಮಿತ್ತ ಈಶ್ವರ). ಅವನು ಅನಾದಿಯಾಗಿ ಆತನ ಮೊದಲಾದ ಮಲರಹಿತನಾಗಿ ನಿತ್ಯಮುಕ್ತನು.

ಜೀವನಾದರೋ ಅಲ್ಪಕೃತ್ಯ, ಅಲ್ಪಜ್ಞ, ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಆತನ ಮೊದಲಾದ ಮಲಗಳಿಂದ ಬದ್ಧನು, ಈಶನಿಂದ ಪ್ರೇರಿತ ಮತ್ತು ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಶರಣಾಧೀಮಾನ ಉಳ್ಳವನು. ಅವನು ಅವಿದ್ಯಾ ಮೋಹಿತನಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನ ರಹಿತನಾಗುವನು. “ಆತಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ” ಎಂಬ ತಾವಾತ್ಮ್ಯಜ್ಞಾನ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜೀವ, ತಿರ್ಯಕ್, ಮುಷ್ಕ ಮೊದಲಾದ ನಾನಾ ಜನ್ಮಗಳುಳ್ಳವನಾಗಿ ಸಂಸಾರಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ತಿರುಗುವನು. ಈ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಪ್ರೇರಕನು.

ಜೀವನ ಅನಾದಿ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವಿಭಾಗ ಪರಾಮರ್ಶಕತ್ವವಾಗಿರುವ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚ. ಜೀವನು ತನ್ನ ತನ್ನ ಕರ್ಮಪರಿಣಾಮದಿಂದ ನಷ್ಟವುಳ್ಳ ಮಲವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಶಿವಪ್ರಸಾದದಿಂದ ನಿರ್ಮಲವಾದ ಅಂತಃಕರಣ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು, ಅವನಿಗೆ ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಶುದ್ಧ ಕರ್ಮಪರಿಣಾಮ ಉಂಟಾಗಿ ಶಿವನ ಕೃಪೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಅವನಿಗೆ ಶಿವಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಭಕ್ತಿಯು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಮೂಲಕ ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗದ ಉಪದೇಶವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಶಿವಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಜೀವನು ಆಶೆಯ ದೀಪ ಉಳ್ಳವನಾಗಿ ಹಿಂಡಲ್ಪಡುವುದು.

೧ ಹಿಂಡಲ್ಪಡುವ ಸ್ಥಳ—ಶರಣಾತ್ಮವಿವೇಕದಿಂದ ಭಕ್ತನು ಹಿಂಡಲ್ಪಡುವಿ ಆಗುವನು. ಶರಣತ್ವ ಕರ್ಮನಿರ್ಮಿತ. ಅದು ನೆತ್ತರ; ಅತ್ಯಂತ ನಿತ್ಯ. ಶರಣವು ಕ್ಷೇತ್ರ; ಜೀವನು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ.

೨ ಸಂಸಾರೋಪಯುಕ್ತ—ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿಸಿದ ಪುಣ್ಯಪ್ರಭಾದಿಂದ ಪಾಪವು ನಾಶವಾಗಿ ಶುದ್ಧಾಂತಃಕರಣದಿಂದ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಿವೇಕ ಉಳ್ಳವನಿಗೆ ಅಧಿಕ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ಸತ್ಸಂಸ್ಕಾರದ ಬಲದಿಂದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದು.

೩ ದೀರ್ಘಲಕ್ಷಣ ಗುರುಕಾರುಣ್ಯಸ್ಥಳ—ಭಕ್ತನಾದವನು ಹಿಂಡಲ್ಪಡುವಿ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಜೀಯತಾವುದ್ದಿಯಿಂದ ಸಂಸಾರನಾಶಕವಾದ ಮಹಾಲಿಂಗವನ್ನು ಹಿಡ್ಡಿಸುವವನಾಗಿ ಗುರುವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರುವನು. ಅವನು ಭಯಭಕ್ತಿ ಸಮನ್ವಿತನಾಗಿ ಮುಕುತಕರಣಾಗಿ ಗುರುವನ್ನು ಸಂಸಾರಾರ್ತನಾದ ತನ್ನನ್ನು ತೊಡಗಿಸುವಂತೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಆ ಗುರುವು ಅವನಿಗೆ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವನು.

೪ ಲಿಂಗಧಾರಣಾಸ್ಥಳ—ಗುರುವು ಶಿಲ್ಪಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸಮಸ್ತಲಕ್ಷಣ ಸಂಪನ್ನವಾದ, ಸಂಚಗವ್ಯದಿಂದ ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ, ಪಂಚಾಮೃತದಿಂದ ಅಭಿಷಿಕ್ತವಾದ, ಗಂಧಿ ಶಿಷ್ಟಗಳಿಂದ ಪೂಜಿತವಾದ ಮೂಲ ಪಂಚಾಕ್ಷರೀ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಕರೋದರದಲ್ಲಿರುವ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಯನ ತಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಶಿವಕಲೆಯನ್ನು ವಿಧ್ಯಕ್ತ

ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅವಾಚನ ಮಾಡುವನು. ಆ ಲಿಂಗವನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ ಆ ಲಿಂಗವಾಣಿ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿ ಲಿಂಗವನ್ನು ಶಿಷ್ಯನ ಹಸ್ತದಲ್ಲಿರುವನು ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಧಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಯಾವ ಬಹುವ್ರಲ್ಲಿ ಈ ಚರಾಚರ ಜಗತ್ತು ಲಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೋ, ಪುನಃ ಉತ್ಪತ್ತಿವಾಗುವುದೋ ಅದೇ ಪಾಶ್ಚತ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗ. ಇದು ಶಿವಾಗಮ ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದು ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪೂರ್ವ ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯೂ ಎಂದರೆ ಮೂಲಾಧಾರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಮಧ್ಯ ಎಂಬ ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಉರ್ಧ್ವ ಹೃದಯ ಎಂದರೆ ತುಟ್ಟುಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಗುರುವಿನ ಉಪದೇಶದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದು. ಇದು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವಾದುದು; ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಉಪ್ಪುವಾದುದು. ಇದೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಉಕ್ತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗದ ಅನುಸಂಧಾನವೇ ಲಿಂಗಧಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಂಕರಲಿಂಗಧಾರಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬಾಹ್ಯಲಿಂಗಧಾರಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅಂತರಲಿಂಗಧಾರಣ ಶ್ರೇಷ್ಠ.

೬. ವಿಭೂತಿಶ್ಲೋಕ—ವಿಭೂತಿಯು ನಿರುಪಾಧಿಕ ಮತ್ತು ಸೋಪಾಧಿಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಯಾವ ಶುದ್ಧನಾದ ಪರಶಿವ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜ್ಯೋತಿರ್ ಲಿಂಗಸ್ವರೂಪನೆಂದೂ ಪ್ರಕಾಶಮಾನನಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಮಾಪಾಭ್ಯಸನೆಂದೂ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ನಿರುಪಾಧಿಕ ಭಕ್ತಧಾರಿಗಳು. ಯಾವ ಭಕ್ತನು ಶಿವಮಂತ್ರದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಆದು ಸೋಪಾಧಿಕ ವಾದ ಭಕ್ತ. ಈ ಭಕ್ತನನ್ನು “ನಮಃಶಿವಾಯ” ಎಂಬ ಮಂತ್ರದಿಂದ ವಿಶಾಖೆ ಅಭಿಮಂತ್ರಿಸುವಾಗ ಮಾಡಿ ಆ ಭಕ್ತನಿಂದ ದೇವತೆಯನ್ನು ಉದ್ಭೂತನ ಮಾಡಿ ತ್ರಿಪುಂದ್ರವನ್ನು ಧರಿಸಬೇಕು.

೭. ರುದ್ರಾಕ್ಷಧಾರಣಶ್ಲೋಕ—ಭಕ್ತಸ್ಥಾನ ಮಾಡಿ ಮಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪುಂದ್ರ ವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಶಿವಾರ್ಚನಪರನಾದವನು ರುದ್ರಾಕ್ಷವನ್ನು ಧರಿಸಬೇಕು.

೮. ಪಂಚಾಕ್ಷರೀಜಪಶ್ಲೋಕ—ಶಿವಲಿಂಗಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಭೂದನನು ಶಿವತತ್ತ್ವದ ಪ್ರಕಾಶೋತ್ಕೃಷ್ಟರ ಪಂಚಾಕ್ಷರಿಯನ್ನು ಜಪಿಸಬೇಕು. ನಮಃಶಿವಾಯ ಎಂದು ತ್ರಿಪುಂದ್ರಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು ಪಂಚಾಕ್ಷರೀ ಮಂತ್ರ.

೯. ಭಕ್ತಮಾರ್ಗಶ್ಲೋಕ—ಕಂಠುವಿನ ಶ್ರವಣ, ಕೇರ್ತನ, ಸ್ಮರಣ, ಪಾದ ಸೇವನ, ಅರ್ಚನ, ವಂದನ, ದಾಸ್ಯ, ಸಮ್ಯ, ಅತ್ಯನೇದನ—ಹೀಗೆ ಭಕ್ತಿ ಎಂಬತ್ತು ವಿಧ. ಶಿವಾಗಮೋಕ್ತ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿವಿವರಣೆ ಮಾಡಬೇಕು.

೧೦. ಗುರುಲಿಂಗಾರ್ಚನಪರನ ಉಪಯುಕ್ತಶ್ಲೋಕ—ಶಿವಗುರುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಪಣೆ ವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದು ಭಕ್ತನಿಗೆ ಕಾರ್ಯ. ಸ್ವಾತ್ಮಿಕ ಶಿವತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರುವವನು ಗುರು.

೧೧. ಜಂಗಮಾರ್ಚನಲಕ್ಷಣ ಶ್ಲೋಕ—ವಿಭೂತಿಸಂಪತ್ತಿ ಸ್ಥಳ—ಸಕಲ ಭಕ್ತಾನು ಗ್ರಹಕಾರಕನಾದ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮಾತ್ಮಕನಾಗಿ ಭೋಗಮೋಕ್ಷಪ್ರದನೆಯ ಜಂಗಮಸ್ಥಿರಿಯೂ ಭಕ್ತಿಯು ಕರ್ತವ್ಯ.

೧೨. ಚತುರ್ವಿಧಸಾರಾಯಶ್ಲೋಕ—ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮರನ್ನು ತನುಮನ ಭವಗಳಿಂದ ಪೂಜಿಸಬೇಕು.

೧೩. ಉಪಾಧಿಮಾಟಿಶ್ಲೋಕ—ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮೋದ್ದೇಶವಾಗಿ ಯಥಾಶಕ್ತಿ ದಾನಮಾಡಬೇಕು. ದೇವದಾನದಿಂದ ಸತ್ಯ ಸಿದ್ಧಿ, ಅರ್ಥದಾನದಿಂದ ಅತ್ಯಂತೋಚ್ಛ, ಪ್ರಾಣದಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಿ.

೧೪. ನಿರುಪಾಧಿಮಾಟಿಶ್ಲೋಕ—ಕೇವಲ ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣಾರೂಪವಾದ ದಾನ.

೧೫. ಸಹಜಮಾಟಿಶ್ಲೋಕ—ದಾನಪರಿಗ್ರಹಮಾಡುವವನು, ದಾನಕೊಡುವವನು ಮತ್ತು ದಾನಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟವನು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವತತ್ತ್ವವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದು.

೨ ಮಾಹೇಶ್ವರ ಸ್ತೋತ್ರ

ಸಹಜವಾದ ದಾನದಲ್ಲಿ ಕುಶಲವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಧಿಸ್ವಾನದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಶ್ಚಿಹನಾದ ಶಿವೈಶ್ವಾನರನು ಮಾಹೇಶ್ವರನಿವನನು. ಮಾಹೇಶ್ವರ ಸ್ತೋತ್ರವು ಎಂಬತ್ತು ವಿಧ. ಮಾಹೇಶ್ವರ ಪ್ರಕಂಸಾಸ್ತೋತ್ರ, ಲಿಂಗಧಿಷ್ಠಾಸ್ತೋತ್ರ, ಪೂರ್ವಾಶ್ರಯನಿರಸನಸ್ತೋತ್ರ, ಅದ್ವೈತ ನಿರಸನಸ್ತೋತ್ರ, ಅಹ್ಮಾನಿರಸನಸ್ತೋತ್ರ, ಅಷ್ಟಮೂರ್ತಿನಿರಸನಸ್ತೋತ್ರ, ಸರ್ವಗತ್ಯನಿರಾಸ ಸ್ತೋತ್ರ, ಶಿವಜಗದ್ವಯಸ್ತೋತ್ರ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿದೇಹಿಕಲಿಂಗಸ್ತೋತ್ರ ಎಂದು. ಅದ್ವೈತನಿರಸನ ಸ್ತೋತ್ರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾರ್ಥೋದ್ಧಾರನ ಅಡಗಿರುವುದು.

೧ ಮಾಹೇಶ್ವರ ಪ್ರಕಂಸಾಸ್ತೋತ್ರ—ಪ್ರತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರುದ್ರನ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು.

೨ ಲಿಂಗಧಿಷ್ಠಾಸ್ತೋತ್ರ—ಪ್ರಾಣಸಂಕಟದಲ್ಲಿಯೂ ಲಿಂಗವನ್ನು ಶ್ಲಾಘಿಸ ದಿರುವುದು.

೩ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಯನಿರಸನಸ್ತೋತ್ರ—ಲಿಂಗಧಿಷ್ಠಾತೆಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದವಾದ ಧರ್ಮ ಗಳನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಬೇಕು.

೪ ಅದ್ವೈತನಿರಸನಸ್ತೋತ್ರ—ಗುರುವಿನ ಸ್ವಾಮ್ಯಭವದೋಧದಿಂದ ಪರಿವ ಪರಿಬ್ರಹ್ಮಮಹಾಲಿಂಗತತ್ತ್ವವು ಸ್ವಾತ್ಮಾಭೇದದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕೃತವಾದ ಲಿಂಗ ಪೂಜಾನಿಷ್ಠನಾದ ವೀರಮಾಹೇಶ್ವರನಿಗೆ ಅದ್ವೈತಯೋಧಾವಿಧಾರ್ಥ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ಪಾಂಕರಾಷ್ಟ್ರೀಯತತ್ತ್ವ ವೀರಶೈವರ ಅಭೇದಕ್ಕಿಂತ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಮನನದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು.)

೫ ಅಪ್ಪಾಧಾರವನ್ನೇ—ಶಿವಲಿಂಗವುಳ್ಳದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವನ್ನು
ನಿರಾಸ ಮಾಡಿ ದ್ವೈತವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಮಾಹೇಶ್ವರನು ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸಿ
ಶಿವಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಶಿವನನ್ನು ಅವಾಚನ ಮಾಡಬಾರದು. ವೀರಭದ್ರನಿಂದ ಕಾದಲಾದಿಂದ
ಅಪ್ಪಾಧಾರವು.

೬ ಅಪ್ಪಮೂರ್ತಿನಿರವನ್ನೇ—ಮಾಹೇಶ್ವರನಿಗೆ ಜೀವ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ
ಇವುಗಳ ಅಭೇದ ಹೇಗೆ ವಿರೋಧವೇ ಹಾಗೆಯೇ ಶಿವನಿಗೆ ಭೂಮಿ ಮೊದಲಾದ
ಅಪ್ಪಮೂರ್ತಿಕವೂ ಎಂದರೆ ಅವರ ಅಭೇದವೂ ವಿರೋಧ.

೭ ಸರ್ವಗ್ರಾಹ್ಯವನ್ನೇ—ಲಿಂಗವುಳ್ಳವನಾದ ಶಿವನನ್ನು ಸರ್ವತ್ರ
ಇರುವವನಾಗಿ ಸ್ತೂತಬಾರದು. ಸರ್ವಗತನಾದ ಶಿವನಿಗೆ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ
ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ.

೮ ಶಿವಜಗನ್ನಯತ್ವ—ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಅಲೆ ಮತ್ತು ಬುಲಗು ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ
ಶಿವನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಜಗತ್ತು ಶಿವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಶಿವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು.

೯ ಭಕ್ತದೇಹಿಲಿಂಗಸ್ಥಳ—ಶಿವನು ವೇದವೇದಾಂತವಾದ್ಯಗಳ ಅರ್ಥ
ಸಂಭಾರಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಅವನು ಭಕ್ತಭಾವ ಪರಾನಂದ. ಭಕ್ತಭಾವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ
ಗೋಚರ. ಅವನು ಭಕ್ತಜ್ಞದಿಂದಲೇ ಪ್ರಕಾಶಮಾನನಾಗುವನು.

೩ ಪ್ರಸಾದಿಸ್ಥಳ

ಲಿಂಗವಿಷ್ಣು ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳಗಳ ಪಂಚಾ ನದಿಂದ ಆ ಅಚರಣವುಳ್ಳ ಸಮಸ್ತ
ಪಾಪ ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮಾಹೇಶ್ವರನು ಮನೋನೈರ್ಮಲ್ಯಸಂಪನ್ನನಾದ
'ಪ್ರಾಣಾದೀ' ನಿಧಿಮವನು. ಪ್ರಾಣವಿಷ್ಣು, ಗುರುಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಗಳ, ಲಿಂಗ
ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಗಳ, ಜಂಗಮಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಗಳ, ಭಕ್ತಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಗಳ, ಶರಣ
ಕೀರ್ತನ ಮತ್ತು ಶಿವಪ್ರಸಾದ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರಸಾದಿಸ್ಥಳವು ವಿರು ವಿದೆ.

೧ ಪ್ರಾಸಾದಿಸ್ಥಳ—ಶಿವಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಮನಃಪ್ರಸನ್ನತೆ. ಇದು
ಶುಭಾಶುಭ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪಾಶಪಡಿಸುವುದು.

೨ ಗುರುಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಗಳ—ಪ್ರಸಾದಿಸ್ಥಳದಿಂದ ಗುರುಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ
ಜ್ಞಾನ. ಭೋಗಮೋಕ್ಷರೂಪವಾದ ಸರ್ವಸ್ಥಿತ್ಯೂ ಗುರುವಿನಿಂದ. ನಿರವಯವ
ನಾದ ಶಿವನೇ ಆತನು. ಮನಃಪ್ರಸನ್ನನಲ್ಲಿ ಗುರು.

೩ ಲಿಂಗಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಗಳ—ಗುರುಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಲಿಂಗ
ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶಿವನ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಲಿಂಗಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವು ಸರ್ವೋ
ತ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು.

೪ ಜಂಗಮಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಗಳ—ಗುರುಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಾಣಭಾವ
ಗಳಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಭಾವವಿಲ್ಲ. ಸಮಾಧಾನವಾದ ಲಿಂಗಮಹತ್ವದ ಸಂಪತ್ತಿಯಿಂದ
ಉಂಟಾದ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಶಿವಶಕ್ತ್ಯಾತ್ಮಕ ಎಂಬುದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಜಂಗ
ಮಾಧಿಕ್ಯ.

೫ ಭಕ್ತಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಗಳ—ಉತ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮಮುಖ
ನುರು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಲಿಂಗದ ಮಾಹೇಶ್ವರನ ಮಹತ್ವನಿಂದಾದ ಭಾವ,
ವಾಕ್ಯನಿಂದ ಲಿಂಗವು ಅನಂದಾದ ಕರ್ಮ ಇವು ಭಕ್ತಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ. ಶಿವೋ
ವಾಕ್ಯಮಾಹುತ ಶಿವನೇ ಭಕ್ತ.

೬ ಶರಣಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಗಳ—ಗುರು, ಲಿಂಗ, ಶಿವಯೋಗ, ಶಿವಭಕ್ತ ಇವರ
ಮಹತ್ವದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವವನಾಗಿ ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಶಿವನೊಬ್ಬ
ಮಾತ್ರರನ್ನೇ ಎಂಬ ಪ್ರಸನ್ನತೆಮೇ ಶರಣಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ.

೭ ಪ್ರಸಾದಮಹತ್ವಗಳ—ಗುರುಲಿಂಗ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಮಹಾನು
ಭವವು ಶಿವಪ್ರಸಾದವಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಸಾದಮಹತ್ವ. ಶಿವಪ್ರಸಾದವಾದರೆ
ಪ್ರಪಂಚವು ಶಿವಾಭೇದವುಳ್ಳದಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಶಿವಾಭೇದದಿಂದ
ಭಾವಿತವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವನು ತನ್ನ ಕರ್ಮಪಾಶದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತನಾಗಿ ಪ್ರಾಣ
ಲಿಂಗ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುವನು.

೪ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಸ್ಥಳ

ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದಂತೆ ಶಿವಲಿಂಗದಿಷ್ಟು ಸಂಪನ್ನನು ಭಕ್ತ ಮಾಹೇಶ್ವರ
ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾದೀ ಎಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಪಾಂಡದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನ
ಯೋಗ ಉಳ್ಳವನಾಗಿ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿರುವನು. ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಸ್ಥಳವು
ಎದು ಸ್ಥಳಗಳುಳ್ಳವು—ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಸ್ಥಳ, ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಾರ್ಚನಸ್ಥಳ, ಶಿವಯೋಗ
ಸಮಾಧಿಗಳ, ಲಿಂಗನಿಜಸ್ಥಳ, ಅಂಗಲಿಂಗಸ್ಥಳ ಎಂದು.

೧ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಸ್ಥಳ—ಗುರುನಿಜಲಿಂಗದ ಪ್ರಾಣವಾಯು ಮತ್ತು
ಆಹಾರವಾಯು ಇವುಗಳ ಸಂಘಟ್ಟನವಾದಾಗ ನಾಭಿಕಮಲ ಮಧ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ
ಶ್ವೋತಿಯು ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ. ದೇಶ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಇವುಗಳ ಅವಧಿರಹಿತವಾಗಿ
ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ನಾಮ' ಎಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವು ಭಾಸಿಸುವುದು.

೨ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಾರ್ಚನಸ್ಥಳ—ಭಕ್ತನುಲಲಿಂಗ ಬದ್ಧವಾದ ಸರ್ವೋ
ತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಶಿವರೂಪ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವು ಅಂಶರೂಪ ಸ್ವತ್ತಿ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ
ಭೂಷಿತವಾಗುವುದೇ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಾರ್ಚನ. ಇದು ಸಕಲಯೋಗಪ್ರಾಪ್ತವಸ್ಥೆ.

೩. ಶಿವಯೋಗಸಮಾಧಿ ಸ್ಥಳ—ಇದು ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಾರ್ಚನದಿಂದ . ಲಭಿಸುವುದು. ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಾರ್ಚನ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ಲಿಂಗಾಂಗ ರೂಪವಾದ ಶಿವಜೀವ ಸಮಾನ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಅನುಸಂಧಾನ ಸಂಪತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವುದು. ಸಂಸಾರವಿಹನ್ನಕ್ಕೆ ಛೇದನಕ್ಕೆ ಇದು ಕೊಡಲಿ.

೪. ಲಿಂಗನಿಷ್ಕೃತ—ತನ್ನಲ್ಲಿ ಕಾದಾತ್ಮ್ಯದಿಂದಿರುವ ಶಿವಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕಾಲಗಳ ಅವಧಿ ಇಟ್ಟು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಆಹಂ' ಎಂಬ ಅನುಭವ ಯಾವುದೋ ಅದು ಮಹಾಲಿಂಗದ ನಿಷ್ಕೃತರೂಪ. ಇದೇ ಸತ್ಯದಾನಂದಸ್ವರೂಪ ಪರಬ್ರಹ್ಮ.

೫. ಅಂಗಲಿಂಗಸ್ಥಳ—ಶಿವಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಜೀವನೇ ಅಂಗ. ಅವನಿಗನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದೇಯವಾದ ವಸ್ತು ನಿತ್ಯ. ಅದೇ ಲಿಂಗ. ಇವೆರಡೂ ಯಾವ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಗೆ ಇರುವುದೋ ಅವನೇ ಅಂಗಲಿಂಗ.

ಯಾವ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಯು ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವೋ, ಆಚಾರ ನೋಡಲಾದ ಶಿವಾಚಾರಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಲಿಂಗರೂಪವಾಗಿ ಭಾವಿತವಾದ ಅಂಗಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವನೋ ಅವನು ಭಕ್ತನಿಂದ ಸಾಲ್ಪನೆಯ ಹಂತದವನು. ಅವನೇ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ. ಅವನು ಜ್ಞಾನಸಂಪಾದದಿಂದ ಕರಣ ಎನಿಸುವನು.

೫. ಶರಣಸ್ಥಳ

ಶಿವಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಅಂಗಲಿಂಗಸಾಮರಸ್ಯ ಎಂಬ ಸೌಖ್ಯವುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಯು ಶರಣ ಎನಿಸುವನು. ಇದು ಸಾಲ್ಪು ವಿಧ—ಶರಣಸ್ಥಳ, ತಾಮಸ ನಿರಸನಸ್ಥಳ, ನಿರ್ದೇಶಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಶಿಲಸಂಪಾದನಸ್ಥಳ ಎಂದು.

೧. ಶರಣಸ್ಥಳ—ಯಾವನು ಪ್ರಾಣಕಾಂಕ್ಷಣ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪತಿವ್ರತಾಸ್ತ್ರೀಯಂತೆ ಶಿವಲಿಂಗ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನೇ ಸ್ತ್ರೀಯಂತೆ ಭಾವಿಸುವನೋ, ಶಿವಲಿಂಗ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ದೇವತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮುಖನಾಗಿರುವನೋ ಅವನೇ ಶರಣ. ಅವನು ಮನೋವಾಕ್ಯಾಯ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ತನಗೆ ಶಿವನೇ ರಕ್ಷಣಾವಿಹಕ್ಷಣ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಆನಂತ ಸುಖವುಳ್ಳವನು.

೨. ತಾಮಸನಿರಸನಸ್ಥಳ—ಕಾಂಕ್ಷಿ, ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ, ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿಚಾರ, ವಿಷಯವಿರಕ್ತಿ, ಅಖಂಡಧ್ಯಾನ, ಜ್ಞಾನ, ಭೂತದಯಾ, ಯಥಾರ್ಥ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಿಶ್ವಾಸ, ಶಿವಭಕ್ತಿ, ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಶಿವಾಚಾರ, ಈ ಜಪ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಮಹಾಯೋಗಿಯೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಇವನಿಗೆ ಕಾಮಕ್ರೋಧಗಳಿಲ್ಲ. ತಮೋಗುಣಗಳ ವಿಚಾರಗಳು ಇವನಿಗೆ ಪಂಚತವಾಗುವುವು.

೩. ನಿರ್ದೇಶಸ್ಥಳ—ಸ್ವಸ್ವರೂಪವೆಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಶಿವತತ್ವವು ಸಾಕ್ಷಿತ್ವಕ್ಕೆ ತಂದಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಸ್ವರೂಪನಿಗೆ ಸದ್ಭಾವನೆಯುಳ್ಳ ಪಾಕಬಾಷ್ಪದಿಂದ

ದೋಷದಲ್ಲಿ ಮಲಾಭವಾದ ಭೋಗಮೋಕ್ಷಲಕ್ಷಣವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞಿಯುಂಟಾಗುವುದು. ವಿಶ್ವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನ, ನಿರ್ದೇಶರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯಾ, ಲೋಕರಂಜಕವಲ್ಲದ ರೂಪ ಇವು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತರ ಅಕ್ಷಣ.

೪. ಶಿಲಸಂಪಾದನಸ್ಥಳ—ಶಿವತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯದೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಶೀಲ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಶರಣಾಗತರ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಶಿವನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತ ಸ್ಥಿರೀಕರಣ. ಇದುಳ್ಳವನೇ ಶಿವೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು.

೬. ಐಕ್ಯಸ್ಥಳ

ಐಕ್ಯಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸಾಲ್ಪು ಸ್ವರಗಳಿರುವುವು—ಐಕ್ಯಸ್ಥಳ, ಆಚಾರಸಂಪತ್ತಿ ಸ್ಥಳ, ಏಕಭಾಷನಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಸಹಭೋಜನಸ್ಥಳ ಎಂದು.

೧. ಐಕ್ಯಸ್ಥಳ—ಬಾಹ್ಯಲಿಂಗವೋಯಲ್ಲಿ ವಿಮುಖನಾದುದರಿಂದಲೂ ಅಂತರಲಿಂಗವೋರೂಪವಾದ ಧ್ಯಾನಯೋಗದಿಂದಲೂ ಶಿವಸುಖಾತಿಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಶರಣನು ತನಗೆ ಶಿವಲಿಂಗದಿಂದಿರುವ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದರಿಂದ ಶಿವಲಿಂಗೈಕ್ಯವುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಶಿವನಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ತೋರಿಸಿದ ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಶರಣನಿಗೆ ಭೇದಕಲ್ಪನೆಯು ನಾಶಹೊಂದುವುದು. ಇದೇ ಶಿವಾಪ್ಪೇಕ್ಷ. "ನಾನು ಒಬ್ಬ; ನನ್ನದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ; ನಾನು ಮತ್ತಾರವನೂ ಅಲ್ಲ; ನಾನು ಯಾರವನೋ ಅವನನ್ನು ಕಾಣೆ; ನನ್ನವನು ಯಾವನೋ ಅವನನ್ನು ಕಾಣೆ" ಎಂಬುದೇ ಈ ಅಪ್ಪೇಕ್ಷಭಾವನೆಯ ಕಾರ್ಯ. (ಶಂಕರಾಪ್ಪೇಕ್ಷ ಮತ್ತು ಶಿವಾಪ್ಪೇಕ್ಷ ಕೈರುವ ಭೇದವನ್ನು ಅಪ್ಪೇಕ್ಷನಿರಸನಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಐಕ್ಯಸ್ಥಳ ಇವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಅರಿಯಬಹುದು.) ಸಂಸಾರಕಾಲರಾತ್ರಿಯು ಶಿವಾಪ್ಪೇಕ್ಷಭಾವನೆಯಿಂದ ನಾಶಹೊಂದುವುದು.

೨. ಆಚಾರಸಂಪತ್ತಿ ಸ್ಥಳ—ಶಿವೈಕ್ಯಭಾವನಾದಿಂದ ಶಿವತತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಶಿವಲಿಂಗೈಕ್ಯನು ದೇಹವುಳ್ಳವನಾದರೂ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ. ಅವನದು ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರ. ಆದರೂ ಅವನಿಗೆ ಲೇವನಿಲ್ಲ.

೩. ಏಕಭಾಷನಸ್ಥಳ—ಲಿಂಗೈಕ್ಯನು ಶಿವೈಕ್ಯಾಯನು. ಅವನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರರಹಿತ ಮತ್ತು ಕ್ಷೋಭರಹಿತ. ಅವನೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ.

೪. ಸಹಭೋಜನಸ್ಥಳ—ಏಕಭಾಷನಸ್ಥಳನಿಷ್ಠನು ಗುರು. ಶಿವಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಯ ಇವರನ್ನು ಸ್ವಾತ್ಮಾಭೇದದಿಂದ ನೋಡುವನು. ಅವನು ತನ್ನ ಪೂರ್ವಾನುಭವವನ್ನೇ ಸರ್ವವೂ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶ್ವಾಂತವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವನು. ಅವನು ಶಿವಲಿಂಗದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿವೆಂದಿರಬೇಕಾಗಿ

ಸಮಾನಸಮರಸವಾದ ಲಬ್ಧವಾದ ಏಕತ್ವವುಳ್ಳ ಶಿವಲಿಂಗೈಕ್ಯವು. ಅವನು ಭಕ್ತ ಸ್ಥಳ ವೊದಲಾದ ಸದಾಚಾರದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೋಕ್ಷಲಕ್ಷ್ಮೀ ಆಶ್ರಯ.

ಲಿಂಗಸ್ಥಳಗಳು

ಭಕ್ತ ಮೊದಲಾಗಿ ಶಿವಲಿಂಗೈಕ್ಯದವರೆಗೆ ಆರು ಸ್ಥಳಗಳು ನಿರೂಪಿತವಾದುವು. ಇವು ಪಿಂಡ ಮೊದಲು ಸಹಭೋಜನದವರೆಗೆ ಒಟ್ಟು ನಲವತ್ತ ನಾಲ್ಕು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸದಾಚಾರಸಂಪನ್ನನಾದ ಲಿಂಗೈಕ್ಯನಿಗೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಮುಂತಾದ ಸಂಕಲ್ಪ ವಿಕಲ್ಪ ಶೂನ್ಯನಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಪ್ರಾಕೃತಾಚಾರವು ನಿವೃತ್ತವಾಯಿತು. ಅವನು ಸಹ ಭೋಜನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಲಿಂಗರೂಪನಾದ. ಅವನಿಗೆ ಆಚರಣೀಯವಾದ ಲಿಂಗಾ ಚಾರ ಸ್ಥಳಗಳು ಈಗ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುವು. ಇವು ಪಟಾಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ದೀಕ್ಷಾ ಗುರುಸ್ಥಳ ಮೊದಲು ವೃತ್ತಿ ಜ್ಞಾನ ಶೂನ್ಯಸ್ಥಳದವರೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿ.

(೧) ಭಕ್ತಸ್ಥಳ

ಲಿಂಗಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಒಂಬತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳಿರುವುವು. ಇವು ದೀಕ್ಷಾಗುರುಸ್ಥಳ, ಶಿಕ್ಷಾಗುರುಸ್ಥಳ, ಪ್ರಜ್ಞಾಗುರುಸ್ಥಳ, ಕ್ರಿಯಾಲಿಂಗಸ್ಥಳ, ಭಾವ ಲಿಂಗಸ್ಥಳ, ಜ್ಞಾನಲಿಂಗಸ್ಥಳ, ಸ್ವಯಂ, ಹರ ಮತ್ತ ಪರ ಎಂದು.

೧ ದೀಕ್ಷಾಗುರುಸ್ಥಳ—ಯಾವುದರಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನ ಶಿವಜ್ಞಾನವಾಗು ವುದೋ, ಮಲ ಮಾಯಾ ಮುಂತಾದ ಪಾಶದಿಂದಾದ ಬಂಧನದ ಪರಿಹಾರವೂ ಅದೇ ಶಿವಲಿಂಗೈಕ್ಯರೂಪವಾದ ದೀಕ್ಷಾಗುರು. ಪ್ರಾಕೃತ ಗುಣಗಳನ್ನು ದಾಟಿದ ಅಶುದ್ಧ ಮಾಯಾರೂಪವನ್ನು ದಾಟಿದ, ಗುಣಾತೀತನಾಗಿ ಅರೂಪವಾದ ಜ್ಯೋತಿರ್ಮಯ ಮತ್ತು ಕಲಾಶೂನ್ಯವಾದ ಚಿತ್ತವು ವಸ್ತುವಸ್ತು ಉಪದೇಶಿಸುವವನು ಗುರು. ಇದೇ ವೀರಶೈವ ಶಾಸ್ತ್ರರಹಸ್ಯ.

೨ ಶಿಕ್ಷಾಗುರುಸ್ಥಳ—‘ಇವನು ಬೋಧಕ’, ‘ಇವನು ಬೋಧಕ’ ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾಗಿ ಯಾವನಿಂದ ಶಿಷ್ಯನು ಶಾಸನ ಮಾಡಲ್ಪಡು ವನೋ ಅವನು ಶಿಕ್ಷಾಗುರು.

೩ ಜ್ಞಾನಗುರುಸ್ಥಳ—ಮೋಕ್ಷಾರ್ಥಿಗಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಯಾವನಿಂದ ಶಿವರೂಪಾನುಸಂಧಾಯಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗುವುದೋ ಅವನು ಜ್ಞಾನಗುರು.

೪ ಕ್ರಿಯಾಲಿಂಗಸ್ಥಳ—ಇಷ್ಟಾನಾಟ, ಅನಿಷ್ಟಪರಿಹಾರ ಇವು ಭಕ್ತನಿಗೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೋ ಅದು ಇಷ್ಟಲಿಂಗ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಗುರುವಿನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಲಯಹೊಂದುವುದು.

೫ ಭಾವಲಿಂಗಸ್ಥಳ—ಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಭಾವವೂ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಲಯ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಭಾವಲಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ.

೬ ಜ್ಞಾನಲಿಂಗಸ್ಥಳ—ಭಾವಲಿಂಗವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ಜ್ಞಾನಲಯ. ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ತೈತ್ತಿಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಲಿಂಗಸ್ಥಳ ಎಂದು ಹೆಸರು.

೭ ಸ್ವಯಂಸ್ಥಳ—ಇದು ಸ್ವಯಂಲಿಂಗ. ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಪರಿಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಆನಂದ ಎಂಬ ಶಿವಲಾಂಛನವುಳ್ಳವನು ಬಾಹ್ಯವಾದ ಕರ್ಮದ ಪರಿತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿ ಸ್ವಯಂಲಿಂಗ ಎನಿಸುವನು.

೮ ಚರಸ್ಥಳ—ಸ್ವಯಂ ಲಿಂಗಸಂಪನ್ನನೇ ತಾನು ತಾನೇ ಆಗಿ ಸಂಚರಿ ಸುವನು. ಇದು ಚರಲಿಂಗಸ್ಥಳ.

೯ ಪರಸ್ಥಳ—ಸ್ವರೂಪದ್ದನ್ನಾಗಿ ಸಂಚರಿಸುವ ಶಿವಯೋಗೀಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮವಾದುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪರಲಿಂಗಸ್ಥಳ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅವನು ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರ ಜೀವಮುಕ್ತನಾಗಿ ದೇಹವುಳ್ಳವನಾದರೂ ಆತ್ಮರ್ಯಭೂತವಾದ ಮಹತ್ವ ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟನಾಗಿರುವನು.

(೨) ಮಾಹೇಶ್ವರಸ್ಥಳ

ಮಾಹೇಶ್ವರಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ವಿಧ ಸ್ಥಳಗಳಿರುವುವು—ಕ್ರಿಯಾಗಮಸ್ಥಳ, ಭಾವಾಗಮಸ್ಥಳ, ಜ್ಞಾನಾಗಮಸ್ಥಳ, ಸಕಾಯಸ್ಥಳ, ಆಕಾಯಸ್ಥಳ, ಪರಕಾಯ ಸ್ಥಳ, ಧರ್ಮಾಚಾರಸ್ಥಳ, ಭಾವಾಚಾರಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಾಚಾರಸ್ಥಳ ಎಂದು.

೧ ಕ್ರಿಯಾಗಮಸ್ಥಳ—ಪರಸ್ಥಳ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಶಿವನೇ. ಅವನ ಪೂಜೆಯು ಕ್ರಿಯಾ. ಕ್ರಿಯಾಪರವಾದ ಅಗಮವು ಕ್ರಿಯಾಗಮಸ್ಥಳ.

೨ ಭಾವಾಗಮಸ್ಥಳ—ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ವಿರಕ್ತನಿಗೆ ಯಾವ ಚಿಹ್ನೆಗಳಿರುವುದೋ ಅವು ಪ್ರಾಕೃತರಾದ ಸರ್ವಂಗೂ ಇರುವುವು.

೩ ಜ್ಞಾನಾಗಮಸ್ಥಳ—ಭಾವಾಗಮ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಪರಯೋಗಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಚಿಹ್ನೆಯೇ ಜ್ಞಾನಾಗಮಸ್ಥಳ.

೪ ಸಕಾಯಸ್ಥಳ—ಶಿವಜ್ಞಾನ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಯೋಗಿಯ ಶರೀರವು ಕ್ರಿಯಾಭಾವಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮನೇ ಎಂಬುದು ಸಕಾಯಸ್ಥಳ.

೫ ಆಕಾಯಸ್ಥಳ—ಪರಯೋಗಿಯ ದೇಹಾಕಾಶವಾಗಿ ದೇಹವುಳ್ಳವನು. ಇದರಿಂದ ಅವನು ಆಕಾಯಸ್ಥಳ.

೬ ಪರಕಾಯಸ್ಥಳ—ಪರಯೋಗಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಮಾದಾತೃತೆ. ಅವನು ಪರಕಾಯಸ್ಥಳ. ಅವನು ಪರಕಾಯಸ್ಥಳ.

೭ ಧರ್ಮಾಚಾರಸ್ಥಳ—ಪರಕಾರ್ಯನ ಆಚಾರವೇ ಸರ್ವರ ಧರ್ಮಾಚಾರ.
೮ ಭಾವಾಚಾರಸ್ಥಳ—ಧರ್ಮಾಚಾರ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಭಾವವೇ ಸರ್ವರ ಭಾವಾಚಾರ.

೯ ಜ್ಞಾನಾಚಾರಸ್ಥಳ—ಭಾವಾಚಾರ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಜ್ಞಾನಾಚಾರವೇ ಸರ್ವರ ಜ್ಞಾನಾಚಾರ. ತನ್ನನ್ನೂ, ಸರ್ವವನ್ನೂ, ಆನಂದ ಚಿನ್ಮಯಪರವಿನನ್ನೂ ಏಕ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ರೂಪಳುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಕೈವರ್ತವನ್ನು ಸರ್ವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡುವವನು ಶಿವನನ್ನು ನೋಡುವನು. ಇದೇ ಶಿವಾಪ್ತಿ. ಸರ್ವವೂ ಶಿವಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಇದರ ಭಾವ. ಹೀಗೆ ವಿರೋಧ ಎಲ್ಲದೆ ಕೈವರ್ತವನ್ನು ಸರ್ವಕ್ಕೆ ನೋಡುವ, ಶಿವಾಪ್ತಿಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶ ಹೊಂದಿದ ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯವಾದ ದೇಹ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಂಚವುಳ್ಳ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶರೂಪ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಾಗಿ ಲೌಕಿಕರಿಗೆ ಚರಿಸುವನು.

(೩) ಪ್ರಸಾದಿಸ್ಥಳ

ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳು—ಕಾಯಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ, ಇಂದ್ರಿಯಾನುಗ್ರಹ ಸ್ಥಳ, ಪ್ರಾಣಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ, ಕಾಯಾರ್ಥತತ್ವಸ್ಥಳ, ಕರಣಾರ್ಥತತ್ವಸ್ಥಳ, ಭಾವಾರ್ಥತತ್ವಸ್ಥಳ, ಶಿವಸ್ಥಳ, ಶುಕ್ಲಶೂನ್ಯಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಸೇವ್ಯಸ್ಥಳ ಎಂದು.

೧ ಕಾಯಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ—ಸುಜ್ಞಾನಾಚಾರನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯು, ಸ್ವರೂಪಶರೀರವನ್ನು ನೋಡುವವನಾಗಿ ಪ್ರಾಕೃತರನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವನು. ಇದು ಕಾಯಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ.

೨ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ—ಕಾಯಾನುಗ್ರಹ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿವೇಚನೆ ಇರುವುದು. ಇದೇ ಸರ್ವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ.

೩ ಪ್ರಾಣಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ—ಇಂದ್ರಿಯಾನುಗ್ರಹ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯು ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವುದೇ ಸರ್ವರ ಪ್ರಾಣಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ.

೪ ಕಾಯಾರ್ಥತತ್ವಸ್ಥಳ—ಪ್ರಾಣಾನುಗ್ರಹ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಪರಯೋಗಿಗೆ ಶಿವಾರ್ಥನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೀಪ್ತಾಭಿಮಾನ ತ್ಯಾಗವೇ ಕಾಯಾರ್ಥತತ್ವಸ್ಥಳ.

೫ ಕರಣಾರ್ಥತತ್ವಸ್ಥಳ—ಕಾಯಾರ್ಥತತ್ವ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಶಿವ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಅಂಕ: ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಕರಣಾರ್ಥತತ್ವಸ್ಥಳ.

೬ ಭಾವಾರ್ಥತತ್ವಸ್ಥಳ—ಕರಣಾರ್ಥತತ್ವ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಶಿವ ಲಿಂಗ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಭಾವಾರ್ಥವೇ ಭಾವಾರ್ಥತತ್ವಸ್ಥಳ.

೭ ಶಿವಸ್ಥಳ—ಭಾವಾರ್ಥತತ್ವ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯಿಂದ ಯಾವನು ಮೋಕ್ಷವನ್ನಪ್ಪಿಸಿ ಶಿಕ್ಷಣೀಯನೋ ಅವನು ಶಿವಸ್ಥಳ.

೮ ಶುಕ್ಲಶೂನ್ಯಸ್ಥಳ—೮ ಶಿವಸ್ಥಳ ಗುರುಸೇವಾತತ್ವರಹಿತಗಿ ರಹಸ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯದೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದವನಾಗಿ ಶುಕ್ಲಶೂನ್ಯಸ್ಥಳ.

೯ ಸೇವ್ಯಸ್ಥಳ—ಗುರುಪದೇಶವೆಂಬ ಪಾತ್ಯರೂಪವಾದ ಅಮೃತರಸವನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುವುದಾದ ಧಿಮುಕ್ತನಿಂದ ಸಂಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಶಿವಾಪ್ತಿಕಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಮಹಾ ಫಲ ಉಳ್ಳವನಾದ ಶುಕ್ಲಶೂನ್ಯವೇ ಸರ್ವರಿಂದಲೂ ಗುರುವಿನಂತೆ ಸೇವ್ಯ. ನಾನು ಶಿವ ದಾದೋ ಆಪ್ತನೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಿ, ಪರಾಪರ ರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಿವಾಪ್ತಿಕ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪರಾಗಿ, ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಾಣೀಗುರುವ ಆಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೃಪಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿವಾರಿಸಿ, ಸತ್ಯರೂಪದ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಕೈವರ್ಯದಲ್ಲಿ ಲೀನವಾದ ನಿಜಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಯು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಉಯ್ಯೋದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಸಂಚಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಂಚವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಪೂಜ್ಯನಾಗಿರುವನು.

(೪) ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಸ್ಥಳ

ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳು—ಅತ್ಯಸ್ಥಳ, ಅಂತರಾತ್ಮಸ್ಥಳ, ಪರಮಾತ್ಮ ಸ್ಥಳ, ನಿರ್ದೇಶಾಗಮಸ್ಥಳ, ನಿರ್ಭಾವಾಗಮಸ್ಥಳ, ನಷ್ಟಾಗಮಸ್ಥಳ, ಅದಿಪ್ರಸಾದ ಸ್ಥಳ, ಅಂತ್ಯಪ್ರಸಾದಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಸೇವ್ಯಪ್ರಸಾದಸ್ಥಳ ಎಂದು.

೧ ಅತ್ಯಸ್ಥಳ—ಸೇವ್ಯಸಂಪತ್ತಿಯುಳ್ಳವನೇ ಗುರುವಿನ ದಿಶೆಯಿಂದ ಶಿವ ಜ್ಞಾನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜೀವತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪರತತ್ವವೆಂದು ಭಾವಿತನಾಗಲೇ ಅತ್ಯನಾಗಿರುವನು. ಇದೇ ಅತ್ಯಸ್ಥಳ.

೨ ಅಂತರಾತ್ಮಸ್ಥಳ—ನಿರಾತ್ಮತವಾದ ಜೀವಭಾವವುಳ್ಳ ಅತ್ಯನಿಗೆ ಅಂತರಾತ್ಮ ಉಂಟಾಗುವುದು.

೩ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ಥಳ—ಅಂತರಾತ್ಮನೇ ನಿರ್ಮಲನಾದ ಧಿಮುಕ್ತ ಪರಮಾತ್ಮನು.

೪ ನಿರ್ದೇಶಾಗಮಸ್ಥಳ—ಪರಮಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಭಾವಿಸುವ ಅಹಂಕಾರ ಮುಕಾರತೂನ್ಯವಾದ ಸ್ಥೂಲತ್ವ ವೋಲಾದ ದೀಪ್ತರೂಪರೂಪವಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ನಿರ್ದೇಶ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದು.

೫ ನಿರ್ಭಾವಾಗಮಸ್ಥಳ—ನಿರ್ದೇಶಾಗಮಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಅನ್ಯಭಾವ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯನಿಕಾರದಿಂದ ವಿನಿರ್ಮುಕ್ತವಾದ ಮುಚ್ಚಿಭಾವ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಶಿವಾಪ್ತಿಕಿಯ ಮುಹೂರ್ತವೇ.

೬ ನೆಜ್ಜಾಗಮಸ್ತುತ್ಯ—ಜೈತಪ್ರವೃತ್ತಿವಾದ ಮಹಾ ಶಿವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪ್ತ, ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯ ಎಂಬ ತ್ರಿವಿಧವಿರುವುದು ಪ್ರಸಂಗವು ತೋರಿಸುವುದು. ಶಿವಜ್ಞಾನಿಯು ಭೇದಜ್ಞಾನರಹಿತನಾದುದರಿಂದ ನೆಜ್ಜಾಗಮ ಎನಿಸುವನು.

೭ ಅದಿಪ್ರಸಾದಸ್ತುತ್ಯ—ನಜ್ಜಾಗಮಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಸರ್ವಕಲ್ಯಾಣಾದಿಭೂತನಾದ ಶಂಭುವಿನ ಪ್ರಸಾದ ಉಂಟಾಗುವುದು.

೮ ಅಂತ್ಯಪ್ರಸಾದಸ್ತುತ್ಯ—ಭೂಮಿಯಿಂದ ಶಿವನವರಿಗೆ ಇರುವ ಸರ್ವಕಲ್ಯಾಣಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವನು ಸರ್ವಾಂತ್ಯ. ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಅವನ ಪ್ರಸಾದ. ಹೀಗೆ ಅದಿಪ್ರಸಾದಿಯೇ ಅಂತ್ಯಪ್ರಸಾದ ಉಳ್ಳವನು.

೯ ಸೇವ್ಯಪ್ರಸಾದಸ್ತುತ್ಯ—ಶ್ರೀ ಗುರುರೂಪ ಶಿವಪ್ರಸಾದವೇ ಪರಾಣಂದ ಪ್ರಕಾಶ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಂತ್ಯಪ್ರಸಾದವುಳ್ಳವನೇ ಸೇವ್ಯಪ್ರಸಾದವುಳ್ಳವನು.

(ಇ) ಶರಣಸ್ತುತ್ಯ

ಇದರಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ಸ್ತಂಭಗಳಿರುವುವು—ದೀಕ್ಷಾಪಾದೋದಕಸ್ತುತ್ಯ, ಶಿಕ್ಷಾಪಾದೋದಕಸ್ತುತ್ಯ, ಜ್ಞಾನಪಾದೋದಕಸ್ತುತ್ಯ, ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸ್ತುತ್ಯ, ಭಾವಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸ್ತುತ್ಯ, ಜ್ಞಾನಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸ್ತುತ್ಯ, ಸಿಂಹಾಕಾಶಸ್ತುತ್ಯ, ಬಿಂದ್ರಾಕಾಶಸ್ತುತ್ಯ, ಮಹಾಕಾಶಸ್ತುತ್ಯ, ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಕಾಶಸ್ತುತ್ಯ, ಭಾವಪ್ರಕಾಶಸ್ತುತ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶಸ್ತುತ್ಯ ಎಂದು.

೧ ದೀಕ್ಷಾಪಾದೋದಕಸ್ತುತ್ಯ—ದೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಐಕ್ಯವೇ ದೀಕ್ಷಾಪಾದೋದಕ.

೨ ಶಿಕ್ಷಾಪಾದೋದಕ—ದೀಕ್ಷಾಪಾದೋದಕಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯನ್ನು ಶಿಕ್ಷಾಜ್ಞಾನಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯವು ಪ್ರೇರಿಸುವುದು. ಇದೇ ಶಿಕ್ಷಾಪಾದೋದಕ.

೩ ಜ್ಞಾನಪಾದೋದಕ—ಶಿಕ್ಷಾಪಾದೋದಕಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಅನಂದಜ್ಞಾನಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯವೇ ಜ್ಞಾನಪಾದೋದಕ.

೪ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸ್ತುತ್ಯ—ಜ್ಞಾನಪಾದೋದಕಸಂಪನ್ನನಾದವನು ರಜು ದಿನದಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ಆರೋಪಿತವಾದಂತೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗುವನು.

೫ ಭಾವಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸ್ತುತ್ಯ—ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಶುಕ್ರಿಯಲ್ಲಿ ರಹಿತದ ಆರೋಪದಿವಂತೆ ಭಾವಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗುವನು.

೬ ಜ್ಞಾನಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸ್ತುತ್ಯ—ಭಾವಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟದೋಷಾದಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗುವನು.

೭ ಸಿಂಹಾಕಾಶಸ್ತುತ್ಯ—ಜ್ಞಾನಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಶರೀರಸ್ಥನಾದ ಆತ್ಮನು ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾಗುವನು. ಇವನೇ ಸಿಂಹಾಕಾಶವಿವೇಕವುಳ್ಳವನಾಗುವನು.

೮ ಬಿಂದ್ರಾಕಾಶಸ್ತುತ್ಯ—ಸಿಂಹಾಕಾಶಸ್ತುತ್ಯಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಣರೂಪವಾದ ವಾಯು ಒಂದು ಜೇಗೋ ಹಾಗೆ 'ನಾನು' ಎಂದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಸರ್ವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಆತ್ಮನಾಗುವನು.

೯ ಮಹಾಕಾಶಸ್ತುತ್ಯ—ಬಿಂದ್ರಾಕಾಶಸ್ತುತ್ಯ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಜೈತಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಪರಿಮಾತ್ಮನು ಆಧಿಪ್ತ ಎಂಬುದೇ ಮಹಾಕಾಶಸ್ತುತ್ಯ. ಎಂದರೆ ಅವನು ಚಿದಾಕಾರಮಹಾಕಾರ ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಶಿವನೇ ತನ್ನ ಆತ್ಮನೆಯ ಸಂಧಾನರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳವನಾಗುವನು.

೧೦ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಕಾಶಸ್ತುತ್ಯ—ಮಹಾಕಾಶಸ್ವರೂಪನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಆ ಸ್ವರೂಪಾನುಸಂಧಾನ ರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಕಾಶವೇ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಕಾಶಸ್ತುತ್ಯ.

೧೧ ಭಾವಪ್ರಕಾಶಸ್ತುತ್ಯ—ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಕಾಶಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಸಮುದ್ರದಿಂದ ತರಂಗ ಮೊದಲಾದುವು ಅಧಿಪ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ ಶಿವನೇ ಸರ್ವಜಗತ್ತು ಶಿವನೇ ನಾನು ಎಂಬ ಭಾವಪ್ರಕಾಶವುಂಟಾಗಿ ಭವದೋಷಗಳು ಪರಿಪುರ್ತವಾಗುವುವು. ಇದೇ ಭಾವಪ್ರಕಾಶಸ್ತುತ್ಯ.

೧೨ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶಸ್ತುತ್ಯ—ಭಾವಪ್ರಕಾಶ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಕೂಟಸ್ಥ ಪರಮಚೈತನ್ಯದ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗಿ ಆ ಚೈತನ್ಯಸಾಮರಸ್ಯ ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶಸ್ತುತ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಶಿವಶರಣರು ಸತಿಪತಿಗಳಿದ್ದಂತೆ.

(ಒ) ಐಕ್ಯಸ್ತುತ್ಯ

ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ಸ್ತಂಭಗಳು—ಸ್ವೀಕೃತಪ್ರಸಾದೈಕ್ಯಸ್ತುತ್ಯ, ಶಿಷ್ಟೋದನ ಸ್ತುತ್ಯ, ಚರಾಚರಲಯಸ್ತುತ್ಯ, ಭಾಂಡಸ್ತುತ್ಯ, ಭಾವನಸ್ತುತ್ಯ, ಅಂಗಲೇಪಸ್ತುತ್ಯ, ಸ್ವಪರಾಜ್ಞಾಸ್ತುತ್ಯ, ಭಾವಾಭಾವವಿನಾಶಸ್ತುತ್ಯ, ಜ್ಞಾನಶೋಭಿಸ್ತುತ್ಯ.

೧ ಸ್ವೀಕೃತಪ್ರಸಾದೈಕ್ಯಸ್ತುತ್ಯ—ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಜ್ಞಾನನೆಯ ಪ್ರಸಾದಸ್ವೀಕಾರ ಇರುವುದು. ನಿರ್ಮಲನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಗಳಿಗೆ ಸಮುದ್ರಭೂತನಾದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಜ್ಞಾನದ ಶಿವನಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿ ಅವನ ಪ್ರಸಾದ ರೂಪವಾಗಿರುವನು. ಇದೇ ಸ್ವೀಕೃತ ಪ್ರಸಾದೈಕ್ಯಸ್ತುತ್ಯ.

೨ ಶಿಷ್ಟೋದನಸ್ತುತ್ಯ—ಚಿತ್ತಸಾದ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಆಕಾಂಕ್ಷವಾಗಿ ಮಾಯಾತ್ಮದ ಒಂದೇ ಉಳಿದು ಅದೇ ಅವಶಿಷ್ಟೋದನ. ಇದೇ ಶಿಷ್ಟೋದನಸ್ತುತ್ಯ.

೩. ಚರಾಚರವಿನಾಶಸ್ಥಳ—ಅನಶಿಸ್ತ ಮಾಯೆಯುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಪ್ರದೀಪವಾಗಿ ಅಂಗಮು ಮತ್ತಿ ಸ್ಥಾವರಗಳಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಲಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿನಾಶಪಡಿಸುವನು. ಇದರಿಂದ ಅವನು ಮನೆಯಾ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಚರಾಚರ ವಿನಾಶಸ್ಥಳ.

೪. ಭಾಂಡಸ್ಥಳ—ಚರಾಚರ ಮಲಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿನಾಶಪಡಿಸಿದ ಶಿವ ಯೋಗಿಗೆ ಶಬ್ದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಿಚಾರವು ಇರುವುದು. ಇದೇ ಭಾಂಡಸ್ಥಳ.

೫. ಭಾಜನಸ್ಥಳ—ಭಾಂಡಸ್ಥಳ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅತ್ಯಯನಾದ ತಿರೋಭಾವ ಎಂದರೆ ಮೂರು ಪಾಶಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಶಿವಶಕ್ತಿಯ ತಿರೋಭಾವ ಎಂಬುದೇ ಭಾಜನಸ್ಥಳ. ವಿಮರ್ಶಾರೂಪವಾದ ಅಹಂ ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಶುಜನರಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದೆ ಭೂಮಾನವಾದ ಅನಾಹತನಾದ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಪರಾವಾಕ್ ಶಕ್ತಿ ಮಯವಾದ ಚಿತ್ ಶಕ್ತಿಯೇ ತಿರೋಭಾವಶಕ್ತಿ.

೬. ಅಂಗಲೇಖಸ್ಥಳ—ತಿರೋಭಾವವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯು ಭಾವವುಳ್ಳ ಶಿವ ಯೋಗಿಗೆ ಅವನ ಅಂಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಲೇಖವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಭೂಮ, ಮೇಘ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಲೇಖ ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಸಾರ ಪಾಪ ಕರ್ಮಗಳ ಲೇಖವು ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಮಾಯಾ, ಮಲ, ಖಂಡ್ಯ, ತಿರೋಭಾವ ಮತ್ತಿ ಕರ್ಮ ಎಂಬ ಪಂಚಪಾಶ ಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅಂಗ ಲೇಖಸ್ಥಳ.

೭. ಸ್ವಪರಾಜ್ಞಾಸ್ಥಳ—ಅಂಗಲೇಖವುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಪಾಪಪಂಚಕ ಎಂದರೆ ಐದು ಪಾಪಗಳಿಂದ ರಹಿತನಾದುದರಿಂದ ತನ್ನ ನ್ನಾಗಲೀ ಮತ್ತೊಂದನ್ನಾಗಲಿ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ತೇಜೋರೂಪನಾದ ಚಿತ್ ಶಕ್ತಾರೂಪ. ಇದೇ ಸ್ವಪರಾಜ್ಞಾಸ್ಥಳ.

೮. ಭಾವಾಭಾವಲಯಸ್ಥಳ—ತಾನು ಅಭವ ಮತ್ತೊಂದರ ಜ್ಞಾನ ರೂಪನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ನಾನು ಎಂಬ ಪರಿಚ್ಛೇದವಾದ ಅಹಂಭಾವವಾಗಲಿ ಆತ್ಮನಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಭಾವಾಭಾವಲಯಸ್ಥಳ.

೯. ಜ್ಞಾನರೂಪಸ್ಥಳ—ಭಾವಾಭಾವ ಲಯವುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಎಂದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಮಹಾಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದಿದ ಮಹಾ ಪ್ರಯತ್ನವುಳ್ಳ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಇದು ಪರ, ಇದು ಅಪರ ಎಂಬ ಮುಂಕಾದ ವಿವೇಕವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಹಿತ. ಇದೇ ಶಿವಾತ್ಮೈಕ್ಯ, ಇದು ಸಮರೂಪ; ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ರೂಪವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಜ್ಞಾತೃತ್ವ, ಜ್ಞೇಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ತ್ರಿಪುಟಮಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಶೂನ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ, ಇಜ್ಞಾ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಶೂನ್ಯ. ಅದು ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಮಹಾಕಾಶ

ರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶವಾದ. ಇಂತಹ ಪರಮ ಶಿವಲಿಂಗಕ್ಕೋಪಿಸ್ವರೂಪವಾದ ಚರಾಚಾರ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಏಕೀಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಯಾವನು ಸರ್ವಾತೀತನೋ ಸ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನೋ ಅವನಿಗೆ ಕಾರ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಾಗಲಿ, ಕಾರಣತ್ವವಾಗಲಿ, ಅವಶೇಷತ್ವವಾಗಲಿ, ಶೇಷತ್ವವಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ನಿತ್ಯ ಪೂರ್ಣಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪ ಪರಮುಕ್ತ. ಗುರೂಪ ದೇಶದಿಂದಲೂ, ತನ್ನ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಮಾಯಾ, ಮಲ, ಖಂಡ್ಯ, ತಿರೋಭಾವ, ಕರ್ಮಪಾಶ ಇವುಗಳಿಂದ ವಿಮುಕ್ತನಾದ ಪರಶಿವಶಬ್ದವಾದ ಸ್ವಸ್ವರೂಪಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪರಮುಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಜ್ಞಾನರೂಪಸ್ಥಳ.

ಹೀಗೆ ಶಿವಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎಂಬ ವಿರುಕ್ತಿಯಿರುವಂತೆವು ಅನಂದರಸನಿಭರ, ಅದು ಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಗುರುವಿನಿಂದ ಭಕ್ತನಾದ, ವಿರಕ್ತನಾದ ಆತ್ಮಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಅವನನ್ನು ಪರಿತ್ರೆಸಿ ಅಧಿಕಾರೀ ಎಂದು ತಿಳಿದು ದಾತವ್ಯವಾದುದು. *

* ಶಿವಶಿಷ್ಯನಾದ ಸ್ವಕವೇಶಗಳನ್ನು 'ಗುರೂಪಾಕರ್ಷಣಾತ್ಮಕ' ಪರೋಪಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಮುಂದಿನ ತಿಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಐದೇಶ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೩೮೮

ಪಟ್ಟಿ

(೪೪+೫೬)

ಭಕ್ತ ಸ್ಥಳ (೧)	ಮಾಹೇಶ್ವರ ಸ್ಥಳ (೨)	ಪ್ರಸಾದಿ ಸ್ಥಳ (೩)
೧ ಪಿಂಡಸ್ಥಳ	೧೬ ಮಾಹೇಶ್ವರ	೨೫ ಪ್ರಸಾದಿ ಸ್ಥಳ
೨ ಪಿಂಡಸ್ಥಳ	೧೭ ಪ್ರಸಾದಿ ಸ್ಥಳ	೨೬ ಗುರುಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ
೩ ಸಂಸಾರಹೇಯ ಸ್ಥಳ	೧೮ ಲಿಂಗನಿಷ್ಠಾ ಸ್ಥಳ	೨೭ ಲಿಂಗಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ
೪ ದೀಕ್ಷಾಪೂರ್ಣ ಗುರು	೧೯ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಯ	೨೮ ಜಂಗಮಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ
೫ ಲಿಂಗಧಾರಣ ಸ್ಥಳ	೨೦ ನಿರಸನ ಸ್ಥಳ	೨೯ ಭಕ್ತಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ
೬ ವಿಷ್ಣು ಸ್ಥಳ	೨೧ ಆಶ್ರಯ ನಿರಸನ	೩೦ ಶರಣಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ
೭ ಯಜ್ಞಾಭಿಷೇಕ ಸ್ಥಳ	೨೨ ಅಷ್ಟಮೂರ್ತಿ	೩೧ ಪ್ರಸಾದಮಹತ್ವ
೮ ಪಂಚಾಕ್ಷರಿಚಮ ಸ್ಥಳ	೨೩ ಶಿವಜಗನ್ಮಯ ಸ್ಥಳ	
೯ ಭಕ್ತ ಮಾರ್ಗ ಸ್ಥಳ	೨೪ ಭಕ್ತ ದೇಹಲಿಂಗ	
೧೦ ಗುರುಲಿಂಗಾರ್ಚನ	೨೫ ಸರ್ವಗತ ನಿರಸನ	
೧೧ ಜಂಗಮಾರ್ಚನ	೨೬ ಸ್ಥಳ	
೧೨ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತ್ರಿವಿಧ	೨೭ ಸ್ಥಳ	
೧೩ ಸಂಪತ್ತಿ ಸ್ಥಳ		
೧೪ ಚತುರ್ವಿಧ ಸಾರಾಯ		
೧೫ ಉಪಾಧಿಮಾಟ		
೧೬ ನಿರುಪಾಧಿಮಾಟ		
೧೭ ಸಹಜಮಾಟ		

೩೮೯

ಪಟ್ಟಿ

(೧೦೧)

ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ಸ್ಥಳ (೧)	ಶರಣ ಸ್ಥಳ (೨)	ವಿಷ್ಣು ಸ್ಥಳ (೩)
೩೮ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ಸ್ಥಳ	೩೯ ಶರಣ ಸ್ಥಳ	೪೦ ವಿಷ್ಣು ಸ್ಥಳ
೩೯ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಾರ್ಚನ	೪೦ ಶಾಮನಿರಸನ ಸ್ಥಳ	೪೧ ಆಚಾರಸಂಪತ್ತಿ ಸ್ಥಳ
೪೦ ಸ್ಥಳ	೪೧ ನಿರ್ದೇಶ ಸ್ಥಳ	೪೨ ವಿಶ್ವಾಜನ ಸ್ಥಳ
೪೧ ಶಿವಯೋಗಸಮಾಧಿ	೪೨ ಶಿಲಸಂಪಾದನ ಸ್ಥಳ	೪೩ ಸಹಜೋಜನ ಸ್ಥಳ
೪೨ ಸ್ಥಳ		
೪೩ ಲಿಂಗನಿಷ್ಠ ಸ್ಥಳ		
೪೪ ಅಂಗಲಿಂಗ ಸ್ಥಳ		

೪೫-೧೦೧ ಲಿಂಗ ಸ್ಥಳ
(ಲಿಂಗ ಸ್ಥಳ ವಿಶೇಷಗಳು ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ
ಉಕ್ತವಾಗಿರುವವು.)

M2

ಭಕ್ತಸ್ಥಳ (೯)	ಮಾತೃಶ್ರವಣ (೯)	ಪ್ರಸಾದಿಸ್ಥಳ (೯)
೪೫ ದೀಕ್ಷಾಗುರುಸ್ಥಳ	೫೪ ಕ್ರಿಯಾಗಮಸ್ಥಳ	೬೩ ಕಾಯಾನುಗ್ರಹ
೪೬ ಶಿಕ್ಷಾಗುರುಸ್ಥಳ	೫೫ ಭಾವಾಗಮಸ್ಥಳ	ಸ್ಥಳ
೪೭ ಜ್ಞಾನಗುರುಸ್ಥಳ	೫೬ ಜ್ಞಾನಾಗಮಸ್ಥಳ	೬೪ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಗ್ರಹ
೪೮ ಕ್ರಿಯಾಲಿಂಗಸ್ಥಳ	೫೭ ಸಕಾಯಸ್ಥಳ	ಸ್ಥಳ
೪೯ ಭಾವಾಲಿಂಗಸ್ಥಳ	೫೮ ಆಕಾಯಸ್ಥಳ	೬೫ ಪ್ರಾಣಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಳ
೫೦ ಜ್ಞಾನಾಲಿಂಗಸ್ಥಳ	೫೯ ಪರಕಾಯಸ್ಥಳ	೬೬ ಕಾಯಾಪಿಪಾಸಾಸ್ಥಳ
೫೧ ಸ್ವಯಸ್ಥಳ	೬೦ ಧರ್ಮಾಚಾರಸ್ಥಳ	೬೭ ಕರಣಾಪಿಪಾಸಾಸ್ಥಳ
೫೨ ಚರಸ್ಥಳ	೬೧ ಭಾವಾಚಾರಸ್ಥಳ	೬೮ ಭಾವಾಪಿಪಾಸಾಸ್ಥಳ
೫೩ ಪರಸ್ಥಳ	೬೨ ಜ್ಞಾನಾಚಾರಸ್ಥಳ	೬೯ ಶಿಷ್ಯಸ್ಥಳ
		೭೦ ಶುಭದ್ರವ್ಯಸ್ಥಳ
		೭೧ ಸೇವ್ಯಸ್ಥಳ

M2

ಪ್ರಾಣಾಲಿಂಗಸ್ಥಳ (೯)	ಶರಣಸ್ಥಳ (೧೨)	ವಿಶ್ವಸ್ಥಳ (೯)
೭೨ ಆತ್ಮಸ್ಥಳ	೮೧ ದೀಕ್ಷಾವಾದೀದಳ	೯೩ ಸ್ವೀಕೃತವ್ಯಸಾದ್ಯಸ್ಥಳ
೭೩ ಅಂಕೂತ್ಮಸ್ಥಳ	ಸ್ಥಳ	ಸ್ಥಳ
೭೪ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ಥಳ	೮೨ ಶಿಕ್ಷಾವಾದೀದಳ	೯೪ ಶಿಷ್ಯೋದನಸ್ಥಳ
೭೫ ನಿರ್ದೇಹಾಗಮಸ್ಥಳ	೮೩ ಜ್ಞಾನವಾದೀದಳ	೯೫ ಚರಾಚರಲಯಸ್ಥಳ
೭೬ ನಿರ್ಭಾವಾಗಮಸ್ಥಳ	ಸ್ಥಳ	೯೬ ಭಾಂಜಸ್ಥಳ
೭೭ ನಜ್ಜಾಗಮಸ್ಥಳ	೮೪ ಕ್ರಿಯಾನಿಷ್ಠತ್ವಸ್ಥಳ	೯೭ ಭಾಂಜಸ್ಥಳ
೭೮ ಅದಿವ್ಯಸಾದಸ್ಥಳ	೮೫ ಭಾವನಿಷ್ಠತ್ವಸ್ಥಳ	೯೮ ಲಿಂಗಲೇಖಸ್ಥಳ
೭೯ ಅಂತ್ಯಪ್ರಸಾದಸ್ಥಳ	೮೬ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠತ್ವಸ್ಥಳ	೯೯ ಸ್ವಪರಾಜ್ಞಾಸ್ಥಳ
೮೦ ಸೇವ್ಯಪ್ರಸಾದಸ್ಥಳ	೮೭ ಪಿಂಡಾಕಾಶಸ್ಥಳ	೧೦೦ ಭಾವಾಭಾವಲಯ
	೮೮ ಬಿಂಡಾಕಾಶಸ್ಥಳ	ಸ್ಥಳ
	೮೯ ಮಹಾಕಾಶಸ್ಥಳ	೧೦೧ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠಸ್ಥಳ
	೯೦ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಕಾಶನಸ್ಥಳ	
	೯೧ ಭಾವಪ್ರಕಾಶನಸ್ಥಳ	
	೯೨ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶನಸ್ಥಳ	

ಭಾಗ IV.
ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು
೧ ನಿಂಬಾರ್ಕಾಚಾರ್ಯರು

(ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಭೇದಾಭೇದವಾದ)

ನಿಂಬಾರ್ಕ ಎಂಬವರು ಒಂದು ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕರು. ಸರ್ವನಿಯಾಮಕ ಮತ್ತು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ರಾಧಾ ಮತ್ತು ಗೋಪೀಜನ ಗಳಿಂದ ಸಹಸ್ರನಾದ ಕೃಷ್ಣ ಎಂದು ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವರು ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕರೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾಡಿಕೆ. ಇವರು ಗಾನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇವರು ಕೈಲಂಗಬ್ರಾಹ್ಮಣಕುಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಇವರು 'ವೇದಾಂತಪಾರಿಜಾತಸಾರ' ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ಇವರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಎಂಬುವರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ 'ವೇದಾಂತಕಾಸ್ತುಭ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ನಿಂಬಾರ್ಕರು ತಮ್ಮ 'ದಶಶ್ಲೋಕ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಚಿತ್, ಅಚಿತ್ ಎಂಬ ತ್ರಿತ್ವಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವರು. ಇವರು ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಎಂಬುವರ 'ವೇದಾಂತರತ್ನ ಮಂಜರಾ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ನಿಂಬಾರ್ಕಮತತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ವಿಶದವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು.

ತತ್ತ್ವಗಳು

ನಿಂಬಾರ್ಕಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಿಯಾಮಕ ಮತ್ತು ನಿಯಮ್ಯ ಇವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು. ಇವೇ ಅಚಿತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿಯಾಮಕ; ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ ಇವು ನಿಯಮ್ಯ. ಚಿದಚಿತ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಕ್ತಿರೂಪ. ಚಿದಚಿತ್ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ ಇದು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

(೧) ಅಚಿತ್

ಅಚಿತ್ ಮೂರು ವಿಧ. ಪ್ರಾಕೃತ, ಅಪ್ರಾಕೃತ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಎಂದು. ಪ್ರಾಕೃತ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಬಂದು, ಲಾಕಿಕ ಪ್ರಸಂಜವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಾರ್ಯ. ಅಪ್ರಾಕೃತದಿಂದ ದಿವ್ಯ ಶರೀರಗಳು, ದಿವ್ಯ ಅಭರಣಗಳು, ದಿವ್ಯ ವಿಷಯಗಳು ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತರ ಲೋಕಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು.

ಕಾಲವು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಧ. ಅದು ಪ್ರಸಂಜಿಸ್ಥಿತಕಾರಣ. ಅದು ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಈಶ್ವರನು ನಿಯಮಿಸುವನು.

(೨) ಚಿತ್

ಚಿತ್ ಎಂಬುದೇ ಜೀವ. ಜೀವನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅಜಞ. ಅವನು ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ; ಆದರೂ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಅವನು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು, ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವನು ಮತ್ತು ಭೋಗಪಡುವನು. ಅವನು ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಾನವು ಅವನ ಗುಣ. ಅದೇ ಅವನ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನು ಜ್ಞಾತೃ ವಾಗಿರುವನು. ಜೀವನು ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಬುವು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಜೀವನು ಬೇರೇರೇ ರೂಪವಾಗಿರುವುದೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಜೀವನು ಕರ್ತೃವೂ ಹೌದು, ಅನುಭವವೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಅವನು ಕರ್ತೃವಾದುದರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ವೈದಿಕಕರ್ಮಗಳು ವಿಹಿತವಾಗಿರುವುವು. ಅವನ ಕರ್ತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ ಅದುದರಿಂದಲೇ ಜೀವನು ಭೋಕ್ತೃ, ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಕರ್ಮಪಲಭೋಕ್ತೃ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನಂದವನ್ನು ಭೋಗಿಸುವನು. ಆದರೂ ಅವನು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಭೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರಾಧೀನ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಈಶ್ವರಾಧೀನ, ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಣು. ಆದರೆ ಅವನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಶರೀರವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳವನು.

ಜೀವರು ಅನಂತ. ಅವರು ಪರಸ್ಪರ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ದೆಸೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನರು. ಜೀವರು ಎರಡು ವಿಧ—ಮುಕ್ತರು ಮತ್ತು ಅಮುಕ್ತರು ಎಂದು. ಅಮುಕ್ತರು ಕರ್ಮಪಲಾನುಸಾರ ಜನನಮರಣವುಳ್ಳವರು. ಮುಕ್ತರು ಕರ್ಮಬಂಧರಹಿತರು. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಐದು ಅವಸ್ಥೆಗಳುಂಟು—ಜಾಗ್ರತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ, ಮೂರ್ಛಾ, ಮರಣ ಎಂದು. ಜಾಗ್ರತಾವಸ್ಥೆ ಜೀವನು ಜ್ಞಾತೃ, ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃ; ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃ. ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ಥೆಗಳು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃ. ಮೂರ್ಛೆಯು ನಿದ್ರೆ ಮತ್ತು ಮರಣ ಇವುಗಳ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿತಿ. ಮರಣ ಎರಡು ವಿಧ—ಜನ್ಮವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದು. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವರು ಎರಡು ವಿಧ—ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಿ ಎಂದು. ಕರ್ಮಿಯು ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಿಯಾದರೆ ಪಿತೃಮಾನದ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಚಂದ್ರಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವನು, ಪಿತೃ ಭೂಮಿಗೆ ಬಂದು ಮನುಷ್ಯ, ಮೃಗ ವೇದಲಾದ ಜನ್ಮ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು. ವಾಸಕರ್ಮಿಯು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಕ್ರಿಮಿ, ಕೀಟ ವೇದಲಾದ ಹೀನ

ಜನ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುವವನು. ಜ್ಞಾನಿಯು ದೇವತಾಪೂಜೆಗಾಗಿ ದೇವರೊಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುವನು. ಅವನಿಗೆ ಪುನಃ ಜನ್ಮವಿಲ್ಲ.

(4) ಬ್ರಹ್ಮ

ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದವನೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಪಂಚಾರಕಾರಣ. ಅವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾಧಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ ಇವುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ಶಕ್ತಿ. ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣ. ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಚಿದಚಿತ್ ವಸ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೊಪ್ಪುರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಶಕ್ತಿ ರೂಪವಾಗಿರುವವು. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನ ಚಿತ್ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ ಶಕ್ತಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಜೀವರು ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಕೃತ ವಸ್ತುಗಳು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸುವವು. ಅಚಿತ್ ಶಕ್ತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಂಗಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಶಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚ ರಚನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರಪಂಚರೂಪವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವರ ಕರ್ಮಾನುಸಾರ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಕರ್ಮದಂತೆ ಫಲಕೊಡುವ ಅವನಿಗೆ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಅವನ ಲೀಲಾ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಭಾವ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಪಂಚಾರಕಾರಣ. ಅವನೇ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣನಾದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವನು ಅಂತರ್ಯಾಮಿ. ಅವನು ಜಗದ್ವ್ಯಾಪ್ತ ಮತ್ತು ರೋಷಾಶೀತ. ಜಗತ್ತಿಗಿಂತ ಅವನು ಅಧಿಕ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಹತ್ವಾದಿ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವಾದಿವನು. ಅವನೇ ಜಗದ್ವಿಯಾಮಕ. ಅವನು ಅನಂತವಾದ ಸೌಂದರ್ಯ, ಅನಂದ, ವಿದ್ಯು, ಇವುಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣ. ಅವನಿಗಿರುವ ಜೀವರ ಸಂಬಂಧವು ಮಧುರ, ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅಸಾಧಾರಣ. ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಅನುಗ್ರಹ ಮಾಡಿ ತನ್ನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಅವರ ಸಜಾಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಅವತಾರ ಮಾಡುವನು. ಅವನು ಮನುಷ್ಯರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರ ಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವರ ನ್ಯಾಯೋಕ್ತಿಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿರುವನು. ಅವನು ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣಪೂರ್ಣ. ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವಶಕ್ತ, ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ; ಶುದ್ಧ, ಅನಂದ, ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮರೂಪ. ಹೀಗೆ ಅವನು ಸಗುಣ. ಅವನು ನಿರ್ಗುಣನೂ ಹೌದು. ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದರೆ ದೋಷರಹಿತ.

ಜಗತ್ತು ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವನ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸೊಪ್ಪುರೂಪದಿಂದ ಇರುವುದು. ಜಗತ್ತು ಶುಭಾಶುಭಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಆ ಸಮಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ನಿರ್ವಾಹಕನಾಗಿರುವನು. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ರಾಧಾ ಮತ್ತು ಗೋಪೀಜನಗಳಿಂದ ಸಹಿತನಾದ ಕೃಷ್ಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಶುಭ ಮತ್ತು ಅಪೂರ್ಣತೆಯೂ ಶುಭ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣತೆಯೂ ಇರುವುವು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವವೂ ಆಗಿರುವನು.

(೪) ಅಚಿತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಚಿತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳಿರುವುವು. ಇವು ಮೂರೂ ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಸಮಾಸವಾಗಿ ಸತ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿಮಿತ್ತ. ಚಿತ್ ಭೋಕ್ತೃ, ಅಚಿತ್ ಭೋಗ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅಚಿತ್ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಅವನು ಚಿದಚಿತ್ಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಇವುಗಳ ಭೇದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಭೇದ. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವೂ ಇರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣ, ಜಗತ್ತು ಕಾರ್ಯ. ಕಾರಣಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಗತ್ತುಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ ಇರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಭೇದವಾದ ಎಂದು ಹೆಸರು.

(೫) ಮೋಕ್ಷ

ಮೋಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದೋಣ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಆಗುವುದು. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ತದ್ಭಾವಾಪ್ತಿ ಎಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ಲಾಭ ಎಂದೂ ಹೆಸರುಗಳು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಲಾಭವೂ ಇರುವುದು. ಮುಕ್ತನೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭೇದಾಭೇದ ಉಳ್ಳವನು. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಸ್ವಭಾವದ ಪೂರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇರುವುದು. ಆದರೆ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಭೇದವಿಲ್ಲ; ಸಾಮ್ಯ ಮಾತ್ರ. ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನಂದ ಮತ್ತು ಭೋಗದ ಅನುಭವ ಇರುವುದು. ಆದರೂ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಾನೀನ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ.

(೬) ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ

ಸಾಧನಗಳು ಐದು:—ಕರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ, ಉಪಾಸನಾ, ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಗುರೂಪಕ್ಷಿ. ಕರ್ಮವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಸಾಧನವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೂ ಮೋಕ್ಷಕರ್ಮದ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವು ಉಂಟಾಗಿ ಆ ಮೂಲಕ ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜೀವರುಗಳ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗದೇಕಾದರೆ ಕರ್ಮದಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ ಮುಂತಾದುದು ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನ ಮತ್ತು ಮುಮ್ಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ವಿಧ್ಯಾ, ನಿರಹಂಕಾರತಾ, ವಿಚಾರಶೀಲತಾ, ಮಾನ ಮುಂತಾದುವು ಅವಶ್ಯಕ. ಉಪಾಸನೆಯೂ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ. ಉಪಾಸನಾ

ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನ ವಾಸ್ತವವಾದ ಆತ್ಮನೊಂದೂ, ಜೀವನಿಯಾಮಳ ನೊಂದೂ, ಅಜೀವತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಅಜೀವಿಯಾಮಳನೊಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿದ ಚಿದ್ರೂಪಗುಣದ ಭನ್ನನೊಂದೂ ಧ್ಯಾನವನಾದುವು. ಪ್ರಪತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವಿಯಾದ ಶರಣಾಗತಿ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಿತ್ಯವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವನು. ಪ್ರಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ದಯೆ, ಅಶುಭ ಸಂಕಲ್ಪರಾಹಿತ್ಯ, ಪರಮಾತ್ಮನ ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ, ಅವನೇ ರಕ್ಷಕನೆಂಬ ಅಂಗೀಕಾರ, ದೈವ್ಯ ಮತ್ತು ಶರಣಾಗತಿ ಅಡಗಿರುವವು. ಗುರೂಪವತ್ತಿಯೂ ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನ. ಇದು ಗುರುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶರಣಾಗತಿ. ಗುರುವು ತನ್ನ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮವ್ಯಾಪ್ತಿ ಸಾಧನವಾಗುವನು. ಈ ಐದು ಸಾಧನಗಳೂ ಒಂಟಿ ಯಾಗಿರುವ ಸಮೂಹವಾಗಿಯೂ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗುವವು.

ಹೀಗೆ ನಿಮಿಷಾರ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ರಾಧಾ ಮತ್ತು ಗೋಪಿಯರಿಂದ ಸಹಿತನಾದ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣನೆಂದು ಭಾವಿಸುವರು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಇವರು ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ ಸಂಪ್ರ ದಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕರು.

೨ ಪಶ್ಚಿಮಾಚಾರ್ಯರು

(ಶುದ್ಧಾತ್ಮೈಕವಾದ)

ಪಶ್ಚಿಮಾಚಾರ್ಯರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೪೭೨ ರಿಂದ ೧೫೫೧ ರವರೆಗೆ ಜೀವಿಸಿದ್ದರು. ಇವರು ದಕ್ಷಿಣವೇಶದ ಕೈಲಂಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಇವರು ಶುದ್ಧಾತ್ಮೈಕವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರು. ಇವರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ ಶುದ್ಧಾತ್ಮೈಕವು ಪುಷ್ಪಮಾರ್ಗವನ್ನು ಒಳ ಗೊಂಡಿರುವುದು. ಇದು ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗುವುದು. ಪೈದಿಳವಾದ ಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದವು ಮತ್ತು ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣನ ಪೂಜೆ ಇವು ಇವರಿಗೆ ಪ್ರಿಯ. ಇವರು ಭರತಮಂಡಲಲ್ಲಿ ಪುನಃಪುನಃ ಸಂಚರಿಸಿ ಕಾಶೀ ಮತ್ತು ಪ್ರಯಾಗ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಇವುಗಳ ಸರಿಯಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣನ ಆಜ್ಞಾನುಸಾರ ತಮ್ಮ ಜಾರ್ಯವೆಂದು ಇವರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರದು ಮಾಯಾಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಶುದ್ಧವಾದ ಆದ್ವೈತ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಯಾ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಅಜ್ಞಾನ ಮಾದಿರೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಏಕ; ಕಾರ್ಯವೂ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಏಕ. ಇವರು ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಪುಟ್ಟಿ ಎಂದು ಕರೆಯಿ ಅದೊಂದೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಸುಖಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂದು ಬೋಧಿಸಿ ದರು. ಇವರು ವೇದಗಳು, ಭಗವದ್ಗೀತಾ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಇವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರು. ವೇದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂದೇಹ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಿಂದ ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವು ದೊಂದೂ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂದೇಹವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಿಂದ ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುದೊಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂದೇಹವು ಭಾಗವತದಿಂದ ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುದೊಂದೂ ಇವರು ಉಪಪಾದಿಸಿದರು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾಗವತವು ಪಕ್ಕನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ರಸ ಉಳ್ಳದು ಎಂದು ಇವರ ಅತಯ. ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸರ್ವಾರ್ಥವೂ ಅಡಗಿರುವುದು; ಭಾಗವತವು ಸಮಾಧಿಭಾಷಾ ಎಂದು ಇವರ ಉಪಪಾದನೆ.

(೧) ಶುದ್ಧಾತ್ಮೈಕ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಪಶ್ಚಿಮಾಚಾರ್ಯರು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಂದಿಗಿನ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ಅವರು ಪೈಮಿಪ್ರಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ಅದರ ಈ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಉಪಲಬ್ಧವಲ್ಲ. ಅವರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ 'ಅಣುಭಾಷ್ಯ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅವರು ಮೂರನೇ ಅಧ್ಯಾಯ ಎರಡನೆಯ ಸಾದ ೩೩ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿರುವರು. ಅವರ ಎರಡನೆಯ ಮಗನಾದ ವಿಶಲನಾಥ ಎಂಬುವರು ಅವರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ಣಮಾಡಿರುವರು. ಈ ಅಣುಭಾಷ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲು 'ಬ್ರಹ್ಮವ್ಯಾಖ್ಯಾನ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮಾಚಾರ್ಯರವರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರು ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇವರ ಭಾಗವತವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ 'ಸುಬೋಧಿನಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ತತ್ತ್ವಾಪೋಷಣ ಪ್ರಕಾಶ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಸಹಿತವಾದ ಇವರ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥ. ಇದರಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ, ಸರ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಭಾಗವತಾರ್ಥ ಎಂಬ ಮೂರು ಭಾಗಗಳು ಇರುವವು. ಇವರ ದ್ವೈತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವತವು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಗ್ರಂಥ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವತ ಎಂಬ ಪೂರ್ಣ ಗ್ರಂಥವಲ್ಲದೆ ಸ್ತಂಭ, ಪ್ರಕರಣ, ಅಧ್ಯಾಯ, ವಾಕ್ಯ, ಪದ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರ ಎಂಬ ಭಾಗಗಳೂ ಇರುವವು. ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಿಳಿದವನು ಮುಕ್ತನಾಗುವನು ಎಂದು ಅವರ ವಾದ. ಅವರು 'ಪತ್ಯಾನಲಂಬನ' ಮುಂತಾದ ಪುಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿರುವರು. ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹಿಂದಿ, ಗುಜರಾತಿ ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ತರ್ಜಮೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟು ಸೆಕ್ಟೆನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿರುವವು.

(೨) ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರ

ಪಶ್ಚಿಮಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಅವರು ಪ್ರಕೃತ್ಯೇ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅಗಮ ಎಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವರೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಆಗಮದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿ

ನಿರೂಪಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಪರಶಕ್ತ್ಯ' ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತವೇ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮಾಣ, ಮಾನವನ ಐಹಿಕಜೀವನವೂ ಅದರಿಂದಲೇ ರೂಪಿತ' ಎಂದು ಅವರ ಭಾವ.

(೩) ಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರ

ಪ್ರಮೇಯ ಪ್ರಪಂಚವು ಜಗತ್ತ್ವ, ಜೀವತ್ವ, ಅಕ್ಷರತ್ವ ಮತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮತ್ವ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳನ್ನುಳ್ಳದು.

i ಜಗತ್ತ್ವ

ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ. ಅದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಅದು ಜಡರೂಪವಾದುದು. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಧಿಭೌತಿಕರೂಪ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿದಾನದಸ್ವರೂಪ. ಅವನ ಸತ್ ಎಂಬ ರೂಪಮಾತ್ರ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಮಿತಾರ. ಲೀಲಾರೂಪವಾಗಿ ಅವನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು. ಜೀವರ ಹುಳುವಿಗೂ ಅದರ ತಂತುವಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವುದು. ಜಗತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದು. ಸತ್, ರಜಸ್, ತಮಸ್, ಪುರುಷ, ಪ್ರಕೃತಿ, ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ, ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪರಸಗಂಧ ಎಂದು ಐದು ತತ್ತ್ವಗಳು, ಅಕಾಶ, ವಾಯು, ತೇಜಸ್, ಅಪ್, ಪೃಥಿವೀ ಎಂದು ಐದು ಮಹಾಭೂತಗಳು, ವಾಕ್, ಸಾತ್ಯ, ವಾದ, ವಾಯು, ಉಪಸ್ಥಾ ಎಂದು ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಚಕ್ಷುರ್, ಶ್ರೋತ್ರ, ರಸನ, ಘ್ರಾಣ, ಸ್ಪರ್ಶ ಎಂದು ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ ಎಂದು ೨೭ ತತ್ತ್ವಗಳು. ಈ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಮತ್ತು ಸಂಹಾರ ಇವಕ್ಕೆ ಕರ್ತಾ. ಅವನೇ ಭೇದ ಪ್ರಪಂಚದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆಂದಿರ ತನ್ನ ಅಂಶರೇ ಆದ ಜೀವರನ್ನು ಅವಿಧ್ಯಾತ್ಮಿ ಅಧೀನ ಮಾಡುವನು. ಅವಿಧ್ಯಾನಿಮಿತ್ತದಿಂದ 'ನನ್ನದು' 'ನಿನ್ನದು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಹುಟ್ಟಿ ಅಸತ್ಯವಾದ ಸಂಸಾರವು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಮಮತೆ ಇವೇ ಸಂಸಾರದ ಒಳದೀಪ. ಇದೇ ಜಗತ್ತು. ಜಗದ್ರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವು ಜ್ಞಾನ, ಭಕ್ತಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ನಾಶಹೊಂದುವುದು.

ii ಜೀವತ್ವ

ಪ್ರಪಂಚವನ್ನಾಡುವ ಕಲ್ಪಭೇದದಿಂದ ಇರುವುದು. ಕಲ್ಪದ ಮೊದಲು ಪರ ಮಾತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯನಾಗಿರುವನು. ಅವನು ತನ್ನ ಅನಂದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅನೇಕ ರೂಪ ನಾಗಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸಿದನು. ಅದರಿಂದ ಅನೇಕ ಜೀವರು ಉತ್ಪನ್ನರಾದರು. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶ. ಪರಮಾತ್ಮನು ತನ್ನ ಲೀಲೆಗೋಸ್ಕರ ಜೀವರಲ್ಲಿರುವ ಅನಂದವನ್ನು ಅನ್ಯತ್ಯಮಾಡಿದನು. ಅದರಿಂದ ಜೀವನು ಸಂಸಾರಿಯಾದನು. ಅದರೂ ಜೀವನಿಗೆ

ಸೃಷ್ಟಿ, ಸಂಹಾರವಿಲ್ಲ; ಜೀವನ ಶರೀರ ಮಾತ್ರ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶ ಉಳ್ಳದು. ಸಂಸಾರ ದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಸೃಷ್ಟಿಸಂಹಾರಗಳು ಶರೀರವರ್ತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಉಪಶಂಕವಾಗು ವುವು. ಪರಮಾಣುವಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಆಣಾರೂಪ, ಅವನು ವ್ಯಾಪ್ತನೂ ಅಷ್ಟು ಮಧ್ಯನು ಪರಮಾಣುವೂ ಅಷ್ಟು. ಅವನಿಗೆ ಇರುವ ಬೈತತ್ಯನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜೀವನು ಶರೀರವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವನು. ಅವನು ಜ್ಞಾತ್ವ, ಭೋಕ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ. ಜೀವನ ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಬಂದುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜೀವನು ಸತ್ಯ, ಜೀವನು ಮಿಥ್ಯಾ ಅಷ್ಟು. ಪರಮಾತ್ಮನು ತನ್ನ ಲೀಲೆಗೋಸ್ಕರ ಕೆಲವು ಜೀವರನ್ನು ಪ್ರಪಂಚಾ ಸಕ್ತರನ್ನಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರನ್ನು ವೈದಿಕ ಮಾರ್ಗಸಕ್ತರನ್ನಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಲಬ್ಧವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೇವಾಪರಂಪರನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡುವನು. ಈ ಮೂರು ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಪ್ರವಾಹ ಎಂದೂ, ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಮುರ್ಖಾದಾ ಎಂದೂ, ಮೂರನೆಯದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಪಿ ಎಂದೂ ಹೆಸರು.

iii ಅಕ್ಷರತ್ವ

ಅಕ್ಷರತ್ವಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮಪುಣ್ಯವನ್ನು ಅನಂದಮಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಅನಂದಮಯನೇ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಪಂಚೈನ್ದ್ರಿಯದ ಅನಂದವುಳ್ಳ ನನು. ಇವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಆನಾಸಕ್ತನ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಆಕಾರಭೇದಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮನು ನಾನಾ ಆಕಾರವುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ವೈಕುಂಠವಾಗಿಯಾದರೆ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮನು ವೈಕುಂಠರೋಹವಾಗುವನು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಅಂಶರ್ಮಾಮಿಯಾದಾಗಲೂ ಮತ್ತು ಅವಕಾರ ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡಿ ಅಧಿದೈವಿಕರೂಪ ವನ್ನು ತಾಳಿದಾಗಲೂ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಚರಣರೂಪನಾಗುವನು.

ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕರೂಪ. ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷ ವಾಗುವುದು. ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅಕ್ಷರ, ಕಾಲ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ರೂಪ ಉಳ್ಳವ ನಾಗುವನು. ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರಕೃತಿ. ಇದು ಜಗತ್ತಿನ ನಾನಾ ವಸ್ತುಗಳ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಜಗದ್ವಸ್ತುಗಳ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಎನ್ನಿಸುವುದು. "ನೇತಿ ನೇತಿ" (ಹೀಗೆ ಅಷ್ಟು ಹೀಗೆ ಅಷ್ಟು) ಎಂದು ನಿಷೇಧರೂಪವಾದ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯ ಗಳಿಗೆ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯ. ಅವನೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರ. ಕಾಲ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವ ಇವು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ರೂಪವಿಶೇಷಗಳು; ಅವನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಗತ್ಪ್ರಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೂ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ಅಕ್ಷರ ಮೊದಲಾದುವು ಸೃಷ್ಟವಾದುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಅಕ್ಷರ ಮೊದ

ಲಾದುವು ಜಗತ್ತಿನ ೨೮ ತತ್ವಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಅವು ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾರಣ. ಜಗತ್ತಿನ ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ತತ್ವಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಕಾರಣಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುವು. ಅವು ವಿಶೇಷಕಾರಣ. ಈ ಸರ್ವಕಾರಣಗಳಿಗೂ ಕರ್ತೃ ಪರಬ್ರಹ್ಮ.

iv ಪರಬ್ರಹ್ಮ

ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಕರ್ತೃ. ಅದುಮಂದದೇ ಅವನು ಸರ್ವೋತ್ತಮತತ್ವ. ಅವನು ಸತ್, ಚಿತ್, ಅನಂದ ಮತ್ತು ರಸ. ಅವನು ಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ಪುರುಷೋತ್ತಮ, ಅವನೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿ. ಅವನ ಗುಣಗಳು ಅನೇಕ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾ ಪ್ರಧಾನ. ಅವನಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇರುವುವು. ಅವನಿಗೆ ಲಾಕಿಕ ಗುಣಗಳಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇಳುವುವು. ಅವನ ಶರೀರ ಅನಂದಮಯ. ಅವನ ಅನಂದ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ. ಅವನು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತ, ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತಾ. ರೀತಿರೂಪವಾಗಿ ತನ್ಮಂದದೇ ಅವನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಹೀಗೆ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನ ನಿಮಿತ್ತ ಮತ್ತು ಉಪಾಧಾನಕಾರಣ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಸುಖದುಃಖ ಮೊದಲಾದ ವೈಷಮ್ಯಗಳು ಅವನಿಗೆ ದೋಷಕರವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುಕ್ತ ಅವು 'ಜಗತ್ ಅವನ ರೀತಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುವು. ಅವನದು ಅವಶ್ಯಕಪರಿಣಾಮ, ಎಂದರೆ ಅವನು ತನಗೆ ವಿಶಾರವಿಲ್ಲದೆ ಜಗದ್ಗುಪ್ತನಾಗಿ ಅವಧಾನಿಸುವನು. ಅವನು ಸರ್ವ ವೇದಕ್ಕೂ, ವಿಷಯ. ವೇದದ ಪೂರ್ವಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಅವನ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯೂ, ಉತ್ತರಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಅವನ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯೂ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುವು. ಇವೇ ಅಸಾಧಾರಣ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗೀತಾ ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವುವು; ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವು ಸುವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

(v) ಸಾಧನ

ಭಕ್ತನು ತಾನು ತನ್ನದು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಪೋಷಕವರ್ಗ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಬೇಕು. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಸಂಬಂಧವು ಎಚ್ಚಿನವಾಗಿರುವುದು. ಅದರ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬ್ರಹ್ಮಸಂಬಂಧ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿನ ದೋಷವೂ ಹೋಗಿ ಕೃಷ್ಣನ ಪೂಜೆಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಬರುವುದು. ಅವನು ಯಾವ ವಿನಾಯಿತಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಕೃಷ್ಣ ಪೂಜಾರಂಭದರ್ಥವಾಗಿ ನಾನು, ನನ್ನದು ಎಂಬ ಸಂಸಾರವನ್ನು ನಿಗೂಢವಾಗಿ ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಜಾತಿಕುಲ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲ. ಶರೀರ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತು ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಗರ್ವವಾಗಿ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವುದೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ. ಇದೇ ಸಂಸಾರವೇ ಈ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸ

ಬೇಕು. ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಧ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದೇ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಕೃಷ್ಟಭಾಗ. ಭಗವದ್ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿದೋಧ ಬಂದರೆ ಭಗವದ್ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಬಾರದು. ಅದೇ ಆತ್ಮಧರ್ಮ. ಇದೇ ಪುಷ್ಪಮಾರ್ಗ. ಆತ್ಮಧರ್ಮವೇ ಪುಷ್ಪಮಾರ್ಗದ ರಹಸ್ಯ.

i ಪುಷ್ಪಮಾರ್ಗ

ಈ ಮಾರ್ಗದಂತೆ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಭಕ್ತನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೇವೆಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜೀವನವನ್ನು ಕೈಬಿಡುವನು. ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಮೊದಲು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ ಅನಂತರ ಅವನ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಪುಷ್ಪಮಾರ್ಗವು ಸತ್ಯಾಸತ್ಯಧರ್ಮಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಶೈತಿತ ಧರ್ಮಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಆಡಗಿರುವುವು. ಪುಷ್ಪಮಾರ್ಗದಂತೆ ಭಕ್ತನಿಗೆ ಯಾವ ಸ್ವಾನ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರೀತಿಯಷ್ಟೆ, ಸರ್ವವರ್ಣದವು, ಮತ್ತು ಪತಿತರು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೀವನ್ಮುಗೂ ಕೃಷ್ಣನಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗ. ಇದು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಒಬ್ಬನು ದೇವರನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸಿದರೂ ಸರಿ, ಅಸೂಯೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಸರಿ, ಪ್ರೀತಿಸಿದರೂ ಸರಿ; ಪೂಜಿಸಿದರೂ ಸರಿ, ಅವನು ಸಾಯುವುದನ್ನು ಪಡೆಯುವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮನಂಬಂಧ ಮುಖ್ಯ, ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಸ್ನೇಹದಿಂದ ಭಗವತ್ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದವನು ಭಜನಾನಂದಉಳ್ಳವನಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿತ್ಯರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಶರಣಾಗತರೂಪವಾದ ಪ್ರಪತ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗಬಹುದು.

ವೇದದ ಪೂರ್ವಕಾಂಡದಂತೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರ, ದರ್ಶಪೂರ್ಣ ಮಾಸ, ಪಶುಯಾಗ, ಜಾತುಮಾರ್ಗಸ್ಥ ಮತ್ತು ಸೋಮಯಾಗರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವನು. ವೇದದ ಉತ್ತರಕಾಂಡದಂತೆ ಅವನೇ ಜ್ಞಾನರೂಪನಾಗುವನು. ಇವುಗಳನ್ನು ಅಚರಿಸುವವನು ದೇವಯಾನ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

ಕೃಷ್ಣನೇ ಸರ್ವವೂ ಎಂದು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿ. ಅವನು ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಕೃಪೆನಾಗದೆ ಪೂರ್ಣ ಪುರುಷೋತ್ತಮಪರಣಾಗಬೇಕು. ಅವನು ಪೂರ್ಣಪುರುಷೋತ್ತಮನನ್ನೇ ಹೊಂದುವನು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ತನ್ನ ಶರೀರದಂತಹ ಶರೀರವನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವನೇ ಭಕ್ತಪರಾಧೀನನಾಗಿ ತನ್ನ ಭೋಗದಲ್ಲಿ ಭಾಗಲೇಡುವನು. ಇದೇ ನಿತ್ಯರೀತಿ. ಇದೇ ಭಕ್ತಿಯ ಅನಂದ ಎಂದರೆ ಭಜನಾನಂದ. ಮತ್ತು ಪರ

ಮಾತೃತ್ವ ಅಂದರೆ ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪಾನಂದ. ಇದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಪಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪುಷ್ಪ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದ. ಇದು ಭಕ್ತನ ಪರವಾದ ಯಾವ ಸಾಧನವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಭಗವದನುಗ್ರಹದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತ. ಈ ಪುಷ್ಪ ಎಂಬ ಪ್ರಸಾದವುಳ್ಳವರೇ ಬೃಂದಾವನದ ಗೋಪೀಜನಗಳು. ಅವರು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಸ್ನೇಹದಿಂದ ಸೋಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಎಂದು ತಿಳಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು 'ಕೃಷ್ಣನೇ ಸರ್ವಭೂ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ರೀತಿ. ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸರ್ವವನ್ನು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೋಡುವ ರೀತಿ. ಗೋಪಿಕಾಸ್ತ್ರೀಯರು ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಚರಿಸಿದುದರಿಂದ ಕೃಷ್ಣನೇ ಅವರಿಗೆ ಅಧೀನ ನಾದನು. ಇದೇ ಅವರ ಸ್ವರೂಪಾನಂದ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅಧಿಕ. ಇದು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಮೋಕ್ಷ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಸಪೂರ್ಣನಾಗಿರುವನು. ಶೃಂಗಾರ, ವೀರ, ಕರುಣ, ಅದ್ಭುತ, ಹಾಸ್ಯ, ಭಯ, ಅನಕ, ಭೀಷ್ಮ, ರಾಜ ಎಂಬ ನವರಸಗಳಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಶೃಂಗಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಗ ಮತ್ತು ವಿಪ್ರಯೋಗ ಎಂಬ ಎರಡು ಭೇದವಿರುವುದು. ಸಂಯೋಗ ಶೃಂಗಾರದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಿಪ್ರಯೋಗಶೃಂಗಾರದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆಗ ಭಕ್ತನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನೊಂದೇ ಚಿಂತೆ.

ನೇರೋಕ್ತವಾದ ಶ್ರವಣಮನನನ್ನಿಧಾನ್ಯನ ಮಕ್ಕು ವಿವಿಧ ಭಕ್ತಿ ಎಂಬ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಆ ಸಾಧನದಿಂದ ಪ್ರಸನ್ನನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಭಕ್ತನಿಗೆ ಸಾಯುಜ್ಯಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯ, ಪ್ರೀತಿಯ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮದ ಮಾತ್ರ ಅಧಿಕಾರಗಳು. ಸ್ತ್ರೀ ಶೂದ್ರ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಈ ಮಾರ್ಗ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಮರ್ಯಾದಾವಾರ್ಗ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪುಷ್ಪಮಾರ್ಗವಾದರೂ ಮರ್ಯಾದಾವಾರ್ಗದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ. ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀ ಶೂದ್ರ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವರೂ ಅಧಿಕಾರಗಳು. ಈ ಮಾರ್ಗವಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರೇಮವೇ ಶ್ರವಣ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಪುಷ್ಪಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವನ ಭಗವತ್ಪ್ರೀತಿಯು ಸ್ನೇಹಾತ್ಮಕ. ಗೋಪೀಜನವಲ್ಲಭನೇ ಅವನ ಈಶ್ವರ. ಗೋಪಿಯರೇ ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರವರ್ತಕರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪುಷ್ಪಮಾರ್ಗಸಾಧಕನು ತಾನು ಗೋಪಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ತನ್ನ ಪ್ರೇಮಾಸ್ಪದದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತನ್ನ ಪತಿ ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಆರಾಧಿಸುವನು.

ii ಪ್ರೇಮಾಸ್ಪದನಾದ ಪರಮಾತ್ಮಾ

ಭಕ್ತನ ಪ್ರೇಮಾಸ್ಪದನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಶ್ರೀ ಗೋವರ್ಧನದಾಳುಗಳ ಅಥವಾ ಶ್ರೀರಾಧೀ ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗುವನು, ಇವನಿಗೆ ಭಾಗವತದ ಶಸ್ತ್ರೆಯು

ಸ್ಪಂದಗಳೇ ಶರೀರ. ವಿವಾಹದ ನಾಳದ್ದಾರದಲ್ಲಿ ಇವನ ಪ್ರತಿಭೆ ಇರುವುದು. ದಶಮಸ್ಕಂಧದ ರಾಸರೀತಿಯು ಪರಮಾತ್ಮನ ಹೃದಯ. ಈ ಪ್ರತಿಭೆವು ವಜ್ರಭಾಷಾರ್ಥಿ 'ಗಿರೀಶ' ದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವುದು. ಇದೇ ಪುರಾಣಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಆಕಾರ. ಇದೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಆಕಾರ. ಮಕ್ಕ ಪ್ರತಿಮಾಗಳು ವರ್ಣಿತ ಅಥವಾ ವ್ಯೂಹ ಎನಿಸುವವು. ಸರ್ವೋತ್ತಮಪರಮಾತ್ಮನ ಆರಾಧನೆಗೆ ಸೇವಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವಿಭೂತಿಗಳ ಆರಾಧನೆಗೆ ಪೂಜಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವ್ಯೂಹಗಳು ನಾಲ್ಕು—ವಾಸುದೇವ, ಸಂಕರ್ಷಣ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ, ಅನಿರುದ್ಧ ಎಂದು. ಇವು ಪುರಾಣಪುರುಷೋತ್ತಮನಿಗಿಂತ ಅನರ. ಧರ್ಮಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯೇ ಇವುಗಳ ಕಾರ್ಯ. ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನ ವಿವಿಧ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಚಿಂತಿಸಿ ವರ್ಣಿಸಿ ಮತ್ತು ವ್ಯೂಹ ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಶ್ರೀನಾಥನೇ ಸೇವಾ ಒಂದೇ ಪರಮಧರ್ಮ.

೩ ಶ್ರೀ ಚೈತನ್ಯ

(ಅಚಿಂತ್ಯಭೇದಾಭೇದವಾದ)

ಚೈತನ್ಯ ಎಂಬುದು ಬಂಗಾಳ ಸ್ವಾಂತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಇವರು ಪ್ರಪಂಚ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಇವುಗಳ ಪರವಾಗಿ ಅಚಿಂತ್ಯಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರು. ಇವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಜೀವಗೋಸ್ವಾಮಿ ಮುಂತಾದವರು ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮೂಲಕ ರೂಪುಗೊಳಿಸಿದರು.

(೧) ಪ್ರಮಾಣ ವಿಚಾರ

ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಲ್ಲ. ಶ್ರುತಾರ್ಥ ಮಾತುನಾಗ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೇ? ಅಥವಾ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಎಂದರೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೇ? ಎಂದು ವಿಚಾರ. ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟು ಗೌಣಾರ್ಥದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹೋಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಗೌಣಾರ್ಥವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಗಮ್ಯ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾದರೂ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ಗಮ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬಂದುದು. ಗೌಣಾರ್ಥ ಎಂದರೆ ಲಕ್ಷಣಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಬಂದುದು. ಶ್ರುತಿಗೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಸ್ವೀಕರಣದಿಂದಲೂ ಸೂಚಿತವಾದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಬಾಧಕವೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಆಯ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮಾತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಶ್ರುತಿಯೇ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ.

(೨) ಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರ

ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬೋಧಿತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಜೀವಜಡಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತೂ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಕಾರ.

i ಜಡಪ್ರಪಂಚ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುವು. ಪ್ರಪಂಚದ ಉಪಾಧಾನವೂ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಕಾರ. ಆದರೂ ಅವನ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಜಗನ್ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವನು. ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಜಡ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಸ್ತು ಉಳ್ಳದು. ಸೃಷ್ಟಿಸದೇಕೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮವ ಇಷ್ಟೆಯಿಂದ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವ ಚೈತನ್ಯಶಕ್ತಿ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯವಸ್ತುಶಕ್ತಿ ವಿಕಾರವೆಂಬಾಗಿ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯು ಆರಂಭಿಸುವುದು.

ಗುಣಮಾಯಾ, ಜೀವಮಾಯಾ ಎಂದು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ಎರಡು ವಿಧ. ಬ್ರಹ್ಮಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಗುಣಮಾಯೆಯು ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ಜೀವಮಾಯೆಯು ಜೀವರಿಗೆ ಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ತಮಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಮರೆಯುವರು; ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಗೆಳೆದ್ದಿ ರಾಗಿ ಉಳಿಸಲಾಗುವರು. ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಗೆ ವ್ಯಾಪಾರವಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಈಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಧಾನಕಾರಣ. ಮಾಯಾ ಅಪ್ರಧಾನಕಾರಣ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಜಗದ್ರೂಪನಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾಯಾ, ಜೀವ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಕ್ತಿ. ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಜೀವ ಇವುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ ರೀತಿಯು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಜೀವರು ನಾನಾ ಭೋಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಒಂದು ಪರಿಣಾಮ. ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವ. ಆದರೂ ಸತ್ಯ; ಆರೋಪಿತವಲ್ಲ. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ii ಜೀವಾತ್ಮಾ

ಜೀವಾತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಜೀವಶಕ್ತಿ. ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಅದು ಚಿದ್ರೂಪ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶ. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮವಿಂದ ಪ್ರಭೃತ್ ಅಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಭಿನ್ನಾಂಶ, ಸ್ವಾಂತವಲ್ಲ. ಸ್ವಾಂತವು ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧ

ಪಟ್ಟಿರು. ಜೀವನು ಚಿದ್ರೂಪನಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ. ಜೀವನು ಅನುರೂಪ; ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೃದಯದಲ್ಲಿದ್ದು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೋರದ್ದಿ ವ್ಯಾಪ್ತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವನು. ಜೀವನು ನಿತ್ಯ. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುವನು. ಜೀವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅನಂತ.

ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಕ್ತಿಯಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವುದೇ ಧರ್ಮ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ. ಅವನು ಸುಂದರ ಮತ್ತು ಪ್ರಿಯ. ಅವನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಸೇವಿಸುವುದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ವೃದ್ಧಿಹೊಂದುವ ಸೇವಾ ನಂದವು ಲಭಿಸುವುದು. ಜೀವರು ಎರಡು ವಿಧ—ನಿತ್ಯಮುಕ್ತ ಮತ್ತು ಬದ್ಧ ಎಂಬ. ನಿತ್ಯಮುಕ್ತರು ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮಸಂಪಂಧ ಉಳ್ಳವರಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಸೇವಿಸುವರು. ಬದ್ಧರು ಕೃಷ್ಣವನ್ನು ಮರೆತು ಮಾಯಾಬಂಧ ಉಳ್ಳವರಾಗುವರು. ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವರು ಮುಕ್ತರಾಗುವರು. ಮೋಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ಮಾಯಾ ಬಂಧದಿಂದ ಮುಕ್ತಿವಾತ್ಮವೇ ಅಲ್ಲ. ರಸಿಕನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಮುಕ್ತನನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿ ದಯಮಾಡಿ ಅವನ ಅನಂದಮಯವಾದ ಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಆನಂದಾನು ಭವವನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಮುಕ್ತರಾದ ಜೀವರು ಕೃಷ್ಣನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದವರಿಗೆ ಅಧೀನರು.

iii ಬ್ರಹ್ಮ

ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ. ಕೃಷ್ಣನು ಪ್ರಣವಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ದೊಡ್ಡದು ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡದನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ. ದೊಡ್ಡದನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಪರಾ, ಮತ್ತು ಸ್ವಾಧಾವಿಕಶಕ್ತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವುವು ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳುವುವು. ಈ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳು ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನಿಗೆ ಸಮರೂಪ ಉತ್ಪಮರೂಪ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪರಮಾಣದಲ್ಲಿಯೂ, ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ಣ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅನಂದ. ಅವನ ಶಕ್ತಿಗಳು ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿ, ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜೀವಶಕ್ತಿ.

ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಗೆ ಚಿತ್‌ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಂತರಂಗಶಕ್ತಿ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರಗಳು. ಕೃಷ್ಣನಿಗೂ ಅವನ ಲೀಲೆಗೂ ಇದರ ಅಂತರಂಗ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್, ಚಿತ್ ಮತ್ತು ಅನಂದ ಎಂಬ ಮೂರು ಆಕಾರಗಳಿಗೂ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಂತರಂಗ ಶಕ್ತಿಗೆ ಸಂಧಿನೀ, ಸಂವಿತ್ ಮತ್ತು ಹೃದ್ಧಿನೀ ಎಂಬ ಮೂರು ಆಕಾರಗಳಿರುವುವು. ಸಂಧಿನೀಯಿಂದ ಕೃಷ್ಣನು ತನ್ನನ್ನು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ವ

ಹಿಸುವನು. ಸಂವಿತ್ತಿನಿಂದ ಅವನು ತಿಳಿಯುವನು ಮತ್ತು ಇತರರನ್ನು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವನು. ಹೃದ್ವಿಧಿಯಿಂದ ಅವನು ಸುಖಭೋಗಗಳನ್ನಾಚರಿಸುವನು ಮತ್ತು ಇತರರನ್ನು ಸುಖಭೋಗಗಳನ್ನಾಚರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವನು. ಈ ಮೂರು ಆಕಾರಗಳ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಶುದ್ಧ ಸತ್ತ್ವವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಧಿ ಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ಅದು ಆಧಾರಶಕ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಸಂವಿತ್ ಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ಅದು ಆತ್ಮವಿದ್ಯಾ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಹೃದ್ವಿಧಿ ಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ಅದು ಗುಹ್ಯವಿದ್ಯಾ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ಅಜೇತನ ಮತ್ತು ಜಡ. ಅದು ಚಿತ್ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಕೃಷ್ಣನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಣಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಜೀವಮಾಯಾ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಗುಣಮಾಯಾ ಸತ್ತ್ವ, ರಜಸ್, ಮತ್ತು ತಮಸ್ ಎಂದು ಗುಣ ಉಳ್ಳದು. ಜೀವಮಾಯೆಯು ಜೀವನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿ, ಲೌಕಿಕ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಆದರ ಉಳ್ಳವನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಗೆ ಬಹಿರಂಗಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರಾಗಿದೆ. ಜೀವಶಕ್ತಿಯು ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಗಳ ಮಧ್ಯಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಜೀವರು ಜೀವಶಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪ ಉಳ್ಳವರು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಶಕ್ತಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಮೀಪ ಮತ್ತು ಸಗುಣ. ಆದರೆ ಮಾಯಾಸಂಬಂಧ ಅವನಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುವನು. ಅವನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಕೃಷ್ಣನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ, ಸರ್ವಶಕ್ತ ಮತ್ತು ಸರ್ವಜ್ಞ. ಅವನು ಕಾಲಾತೀತ, ದೇಶಾತೀತ ಮತ್ತು ಪರಿಣೋದರಹಿತ. ಅವನು ಸತ್ಯ, ವಿಷಯದರ ಮತ್ತು ಅನಂದ. ಇದೇ ಕೃಷ್ಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆಡಲಿರುವ ಭಾವ. ಈ ಭಾವಗಳು ಕೃಷ್ಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕೃಷ್ಣನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಬ್ರಹ್ಮ. ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಕೃಷ್ಣನು ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ಕಾಣಬಹುದು; ಆದರೆ ಅವನು ಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ಅವನ ಆಧಾರಶಕ್ತಿಯೇ ಗೋಳು, ವೃಂದಾವನ. ಅವನ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವರ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಅವನ ಲೀಲಾಶಕ್ತಿ. ಅವನು ಆತ್ಮಾರಾಮ, ಸ್ವರಾಜ್ಯ, ಸಾರಾಯಣ, ರಾಮ, ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸದಾಶಿವ ಮುಂತಾದವು ಅವನ ರೂಪವಿಶೇಷಗಳು. ಸರ್ವಪೂ ಅವನೇ. ತ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಮೂರು ರೂಪ— ಬ್ರಹ್ಮ, ಪರಮಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಭಗವಾನ್ ಎಂದು. ತ್ರೀಕೃಷ್ಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರಸಶಕ್ತಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವವು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ತ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಪರಮೇಶ್ವರ, ಪೂರ್ಣ ಭಗವಾನ್, ಸ್ವಯಂಭಗವಾನ್, ಸ್ವರೂಪ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರಸಸ್ವಭಾವವು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತವಲ್ಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತ್ರೀಕೃಷ್ಣನು

ಏಕವಿಧೀನ ಬ್ರಹ್ಮನು. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವಾಗಿ ಅಂಶಾರ್ಥಮೀ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂಬ ಕೃಷ್ಣನ ರೂಪ ಇರುವುದು.

ಇದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನಂತಾರಂಭದ ಆಶ್ರಯ ಮತ್ತು ಉದ್ಭವಸ್ಥಾನ. ಪರಮಾತ್ಮನಾದಿಂದ ತ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಸ್ಥಾನದವರೆಗೆ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರಸದ ಸಾಣಾ ಇಯಕ್ತಿಗಳು ಇರುವವು. ಅವು ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಭಗವತ್ ಸ್ವರೂಪಗಳು. ತ್ರೀಕೃಷ್ಣನಾದರೋ ಈಶ್ವರರಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ. ಈ ರೂಪಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿತ್ಯವ್ಯಾಪ್ತವೆಂದ ರೂಪ ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ಈ ಭಗವತ್ ಸ್ವರೂಪಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವುಗಳ ಲೀಲೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇತರರನ್ನು ಒಡಗೂಡಿಸುವವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ವೃಂದಾವನದ ಆಧಿಪತ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ತ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಆಧಾರಶಕ್ತಿ. ಈ ರೂಪಗಳೆಲ್ಲವೂ ತ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಸ್ವಾಂಶ. ಹೀಗೆ ತ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನು.

ತ್ರಿಕೃಷ್ಣನ ರಸಭಾವವು ಎರಡು ವಿಧ—ಭೋಜ್ಯರಸ, ಭೋಜನಮಾಡುವ ರಸ ಎಂದು. ಅವನ ಅನಂದವೂ ಎರಡು ವಿಧ—ಸ್ವರೂಪಾನಂದ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಾನಂದ ಎಂದು. ಇವು ಭೋಜ್ಯವಾದ ರಸದ ಎರಡು ಆಕಾರಗಳು. ಕೃಷ್ಣನು ಕೇವಲ ಅನಂದರೂಪ. ಅವನು ಹೃದ್ವಿಧೀಶಕ್ತಿ. ಅಥವಾ ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿ. ಈ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ತ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮ ಉದ್ಭವಿಸುವವು. ರಸವು ತ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಸ್ವಯಂರೂಪ. ತ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಭಗವತ್ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನೂ, ಪರಿಕರಗಳನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ರಮಾನುಜವಚ್ಚಕ್ರಿಯೆ. ತ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಂದ ಬಂದ ಭಗವದ್ಭಕ್ತಗಳಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣರೂಪ ಮುಖ್ಯ. ಪರಮೋನ್ನತ ಅಥವಾ ಮಹಾವೈಕುಂಠವು ನಾರಾಯಣರೂಪ. ಈ ಲೀಲೆಗಳಲ್ಲಿ ತ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಮಾಧುರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಐಶ್ವರ್ಯ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದು. ಮಧುರಾ ಮತ್ತು ದ್ವಾರಕಾದಲ್ಲಿ ಅವರೂಪ ಸಮಾನವಿರುವವು. ಲಲಿತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರ ಸೇವಾವಾಸನಾ ಉದ್ಯದವಾದಾಗ ಮಾಧುರ್ಯವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದು. ವೃಂದಾವನದಲ್ಲಿಯೂ ದೋಳಿ ಮಾಧುರ್ಯ ಮತ್ತು ಐಶ್ವರ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಮಾಧುರ್ಯವು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಅವನ ಐಶ್ವರ್ಯವು ಮಾಧುರ್ಯಮಯವಾಗುವುದು. ತ್ರೀಕೃಷ್ಣರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಜಾನು ನಿಶ್ಚವನು' ಎಂಬ ಭಾವ ಉಂಟಾಗುವುದು. ವೃಂದಾವನದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಜಾಭಾವದಲ್ಲಾದರೋ 'ಅವನು ನನ್ನವನು' ಎಂಬ ಭಾವ ಇರುವುದು. ಪ್ರೇಮದ ಅಗಾಧವಾದ ಆಳವುಳ್ಳ ಈ ಪ್ರೇಮವು ದಾಸ್ಯ, ಸಖ್ಯ, ವಾತ್ಸಲ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾಂತಾ ಎಂಬ ವಿಭಾಗ ಉಳ್ಳದ್ದು. ದಾಸ್ಯಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನು ತನ್ನ ತ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಯಜಮಾನನೆಂದು ಆರಾಧಿಸುವನು. ಅವನಿಗೆ ತಾನು ಕಡಮೆಯಾದವನೆಂಬ ಭಾವ ಇರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸೇವಾವಾಸನೆಯ ಪೂರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಸಖ್ಯಪ್ರೇಮವು ತ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಸಖ್ಯವೆಂದು. ಇದು ದಾಸ್ಯ

ಕೃಷಿ ದೊಡ್ಡದು. ಸಮಿಗಳು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಮ ಎಂದು ಆರಾಧಿಸುವರು. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅದೇ ಮನೋವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವನು. ವಾತ್ಸಲ್ಯ ಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಗುತೆಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಆರಾಧಿಸುವರು. ಈ ಆಭಿಮಾನವು ನಂದಾ, ಯತೋದಯರದು. ಕೃಷ್ಣನು ಅವರಿಗೆ ಇದೇ ಭಾವವನ್ನು ತೋರಿಸುವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ದೂಷಿಸಲೂಬಹುದು. ಶಿಕ್ಷಿಸಲೂ ಬಹುದು. ಈ ಪ್ರೇಮವು ಸಮಿಗಳ ಪ್ರೇಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದು. ಈ ಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ನನ್ನವನು ಎಂಬ ಭಾವ ಅಡಗಿರುವುದು. ಇದು ತಂದೆ, ತಾಯಿ ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಶಕ್ತ. ಕಾಂತ್ಯಪ್ರೇಮ ಮತ್ತೊಂದು ದೊಡ್ಡದು. ಮಾಯಾಶಕ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಇತರ ಪ್ರೇಮಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ತನ್ನದಾದ ಒಂದು ಸುಖದ ಭಾವವಿರುವುದು. ಕಾಂತ್ಯಪ್ರೇಮ ಕೇವಲ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಈ ಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಜೊತೆಗೆ ಬೇರೆ ಸುಖವಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರೇಮ ಗೋಟಿಯರದು. ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರೇಮವು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಗೋಟಿಯರಲ್ಲಿ ರಾಧಾ ಪೂರ್ಣಶಕ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪೂರ್ಣಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಪೂರ್ಣಶಕ್ತಿ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ರಾಧಾಸಹಿತ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಲೀಲೆಗೆ ಇತರ ಸರ್ವರೂ ಅನುಕೂಲರಾಗಿರುವರು. ರಾಧಾಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ರೂಪಕನವು ಪರಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಕಾಂತ್ಯಪ್ರೇಮ ಮಧುರರಸದ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣರ ಅನುಭವವು ವೃಂದಾವನದಲ್ಲಿ ಅನಂತ. ಆದರೆ ನೆಮ್ಮದಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಅಥವಾ ಶ್ರೀಗೋರಾಂಗ ಇವರ ಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರೇಮಾನುಭವವು ಪೂರ್ಣವೆನ್ನುವು ಹೊಂದುವುದು. ಇದು ಕಾಂತ್ಯಪ್ರೇಮದ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಮಹಾಭಾವ. ಹೀಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಇವರ ಲೀಲೆ ಒಂದೇ. ಇದೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮತತ್ವ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಲೀಲಾ.

(4) ಅಚಿಂತ್ಯ ಭೇದಾಭೇದ

ಇದು ಜೀವ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಂಬಂಧ ವಿಚಾರ. ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಭೇದವೇ ಅಭೇದವೇ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರು ಚಿತ್ತರೂಪರು. ಆದುದರಿಂದ ಅವರು ಅಭಿನ್ನರು. ಆದರೂ ಅವರ ಧರ್ಮಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಅವರು ಭಿನ್ನರು. ಈಶ್ವರನು ವಿಷ್ಣು; ಜೀವ ಅಣು. ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಜ್ಞ; ಜೀವನು ಅಬುದ್ಧ. ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಶಕ್ತ; ಜೀವನು ಅಬಲಶಕ್ತ. ಅಲ್ಲದೆ ಜೀವನ ಧರ್ಮಗಳು ಮಾಯಾಕಾರ್ಯ; ಈಶ್ವರನು ಮಾಯಾಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕ. ಜೀವನು ಈಶ್ವರನ ಅಂಶ. ಅಂಶಾಂಶಿಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ ಇರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಂತೆ ಜೀವ, ಜಗತ್, ಮೈಕುಂಶ ಮೊದಲಾದ ರೋಗಿಗಳು, ಪರಿಶಿಷ್ಟವು ಈಶ್ವರಶಕ್ತಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಪಾರ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇವರೂ

ಈಶ್ವರರಿಗೂ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಕ್ತಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಅಚಿಂತ್ಯ ಅಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಈ ಭೇದಾಭೇದವು ಅಚಿಂತ್ಯವಾದ ಗೋಚರ. ಎಂದು ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ ಹೇಳುವುದು. ಎಂದರೆ ಈ ಭೇದಾಭೇದವೂ ಅಚಿಂತ್ಯ. ಎಂದರೆ ಅದು ಭಿನ್ನವೇ ಅಭಿನ್ನವೇ ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಚಿಂತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಶಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಅಚಿಂತ್ಯ ಭೇದಾಭೇದವಾದ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಾತೀಯ ವಿಜಾತೀಯ ಸ್ವಗತಭೇದವರ್ಜಿತ ಎಂಬುದರ ಹೃದಯವೇ ಅಚಿಂತ್ಯ ಭೇದಾಭೇದವಾದ. ಈ ವಾದದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಶಕ್ತಿ, ಜೀವ, ಜಗತ್, ರೋಗಿ, ಪರಿಶಿಷ್ಟ, ಈ ಸರ್ವವೂ ಸತ್ಯ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವಮಾಣ ಎಂದರೆ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸರ್ವವೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧ. ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧ. ಆದರೆ ಅವು ಸ್ವಯಂ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಲ್ಲ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಶ್ವ, ಅದ್ವಿತೀಯ (ವಿಕರ್ಮವಾದ್ವಿತೀಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ವಾದ್ಯಾದಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆದರೂ ಭೇದವು ತೋರುವುದು. ಸರ್ವಾತೀಯ ಭೇದ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಜೀವನಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಚಿದ್ವಿಶಯದಿಂದ ಸರ್ವಾತೀಯರು. ವಿಜಾತೀಯ ಭೇದವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಜಡವಸ್ತುವೆಂದೂ ಇರುವ ಭೇದ. ಇವು ವಿಜಾತೀಯ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಕೇವಲ ಜೀವ ಸಂಬಂಧ. ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಇದು "ವಿಷ್ಣುನಮಾನಂದಂ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಷ್ಣುನ ಮತ್ತು ಆನಂದ) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷತ್ವಾದ್ಯಾದ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಭಿನ್ನ ಭಗವತ್ಪ್ರಕಾಶಗಳೂ ರಸಭೇದಗಳೂ ಪರಿಶರಗಳೂ ಸ್ವಯಂ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅವು ಅವನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತಭೇದ ಇರುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಕ್ತ.

(5) ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನ

ಈ ವಿಚಾರವು ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿ ಜೀವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷ್ಣುರೂಪ. ಇದರಿಂದ ಬಂಧನವೃತ್ತಿಯು ವಿಷ್ಣುರೂಪವೃತ್ತಿಯಿಂದಾಗುವುದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ವಿಷ್ಣುರೂಪವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ. ಸ್ವರೂಪವೇ ಸರ್ವ ಸಾಧನದ ಅಧಾರ. ಆದರಿಂದಲೇ ಸೇವಾಸಾಧನವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಸ್ವರೂಪಸಾಧನವಾಗದೇಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಸಹಾಯದೊಡನೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯೇ

ಅಧಾರಶಕ್ತಿ, ಅಧಾರಶಕ್ತಿಗೆ ವಾಸುದೇವ ಎಂದು ಸಂಕೇತ. ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಭೀ ಮತ್ತು ಸಂವಿತ್ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರೇಮರೂಪವಾದ ಭಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು.

ಜ್ಞಾನ, ಯೋಗ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನಯೋಗಗಳು ಸಾಧನವಲ್ಲ; ಅದರ ಜ್ಞಾನಯೋಗಗಳಿಲ್ಲದೆ ಭಕ್ತಿ ಸಾಧನ. "ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಭಕ್ತಿಯೇ ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಭಕ್ತಿಗೆ ಅಧೀನ. ಭಕ್ತಿಯೇ ಉತ್ತಮ" ಎಂದು ಮಾತನಾಡುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಸಹಿತವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸ್ವರೂಪ ಶಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯವಿಧ್ಯಾರೂಪವಾಗುವುದು; ಮತ್ತು ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸ್ವರೂಪ ಶಕ್ತಿಯು ಗುಣ್ಯವಿಧ್ಯಾರೂಪವಾಗುವುದು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ಮ, ಯೋಗ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಸಾಧನಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುವು. ಕರ್ಮ ಎಂದರೆ ವೈದಿಕವಾದ ಯಜ್ಞ, ವೇದಲಾಮವು ಮತ್ತು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮಗಳು. ಇವುಗಳ ಅಚರಣೆಯಿಂದ ಸತ್ಯಲೋಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಯಾಗುವುದಾದರೂ ಮಾಮೂಲವೃತ್ತಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಲ್ಲಿ ಆರ್ಪಿಸುವುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗವಾಗುವುದು. ಯೋಗ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮ ಪುಟ ಸಾಧನವಾದ ಧ್ಯಾನ. ಜ್ಞಾನವು ಸಾಯುಜ್ಯ, ಮುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ನಿರ್ವಿ ಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮವಾಪ್ತಿ ಸಾಧನವಾದ ಧ್ಯಾನ. ಭಕ್ತಿಯು ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪೂಜಾ, ಭಗವನ್ನಾತನ ಕೀರ್ತನ ಮತ್ತು ಭಗವನ್ನಹಿಮೆಯ ಸ್ಮರಣ, ಕೀರ್ತನ, ಪರಮಾತ್ಮನ ಲೀಲೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡೋಣ ಮುಂತಾದುವು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಭಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕರ್ಮ, ಯೋಗ, ಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಭಕ್ತಿಯು ದಿವ್ಯಭಕ್ತಿ. ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಪ್ರಿಯತಮ ಮತ್ತು ಆಪ್ತತಮ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಅರಾಧನೆಯೇ ಉದ್ದೇಶ ಉಳ್ಳ ಭಕ್ತಿ ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಪುಷ್ಪಭಕ್ತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಪ್ರೀತಿ ಹಿಂದೇ ಫಲ. ಮಾಯಾಬಂಧ ದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೂ ಫಲವಲ್ಲ. ಇದು ಬದನೆಯ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಇದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡದು.

ಶುದ್ಧ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನಿಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಐಶ್ವರ್ಯ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದರೆ ಅವನು ನಾರಾಯಣನ ಲೋಕವಾದ ಮಹಾವೈಕುಂಠವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೇರುವನು. ಅವನಿಗೆ 'ಸಾರಂಭ' ಎಂದರೆ ನಾರಾಯಣನ ರೂಪದಂತೆ ರೂಪ; 'ಸಾಮೀಪ್ಯ' ಎಂದರೆ ನಾರಾಯಣನ ಸನ್ನಿಧಾನ, 'ಸಾಲೋಕ್ಯ' ಎಂದರೆ ನಾರಾಯಣನ ವಾಸಸ್ಥಳವೇ ವಾಸಸ್ಥಳವಾಗಿರೋಣ ಮತ್ತು 'ಸಾಕ್ಷಿ' ಎಂದರೆ ನಾರಾಯಣನ ಐಶ್ವರ್ಯದಂತೆ ಐಶ್ವರ್ಯ ಪುಟ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಶುದ್ಧ

ಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನಿಗೆ ಇದಾವುದೂ ರುಚಿಸದು. ಅವನಿಗೆ ಅಲೌಕಿಕ ರಸಿಕನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಸೇವಾ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಿಯತಮ, ಆಪ್ತತಮನಾದ ಆ ಪರಮಪುರುಷನ ಪಾಪಿ ಮುಖ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಭಿವೃತ್ತಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅಡಗಿರುವುದು.

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಸಾಧನ ಭಕ್ತಿಯು ಅದರ ಅಭ್ಯಾಸಬಲದಿಂದ ಎಂದರೆ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಲೀಲಾ ಮತ್ತು ತದನುಗುಣವಾದ ರೂಪ ಇವುಗಳ ಅರ್ಚನ ಮತ್ತು ಸ್ಮರಣ ಇವುಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಸಾಧ್ಯಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಅಥವಾ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದ ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅಲೌಕಿಕರಸಿಕ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ವೃಂದಾವನ ಮತ್ತು ನವದೀಪದ ಲೀಲೆಗಳನ್ನು ದಾಸ್ಯ, ಸಖ್ಯ, ವಾತ್ಸಲ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾಂಕ್ಷಾ ಎಂಬ ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದರಿಂದ ಆರಾಧಿಸುವುದರಿಂದ ಭಕ್ತನು ಸ್ವರೂಪಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಸಾದಉಳ್ಳವನಾಗಿ ವೃಂದಾವನ ಅಥವಾ ನವದೀಪದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ನಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಪುಷ್ಪ, ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾಗುವನು. ಹೀಗೆ ಭಕ್ತನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಭಕ್ತನ ಇವರ ಲೀಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಈ ಲೀಲೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವಾಗ ತಾನೇ ಆ ಸವರಿಕರವಾದ ಲೀಲಾ ಮತ್ತು ರೂಪಉಳ್ಳವನಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವನು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಬಂಗಾಳದೇಶಕ್ಕೆ ಆಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಬಂಗಾಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು.

ಅಭ್ಯಾಯ ೧೮

ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ

೧ ಶ್ರೀರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆ

ಶ್ರೀರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೦೨೭ ರಲ್ಲಿ ಶೇರಂಬುದೊಂನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರು. ಇವರು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಪೂರ್ಣವಿದ್ಯಾವಂತರಾದರು. ಕೆಲವು ಕಾಲಾನಂತರ ಇವರಿಗೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ ಹುಟ್ಟಿ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ತಾಳಿದರು. ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇವರು ಅತ್ಯಂತ ಜ್ಞಾನುರಾಗಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾದರು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇ ಉಪನಿಷತ್ತ್ವ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದುದೇ ಇವರು ಮಾಡಿದ ಮಹಾ ಕಾರ್ಯ. ಇವರು 'ವೇದಾಂತಸಾರ', 'ವೇದಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ', 'ವೇದಾಂತದೀಪ್ಯ', 'ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ' ಇವುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಇವರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ 'ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವರು ಭಾರತಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಂಚಾರಮಾಡಿ, ಅನೇಕ ಜನರನ್ನು ವೈಷ್ಣವರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಅನೇಕ ವೈಷ್ಣವ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಮಾಡಿದರು.

೨ *ವೈಷ್ಣವಮತದ ವೈದಿಕೈವಂ ಮತ್ತು ರಾಮಾನುಜಮತದ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಮುಗ್ಧೀದದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವು ಸೂರ್ಯಮಂಡಲಕ್ಕೆ ಅಭಿಮಾನಿಯಾದ ದೇವತೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ವರುಣನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವನು. ಭಗವಂತನು ದೇವತೆಯು ಶುಭವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವನು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಅನಂತರ ಈ ಭಗವತ್ಪ್ರಕೃತಿ ಶುಭವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಈ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು ಭಗವಂತನೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಭಗವಂತನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ಮತ್ತೆ ಭಾಗವತಮತ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಭಗವಂತನು ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಕಾರಣ ಭಾಗವತಮತಕ್ಕೆ ವೈಷ್ಣವಮತವೆಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಭಾಗವತ ಪುರಾಣವು ಕರಿಯುಗದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣವೇಶದಲ್ಲಿ 'ಅನೇಕರು ನಾರಾಯಣನ ಭಕ್ತರಾಗುವರು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಈ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಆಚಾರರು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವರು ರಚಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ೪೦೦೦ ಶ್ಲೋಕಗಳು 'ನಾಲಾಯರಪ್ರಬಂಧ' ಎನ್ನಿಸುವುವು. ಇವರ ಮತವನ್ನೇ ಈಚೆಗೆ ಬಂದ ಕೆಲವು ಆಚಾರ್ಯರು ಯಜ್ಞಯಿಂಚಲದ ಸಾಧನಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ನಾಥಮುನಿ ಮತ್ತು ಆಶ್ವಂದಾರ್

*ವೈಷ್ಣವಮತದ ವೈದಿಕೈವಂ ಮತ್ತು ಅಭುತ ಸಾಧಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು.

ಎಂಬವರು ಈ ಆಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರು. ಆಶ್ವಂದಾರಿಗೆ ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯ ಎಂದು ನಾಮಾಂಕರ. 'ಆಗಮವ್ಯಾಮಾನ್ಯ', 'ಮಹಾಭೂತಪ್ರಣೀಯ', 'ಸಿದ್ಧಿತ್ರಯ', 'ಗೀತಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ', 'ಚತುರ್ವೇದಿಕೆ' ಮತ್ತು 'ಸಿದ್ಧಿಪ್ರಕೃತಿ' ಎಂಬುವು ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿಯೂ, ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುವು. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಈ ಮತವನ್ನು 'ಉಭಯವೇದಾಂತ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪಾಡಿದೆ. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗಿ, ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಆಚಾರ್ಯರ ಮತವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಇವರು "ಬೋಧಾಯನವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಭಾಷ್ಯಬರೆಯುವೆನು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ತಮ್ಮ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಟಿಂಕ, ದ್ರವಿಡ, ಗುಹದೇವ, ಕವರ್ದಿಗ್ ಮತ್ತು ಭಾರುಚಿ ಎಂಬವರನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವರು. ಉಪನಿಷತ್ತು, ಭಗವದ್ಗೀತಾ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ವೈಷ್ಣವಮತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವವೆಂಬುದೇ ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇವರ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಸುಂದರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರೊಬ್ಬವರು 'ಶ್ರುತಪ್ರಕಾಶಿಕಾ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು.

ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಶೇಂಗಲೆ ಮತ್ತು ವಡಗಲೆ ಎಂದು ಎರಡು ಪ್ರಭೇದಗಳುಂಟು. ಶೇಂಗಲೆಯವರು ದಕ್ಷಿಣ ದೇಶದ ಭಾಷೆಯಾದ ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿರುವ ನಾಲಾಯರಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಚ್ಯವೆಂದೂ, ಪಂಚರಾತ್ರಿ ಮೊದಲಾದ ಆಗಮಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ದೇವತಾರ್ಚನೆಯೇ ವಿಹಿತವೆಂದೂ, ಪ್ರಸ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ವಡಗಲೆಯವರು ಉತ್ತರದೇಶದ ಭಾಷೆಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿರುವ ವೇದ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ, ವೈದಿಕ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಉಪಾಸನೆಯೇ ಉತ್ತಮ ಸಾಧನವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಹಿತ್ತಿಲ ರೋಜಾಚಾರ್ಯರೊಬ್ಬವರು ಶೇಂಗಲೆಯವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರು. ಇವರು ಭಕ್ತಿಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಈಶ್ವರಪ್ರಸಾದ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದೂ, ಶಿಷ್ಯರು ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಧೇಯರಾಗಬೇಕೆಂದೂ ಉಪದೇಶಿಸಿದವರು. ಇವರು ೧೨ ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಅರ್ಥಸಂಚಿಕೆ' ಮತ್ತು 'ಕತ್ತತ್ತಯ' ಎಂಬುವು ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ವೇದಾಂತದೇಶಿಕರು ಅಥವಾ ವೇಂಕಟನಾಥರಿಂಬವರು ವಡಗಲೆ ಮತದ ಪ್ರವರ್ತಕರು. ಇವರೇ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಅನಂತರ ಆ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಆಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮೊದಲವರು. ಇವರು ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು. ದರ್ಶನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಇವರ 'ಪರಮತಭಂಗ' ಮತ್ತು 'ರಹಸ್ಯತ್ರಯಸಾರ' ಎಂಬ ಕವಿಗಳು ಗ್ರಂಥಗಳೂ, 'ಪಂಚರಾತ್ರಿರತ್ನಾ' ಮತ್ತು 'ಸತ್ಯರತ್ನರತ್ನಾ' ಎಂಬ ಪಂಚರಾತ್ರಿಗಳನ್ನು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳೂ,

'ತತ್ತ್ವಬೀಜ' ಎಂಬ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ, 'ತಾತ್ಪರ್ಯಬಂಧಿ ಕಾ' ಎಂಬ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ, 'ಸೀತೈರಮೀಮಾಂಸಾ' ಎಂಬ ಪೂರ್ವೋಕ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾಗಳು ಒಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅವಯವಗಳೆಂದು ಬೋಧಿಸುವ ಗ್ರಂಥವೂ, 'ಸ್ವಾಯಿದ್ಯಾಂಜನ' ಮತ್ತು 'ಸ್ವಾಯತರಶಬ್ದಿ' ಎಂಬ ಖಂಡನಖಂಡಪಾದ್ಯವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಭೇದವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳೂ, 'ಸರ್ವಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಂದಿಗೆ ಸೂತನಾದ 'ತತ್ತ್ವಮುಕ್ತಾಳಲಾಪ' ಎಂಬ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಗ್ರಂಥವೂ ಆತ್ಮಪಯುಕ್ತವಾದುವುಗಳು. ಅಷ್ಟೇ ಮತಖಂಡನಶಬ್ದಿ ಸ್ಮರಣ ಇವರು 'ಶತದೂಷಣೀ' ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಚಂಡಮಾರುತ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿರುವುದು. ಇವರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೩ ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. 'ಚಂಡಮಾರುತ' ೧೭ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಯಿತು. ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರ್ಯರು 'ಯತೀಂದ್ರಮತದೀಪಿಕಾ' ಎಂಬ ಉತ್ತಮವಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ೧೫ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಂಗರಾಮಾನುಜರು ರಾಮಾನುಜರ ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು.

೩ ವಿಶ್ವಾತ್ಮ್ಯತೆ ವೇದಾಂತಸಂಗ್ರಹ

ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಸಂಭವಿಸುವುದು; ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಮೀಪವನ್ನು ವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅಗಮ ಇವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು. ಇವುಗಳಿಂದ ಚಿತ್ ಆಚಿತ್ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು. ಚಿದಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಈಶ್ವರಾಧೀನ; ಮತ್ತು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಶರೀರಭೂತವಾದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅದು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಾರದೆಂದು ಅರ್ಥ. ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ. ಜಗತ್ತಿಗೂ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾಧಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವನು. ಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಜೀವನು ಅನೇಕರು. ಇವರು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಭವ್ಯರು. ಇವರು ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನಾ ಮತ್ತು ಪ್ರಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಈಶ್ವರ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಅನಂದಾನುಭವ ಎಂಬ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಮುಕ್ತಜೀವನು ತರತಮಭಾವ ಉಳ್ಳವರಲ್ಲ.

೪ ವಿಶ್ವಾತ್ಮ್ಯತೆವೇದಾಂತದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಸಂಗ್ರಹ

ಚಿದಚಿತ್ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು. ಇವನು ಭಕ್ತಿಪ್ರಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗುವನು. ಅವನೇ ಅಪ್ರಾಕೃತವಾಚಿ ಚೇತ

ದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತನು. ಇದೇ ವೇದಾಂತಾರ್ಥ. ಇದರ ನಿರ್ಣಯವೇ ಮುಂದೆ ನಡೆಸುವ ವಿಚಾರಗಳ ಫಲ.

ಪದಾರ್ಥವು ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯಗಳೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅಗಮ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಪ್ರಮೇಯವು ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಆದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ದ್ರವ್ಯವು ಜಡ ಮತ್ತು ಅಜಡ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಜಡವು ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ, ಮನಸ್ಸು, ಕ್ರೋಧ, ತ್ಯಕ್, ಚಕ್ರ, ಸ್ವ, ಜಿಹ್ವಾ, ಭ್ರಾಣ, ವಾಕ್, ಪಾಣಿ, ಪಾದ, ವಾಯು, ಉಪಸ್ಥಾ, ಶಬ್ದ, ಕ್ಷಣಾತ್, ಸ್ಪರ್ಶ, ಕ್ಷಣಾತ್, ರೂಪ, ತನ್ಮಾತ್, ರಸತನ್ಮಾತ್, ಗಂಧತನ್ಮಾತ್, ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ತೇಜಸ್ಸು, ಅಜ್ ಮುಕ್ತ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಇಪ್ಪತ್ತು ಸಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನುಳ್ಳದು. ಕಾಲವು ಉಪಾಧಿ ಭೇದದಿಂದ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ, ಭವಿಷ್ಯತ್ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಅಜಡ ದ್ರವ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ ಮತ್ತು ಪರಾಕ್ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪರಾಕ್ ಎಂಬುದು ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ ಎಂಬುದು ಜೀವ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಜೀವನು ಬದ್ಧ, ಮುಕ್ತ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಬದ್ಧನು ಬುಧ್ಧಿವಂತ ಮತ್ತು ಮುಮುಕ್ಷು ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಬುಧ್ಧಿವಂತನು ಅರ್ಥಕಾಮಪರ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಪರ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಧರ್ಮಪರನು ದೇವತಾಂತರಪರ ಮತ್ತು ಭಗವತ್ಪರ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಲ್ಲಿ ಕೈವಲ್ಯಪರರು ಕೆಲವರು; ಮತ್ತು ಕೆಲವರು ಮೋಕ್ಷಪರರು. ಮೋಕ್ಷ ಪರರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಭಕ್ತರು; ಕೆಲವರು ಪ್ರಪಂಚರು. ಪ್ರಪಂಚರಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತಿಗಳು ಮತ್ತು ಪರಮೇಕಾಂತಿಗಳು ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪರಮೇಕಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ದೈವರು, ಕೆಲವರು ಆತ್ಮರು. ಈಶ್ವರನು ಪರ, ಪ್ರಾಪ್ತ, ವಿಭವ, ಅಂತರ್ಮಾರ್ಗ, ಅರ್ಚಾವತಾರ ಎಂಬ ಐದು ಪ್ರಭೇದವುಳ್ಳವನು. ಪರಮ ಒಬ್ಬ. ಪ್ರಾಪ್ತನು ವಾಸು ದೇವ, ಸಂಕರ್ಷಣ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ ಮತ್ತು ಅಧಿದೈವ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ಭೇದ ಉಳ್ಳವನು. ವಿಭವವತಾರಗಳು ಮತ್ಸ್ಯ, ವಂದಿತಾದಿವು. ಇವು ಅನಂತ. ಅಂತರ್ಮಾರ್ಗಮಯ ಪ್ರತಿ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವನು. ಕ್ರೀರಂಗ, ವೇಂಕಟಾದಿ, ಹನ್ನಿಗಿರಿ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೋಚರಿಸುವ ಮೂರ್ತಿಗೆ ಅರ್ಚಾವತಾರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದ್ರವ್ಯವು ಸತ್ಯ, ರಜಸ್, ತಮಸ್, ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸಂಯೋಗ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹತ್ತು ವಿಧ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗುವುವು.

೫ ವಿಶ್ವಾಸ್ತೃತನೇದಾಂತ ಪರಿಚಯ

ಭಾಗ ೧

ಪ್ರಮಾಣ ವಿಚಾರ

ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಈಶ್ವರ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳಲ್ಲಿ ವೇದ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯು ಕಾಮಚಾರಿ, ಅದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾರದು, ಅದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಾಡ್ಡು ಉಂಟಾಗುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಎಂದರ್ಥ. *ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದ ನ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾಸ್ತೃತವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಯಕ್. ಇದೇ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ. ಅನುಭವಸಹಿತವಾದ ಯುಕ್ತಿಯು ಇದನ್ನೇ ದೃಢ ಪಡಿಸುವುದು, ವಿಚಾರಪರವಾದವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭವದ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅನುಭವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಹೊರಟ ವಾದಿಗಳು ಭಿನ್ನಮತಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿನ ದೋಷವೇ ಕಾರಣ. ಅನುಭವದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಅನುಭವವೇ ಸಹಾಯ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸವೂ ಅದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಹೊರಟರೆ, ಎಂದಿಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ನಿರ್ಣಯವು ವಿಫಲವಾಗುವುದು. ಅನುಭವವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ. ಇದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹಿಂದೆ ನಾನಾ ವಿಧವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಈ ನಿರ್ಣಯವು ಸಂಯಮವಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿದ ಹೊರತು ಕೂಡದಾಗಿ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ ಇಂತಹುದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಮುಂದೆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಮತಾಂತರದ ವಿವಾದವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವುದು ಅವಶ್ಯಕ.

೧ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರ.

ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾತೃವಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕಾರವು ಜ್ಞಾತೃವಿ ಗಾಳು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಹಾಯ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎನಿಸುವುದು. ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವುಂಟು. ಅದ್ವೈತವು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವು ಜೈತನ್ಯರೂಪವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶರೂಪ ಎಂಬ ಅಂಶವು ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಯಥಾರ್ಥವಾದರೂ, ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಚಾರವಿರುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ತಾನು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶ ಪಡಿಸುವಾಗ ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮುಕ್ತ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶವಾಗುವುದು.

*ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುದು ಹಿಂದೆ ೨೩ ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿತ್ತು.

ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ದರ್ಶನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇತರರಿಗೆ ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು; ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅತೀತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವರ್ತಮಾನವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ವಾದುದಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದೂ ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾಗುವುದೆಂದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದು ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ಥಿತಗೊಂಡು ಎಂಬ ಅದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಭಂಗ ಪಡಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವಾಗುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬೋಗುವುದು ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಒಬ್ಬನ ಅತೀತವಾದ ಅನುಭವವೂ ಪರರ ಅನುಭವವೂ ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾದರೂ ಜ್ಞಾನಪರಮಗಳೇ ಆಗಿರುವುದು. ಪರರ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಅವರು ಮಾಡುವ ಕೀರ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧ ವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಅಶಕ್ತವಾಗುವುದು. ಪರರು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ಶಬ್ದವನ್ನು ತಿಳಿದ ಕೂಡಲೆ, ಅವರು ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಇದೇ ಅರ್ಥ. ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯುವಾಗಲೇ ಪರರ ಅನುಭವವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವುದು. ಗುರುಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿವಿಧ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರ ಅನುಭವದ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ನಾವು ತಿಳಿದು ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಇತರರ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ ದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇದು ಅಸಂಭಾವಿಕವಾಗುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ, ಅದ್ವೈತಗಳು ಹೇಳುವ, ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ತಾವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಅಶ್ವಯವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶ ಮಾನವಾದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಇದು ಇತರರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ವಾದರೂ ಇದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಯಾವ ಜಾಣಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಘಟಿ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಜ್ಞಾನನಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅವು ತಾವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಅವನ್ನು ಜಡವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನಗೋಚರ ವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತವು ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವು ಗಗನಕುಸುಮದಂತೆ ಅಸತ್ವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಅದ್ವೈತವು ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಥಿತಗೊಂಡವಾದುದೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಾಗಧಾರವೆ ಮೊದಲಾದ ಅಭಾವಗಳಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿದು, ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಅಜ್ಞಾನ

ನಿತ್ಯವಾದುದೆಂದು ವಾದಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ನಾಶಗಳುಂಟೆಂಬುದು ಅನುಭವಗೊಂಡ ವಾದವು. ಹೀಗೆಯೂ, ಜ್ಞಾನವು ಸರ್ವಥಾ ಅನಾದಿನಿತ್ಯವಾದುದೆಂಬ ವಾದವು ಅನುಭವವಿರುತ್ತವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ನಿರ್ವಾಹವು ಶಕ್ತವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವು ಕಾಣಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಫಲ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇರುವ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದೇ ಹೊರತು, ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವ ವಸ್ತುವೆಂದಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಭೂತ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರದು. ಇದರಿಂದಲೇ ವರ್ತಮಾನವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಭೂತ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ, ತನಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಫಲ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತು ನಿತ್ಯವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವೂ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶವೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅದು ನಿತ್ಯವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವೇ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತರರನ್ನೇ ಯಿಲ್ಲದೆ ತಾನಾಗಿ ತೋರುವುದರಿಂದಲೇ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವೆನ್ನಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಕಾರಣದಿಂದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಷಯವನ್ನು ಳ್ಳದು. ವಿಷಯವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯದಂತೆ ಅನಿತ್ಯವಾಗುವುದು ಸಹಜವೇ ಸರಿ. ಜ್ಞಾನ ನಿತ್ಯ, ವಿಷಯ ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ನಿರ್ವಿಷಯವೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ನಿರ್ದಾ, ಮದ, ಮೂರ್ಛಾ ಮೊದಲಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯರಹಿತವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಷಯವಾದ ಅನುಭವವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಕೇವಲ ಆತ್ಮಾನುಭವ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಈ ಅನುಭವವು ಆತ್ಮನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದು. ಈ ಅನುಭವವೇ ನಿಶ್ಚಯದ ಎಲ್ಲೆತ್ತವನ್ನಾಗಿ 'ನಾನು ಸುಖವಾಗಿ ನಿಧಿಸಿದೆನು' ಎಂಬ ಸ್ವರಣೆಗೆ ಕಾರಣ.

ಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿಯಾದುದರಿಂದಲೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಪ್ರತಿ ಪ್ರಮಾಣವು ವಿಷಯಗಳ ಭೇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೆಯೂ ಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು; ಮತ್ತು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆವರಣವನ್ನಾಗಿಯೂ ಪರರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವನ್ನಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯುವುದು. ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ ಕಾಲಗಳ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ.

ಅದ್ವೈತವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ನಿರಾಧಾರವಾಗಿಯೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇರುವಾಗ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಳ್ಳದಾಗಿಯೂ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಾಗಿಯೂ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಯ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಜ್ಞಾನವೇ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು ಯಾರ ಜ್ಞಾನ, ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ಯಾವುದು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂದು ಕೇಳಿದಲ್ಲಿ, ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮನ ರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನಿಗೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪುರುಷನೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವುಳ್ಳುದು. ಆತ್ಮನಾದರೋ ಜ್ಞಾನ ಉಳ್ಳವನು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಫಲವನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು', 'ಫಲವನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ಅನುಭವವು ಯಾವಿಗೂ ನೂತನವಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವದ ಒಲವಿನಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದುದು ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಅದ್ವೈತಗಳೂ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮ (ವಿಷಯ) ಉಳ್ಳದು. ಅದರಿಂದ ಅದು ಕರ್ಮರೂಪವಾದುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಅದ್ವೈತಗಳಿಗೂ ಸಮುತ್ತ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅನುಭವವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನವು ತಿಳಿಯುವ ಪುರುಷನ ಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ತಿಳಿಯುವ ಪುರುಷನೇ ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂಬ ತ್ರಿಮಿತಿ ಕರ್ತೃ, ಜೇಗೆ ಕರ್ಮ ಉಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮರೂಪವಾದುದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ತೃವಿನ ಧರ್ಮವಾದ ಅದು ಕರ್ತೃವೂ ಆಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾದ ಪುರುಷನು ಸ್ವರನಾದವನು. ಜ್ಞಾನವಾದರೋ, ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶ ಉಳ್ಳದು. ಇದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. 'ಇದೇ ವಿಷಯವನ್ನೇ ನಾನು ಹಿಂದೆ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದೆನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸ್ಥಿರನೆಂದು ನಿರ್ಣಯವುದು. 'ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ', 'ನಾನು ತಿಳಿದಿದ್ದೆನು', 'ನನಗೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ನೆಪವಾಗಿದೆ', 'ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವವು ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶ ಉಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಅನುಭವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ರೂಪವಾದುವು. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳ ಭೇದವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅನಿತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದಲ್ಲಿ, 'ಹಿಂದೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ನಾನೇ ಈಗಲೂ ಅನುಭವಿಸುವೆನು' ಎಂಬ

ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಪುರುಷರಿಗೂ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಅಪರಾಪ ಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದು. ಈ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡಲು ಜ್ಞಾನವು ನೃತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಸಂಧಾನವು ಪುರುಷನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಪುರುಷನು ಜ್ಞಾನದ ಹಿಂದೆಯೂ ಅನಂತರವೂ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಪುರುಷನಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದೊಂದೇ ಅನುಸಂಧಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅನುಸಂಧಾನ ಉಳ್ಳುದೆಂದು ಅದ್ವೈತಿಕರೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಾಂತರವಾದ ಪುರುಷನೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ಅವರು ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನೇ ಅಪರಾಪ ಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದು.

ಅದ್ವೈತಿಕರು ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುವರು—'ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮರೂಪವಲ್ಲದ ಪ್ರಕಾಶಸ್ವಭಾವವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ತೋರುವುದು. ಈ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಚೈತನ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದ ಅನಾತ್ಮರೂಪವಾದ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ತೋರುವುದು. ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವು ಜ್ಞಾನವು 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಫಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದು ಅದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಆತ್ಮನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸರ್ವಾರ್ಥವಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೃಹವಾದ ಆತ್ಮನು ಪರಾಗೃಹವಾದ ಅನಾತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಆತ್ಮನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸರ್ವಾರ್ಥ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, 'ನಾನು' ಎಂಬ ಆತ್ಮನ ಕ್ರಿಯೆಯಿಗಾಗಿಯೇ ಪುರುಷನು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಆತ್ಮನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ನಾಶವೇ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದಂತಾಗುವುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ನಾಶವು ಯಾರಿಗೂ ಇಷ್ಟವಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಸರ್ವರಿಂದಲೂ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಸರ್ವರಿಗೂ ಅನಿಷ್ಟವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದಂತಾಗುವುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಆತ್ಮನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಾಧನಮಾಡಿದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಲಭಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಸಂಧಾನವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದ ಹೋಗುವುದು. ಇದರಿಂದ 'ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ' ಎಂಬ ವಾದವು ಆಯುಕ್ತವಾದುದು. ಈ ಬಾಧೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು 'ನಾನು' ಎಂಬುದೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದುದು. ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳುದು ಎಂದರ್ಥ. ಜ್ಞಾನವು ಇದರ ಧರ್ಮ. ದೀಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶವು ಧರ್ಮವಾದುದಾಗಿ

ದಿಂದ, ಹೇಗೆ ದೀಪವು ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಅದರಂತೆಯೇ, ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಾದುದಾಗುವುದು, ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಹೇಗೆ ದೀಪವು ಪ್ರಕಾಶಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳದಾಗಿ ತನ್ನ ಮೂಲ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಧರ್ಮ ಉಳ್ಳವನಾಗಿ ತನ್ನ ಮುತ್ತು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವನು. ಪ್ರಕಾಶವು ಪ್ರಕಾಶಉಳ್ಳ ದೀಪದ ಗುಣವಾದರೂ, ಅದು ತೇಜಸ್ವೀ ಹೊರತು ಶಾಶ್ವತ ದೊಡಲಾದ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಸದೃಶವಾದುದಲ್ಲ. ಪ್ರಕಾಶವು ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅದು ರೂಪ ಉಳ್ಳುದು. ಶಾಶ್ವತ ದೊಡಲಾದ ಗುಣಗಳು ಈ ರೀತಿಯಾದುವುಗಳಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ತೇಜಸ್ವೀದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಆದರೂ ಇದು ದೀಪವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ದೀಪದ ಅಧೀನವಾದುದರಿಂದಲೂ ದೀಪದ ಗುಣವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಬಹುದು. ದೀಪದ ಅವಯವಗಳೇ ದೀಪದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೋಗುವುದಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಮನೆಯ ಪ್ರಕಾಶವೆಂದರೆ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದ ಅದರ ಅವಯವಗಳೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ನಿರಂತರ ಅವಯವಗಳು ಹೊರಗೆ ಬರುತ್ತಿರಲು ಮನೆಯು ಇನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ನಾಶಹೊಂದಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ದೀಪವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿದ ಒಡನೆಯೇ ಸರ್ವಸ್ವ ಪ್ರಕಾಶವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ದೀಪದ ಅವಯವಗಳು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಪರಿಮಾಣ ಉಳ್ಳವಾಗಿ ಸಂಚರಿಸುವುದೆಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ದೀಪವೇ ಪ್ರಕಾಶವೆಂಬ ಧರ್ಮ ಉಳ್ಳದೊಂದೂ, ಅದು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭಾವದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ನಾಶವನ್ನೂ ಹೊಂದುವುದೊಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಇದರಿಂದಲೇ, ಆತ್ಮನೂ ಚೈತನ್ಯರೂಪ ನಾದವನು ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಗುಣ ಉಳ್ಳವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನುವುದರ ಅರ್ಥ.

ಜ್ಞಾನವು ಜಡವಲ್ಲ. ಅದು ಚೈತನ್ಯರೂಪ; ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮನೆಂದು ಅದ್ವೈತಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಜ್ಞಾನವು ಜಡವಲ್ಲದಿರುವುದು ನಿಶ್ಚಯ. ಆದರೆ ಅದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಅದರಿಂದ ಆದರ್ಶ ಪ್ರಕಾಶದ ಫಲವು ಆತ್ಮನದು. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶದ ಫಲ ಉಳ್ಳವನು. ಪ್ರಕಾಶದ ಫಲವು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರುವುದು. ಇದು ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮನೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದರೂ, ಅದು ಸುಖ ಮೋಹಾದಿವುಗಳಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ

ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅದು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸುಖ ವೋದಲಾನುವುಗಳಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನೆ ಅಲ್ಲದ ನಾದ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನಿಸಲು ಅದಕ್ಕಿರುವ ತನ್ನ ತಾನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವ ಆತ್ಮನ ಸಂಬಂಧವೇ ಕಾರಣ. ಜ್ಞಾನವು ಜಡವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥ. ಅದು ತನ್ನ ತಾನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ 'ಇದು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಆತ್ಮನಾದರೋ, ತನ್ನ ತಾನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವವು, 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಜ್ಞಾನವು ಜಡವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಇತರ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಆವೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು.

ಆದ್ವೈತವು ಏನು? ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿಯುವುದು—“ಜ್ಞಾನವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ವಿಷಯರಹಿತ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಯಹೀನ. ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತದಂತೆ ತೋರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಜ್ಞಾತೃರೂಪವಾಗಿ ಅವಿಭಾಜಿಸುವುದು.” ಇದು ತತ್ವ. ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾತೃವಾಗಿ ತೋರುವಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂದು ಜ್ಞಾನಾಕಾರವಿರುವುದೋ ಅದರಂತೆ, 'ನನ್ನೆ ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞಾನವೇ ನಾನು' ಎಂದು ಜ್ಞಾನಾಕಾರವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. 'ನನ್ನೆ ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವವು ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. 'ದೇವದತ್ತನು ದಂಡ ಉಳ್ಳವನು' ಎಂಬ ಸಮಾಧಾನ ಅನುಭವವು ಹೇಗೆ ದಂಡವು ದೇವದತ್ತನಿಗೆ ವಿಶೇಷಣ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ 'ನಾನು ಅನುಭವಸುತೀನ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವವು 'ನಾನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವು ವಿಶೇಷಣ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು.

ಆದ್ವೈತವು “ನಾನು ಸ್ವಲ್ಪ” ಎಂಬ ಮುಂತಾಗಿ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನೊಂದು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ 'ನಾನು ಜ್ಞಾತೃ' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿರುವುದು; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನೊಂದು ಹೇಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ 'ನಾನು ಜ್ಞಾತೃ' ಎಂಬುದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಇದೇ ಸತ್ಯವಾದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಅನುಭವವೂ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಇರುವವನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಉಚಿತವಾಗುವುದು. ಅನುಭವವು ಬಾಹ್ಯವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಆದ್ವೈತವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು

ಬಾಹ್ಯವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವೇ ಅನುಭವ. ಜ್ಞಾನವು ಬಾಹ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು ಬಾಹ್ಯವಲ್ಲ.

ಆದ್ವೈತವು ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾತೃತ್ವವೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವವು—“ಆತ್ಮನು ವಿಚಾರಹೀನ. ಜ್ಞಾತೃತ್ವ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿರುವುದನ್ನು ಮಾತುಕೊಂಡು ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು ಒಂದು ವಿಚಾರ. ಇದು ವಿಚಾರರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಅಂತಃಕರಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಿಯ ಪರಿಣಾಮ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಿ ಜಡ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಚಾರವು ಸಂಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂತಃಕರಣವೇ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯ” ಎಂದು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು ಜೀವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಭವಿಸುವ ಧರ್ಮ. ಅದು ಜಡವಾದ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ವಿಷಯವಾದ ಅಂತಃಕರಣವೊಂದೇ ಬಾದುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವೋ ಜಾಗರಿಯೋ, ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು ವಿಷಯವಾದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು ವಿಚಾರವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾತೃತ್ವ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಗುಣಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ಎಂದರ್ಥ. ನಿತ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಧರ್ಮ. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದರೂ ಅವನು ಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯವು ಎನ್ನಬಹುದು. ರತ್ನವು ಪ್ರಕಾಶ ರೂಪವಾದರೂ ಪ್ರಕಾಶವೆಂಬ ಗುಣವುಳ್ಳದು ಎನ್ನಬಹುದು. 'ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಧರ್ಮವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ಸರ್ವದಾ ಸರ್ವ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಿ' ಎಂದು ಆವಾದಿಸಬಾರದು. ಅದು ಸಂಕೋಚ ವಿಸ್ತಾರ ವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನುಳ್ಳದು. ಅದು ಸರ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅರ್ಹ ವಾದರೂ ಆತ್ಮನ ಕರ್ಮಾನುಸಾರ ಸಂಕೋಚಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಕರ್ಮವು ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುಲು ಅದು ಸರ್ವವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲದು. ಭಿನ್ನವು ರೂಪದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವು ಕಂಡುಬರುವುದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವೇ ಕಾರಣ. ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯ ವೋದಲಾನುವುಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಸ್ತಾರಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದೇ ಮಿಥ್ಯಾದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಶುಕ್ತಿಯೆಂದೂ ನೆಪವಾಯಿತೆಂದೂ ಜನರು ವ್ಯವಹರಿಸುವರು. ಈ ಜ್ಞಾನದ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವುಂಟು. ಈ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವೇ ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮನು ವಿಚಾರರೂಪವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಲೋಕವಿಲ್ಲ. ಈ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಜೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಜಡವಾದ ಅಂತಃಕರಣ ಅಥವಾ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆಲ್ಲ.

ಅಹಂಕಾರವು ಜಡವಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಜೈತನ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಿಯೆಂಬುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದು ಆದ್ವೈತವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಸರ್ವಥಾ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವಲ್ಲದೆ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಹಸ. ಅಲ್ಲದೆ ಜೈತನ್ಯವು ಜ್ಞಾತೃತ್ವವಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಜೈತನ್ಯದ

ಸನ್ನಿಧಾನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಜಡವಾದ ಅಂತಃಕಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾತ್ಯಕ್ಷಿಕೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಿಳಿಯುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. 'ಶೈಶವ್ಯ ನುಪ್ಪು ಅಂತಃಕಾರ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಪ್ರಾತ್ಯಕ್ಷಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಂತಃಕಾರ ಶೈಶವ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸುವುದು; ಅದೇ ವರ್ತಮಾನ ಅಂತಃಕಾರವನ್ನು ಪ್ರಾತ್ಯಕ್ಷಿಕೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಶೈಶವ್ಯವು ಸ್ವಯಂವ್ಯಕ್ತಾರ್ಥ. ಅದು ಜಡವಾದ ಅಂತಃಕಾರದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದರಿಂದ ಜೀವನವು ಅಸಂಗತ. ಇದ್ದೆಲು ಸೂರ್ಯನನ್ನು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸುವುದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೋ! ಏಕೆ! ಜಡವು ಶೈಶವ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸುವುದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಿ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಿತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಮೆಚ್ಚಿಕೆಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ.

ಈ ನುಪ್ಪತ್ತಿಗಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದದ ವಿಷಯವೇ ಅತ್ಯಂತೊಂದಿ-
ಅನನ್ಯ. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯದೆಹೋ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದು
ಅತ್ಯಧಿಕವಾದುದಾಗಿರುವುದು ಈ ಸುಮತಿ-ಪದಾಲ್ಪರಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ
ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ 'ನಾನು'ಸುಖವಾಗು ನಿಶ್ಚಿತ-
ವೆಂಬ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸರ್ವತೋಮುಖ. ಈ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಪ್ರದಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಹಿತ
ಮುಖ ಹತ್ತಿರವಾದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದದ ಅಭ್ಯುದಯ ಇಂದ್ರಿಯದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗು-
ವುದು. 'ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ನಾನು ಯಾವುದಾದರೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪ್ರದಿಯಿಂದ
ಅದ್ವೈತ ಪುರುಷನ ಮಹಿಮೆಯ ಸ್ವರೂಪವು 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಯಾವುದಾದರೂ
ತಿಳಿಯದೇ ಪ್ರದಿಯ ಕಾಲದಾದ್ದರಿಂದ ಎಂಬ ಪದವನ್ನೇ ತಿಳಿಯುವುದು. ಈ
ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವು 'ಪ್ರದಿಯಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕರೂಪ
ವಿರುವ ಅತ್ಯಧುನ ಪ್ರದಿಯ ಕಾಲದಾದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ಪಾಜನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಸಾಧ್ಯವಿರುವ
ನಾಗಿಯನ್ನು' ಎಂಬ ದೇಹವುಳ್ಳ ಈ ಅಪ್ಪಾಜನವನ್ನು ಅಪ್ಪಾಜನ ಅನುಭವದ
ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದಾದ ಹತ್ತಿರವಾಗುವುದು ಅದು ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.
'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಮುಂತಾದ ಸ್ವರೂಪದ ಅನುಸಾರವಾಗಾಗಿ ಈ ಸಾಧ್ಯವಿರುವ 'ನಾನು'
ಎಂಬ ಅರ್ಶವಾಲೆಯನ್ನು ನಾನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು.

ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದುದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ತಾನು ಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು. ಎಂದು ಕಲ್ಪಿ. ಈ ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷ ಉಪನಿಷದವಾಗಿ, ಯಾವುದು ತನಗೆ ತಾನು ಪ್ರಕಾಶವೆಂದು

[illegible]

ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವಶ್ಯವನ್ನು, ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ತಪ್ಪು. ಶುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಸಮವು. ಶುಕ್ತಿಯು ಜಡ. ಅದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನವಶ್ಯವನ್ನು. ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಅವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿ ಪಡಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನವು 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಹೋಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿರಲು ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ವಿಷಯವಿರಬೇಕು. ಭಿನ್ನವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವು ಇರಬಹುದು. ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು, "ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಭವಿಸುವ' ಎಂದು ಜ್ಞಾನ; ಅದರಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು" ಎಂದು ತಿಳಿಬಹುದು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನೆಯಾದುದರಿಂದ ಅವನು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಭವಿಸಬಹುದೆಂದು ಗೃಹಿಸುವ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ, 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ, ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಶ್ರಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

'ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವನು' ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಾಶವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಪ್ರಕಾಶವು ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕಾಶವು ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅವನ ಸ್ವಭಾವ ನಾಶವಾಯಿತು ಎಂದರ್ಥ.

'ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯರಹಿತ, ಅಶ್ರಯರಹಿತ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಅದರೂ ಇದು ದೋಷವರ್ತವಾಗಿ ಅನಂತವಾದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅಶ್ರಯವಾದಂತೆಯೂ ಅನಂತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆಯೂ ತೋರುವುದು' ಎಂದು ಅದ್ವೈತಮತದ ತತ್ವ. ಈ ದೋಷವು ಅದ್ವೈತಮತದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಅಸತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪವನ್ನು ಪೋಷಿಸೋಣ. ಈ ದೋಷವು ಜ್ಞಾನವರೂಪ, ಜ್ಞಾತೃರೂಪ

ಅಥವಾ ಜ್ಞೇಯರೂಪವಾಗಬಹುದು. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ದೋಷವು ಜ್ಞಾನವರೂಪವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾತೃತ್ವ ಜ್ಞೇಯಗರ್ವದೋ ದೋಷದ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪಿತ. ಅದರಿಂದ ಅದೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ದೋಷರೂಪವಾಗಲಾರದು. ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ದೋಷರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ವಭಾವವು ಅನುಗುಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ದೋಷವು ನಿತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗುವುದಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಸಂಭಾವಿತವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತು ಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ದೋಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ದೋಷವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಅದ್ವೈತಮತದ ರಹಸ್ಯ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಸದಸಿದ್ಧಿ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹ. ವಸ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಷ್ಟೆಂದು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೇ ಯಾವಾಗಲೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ 'ಇದು ಇದು' ಅಥವಾ 'ಇದು ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದು. ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ 'ಇದು ಸದಸಿದ್ಧಿ ಲಕ್ಷಣ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸದಸಿದ್ಧಿ ಲಕ್ಷಣವಾದ ವಸ್ತು ನೇ ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು; ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಯೇ ದುಸ್ವಾಧ್ಯವಾಗುವುದು.

ಅದ್ವೈತವು ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ 'ಜಾನು ಅಜ್ಞ; ನನ್ನ ಜ್ಞಾನಿ, ನನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದನ್ನಾಗಿ ನಾನು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸುವುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವದಿಂದ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ದಾದ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅಶ್ರಯ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾತನಾದ ಹೊರತು ಅವನನ್ನೇ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿದವ ಮತ್ತು ಅವನನ್ನೇ ಅಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾತನಾಗುವುದಾದರೆ ಅವನ ಅಜ್ಞಾನವು ನಮಗಿಂತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ವ್ಯಾಹತವಾಗುವುದು. ಈ ದೋಷವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅದ್ವೈತವು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವಿಶದವಾಗಿರಲು ಅದು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದೆಂದೂ, ಅದು ವಿಶದವಲ್ಲದಿರಲು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ 'ನಾನು ಅಜ್ಞ' ಎಂಬ

ಮುಂತಾದ ಅನುಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನವು ವಿಶದವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಮಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವೂ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇಂತಹ ಸಮಾಧಾನವು ಅತಿಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅನುಭವದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗಿರುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವೂ ನಮಗಿರಬೇಕು; ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಆದರೆ ಇದು ಅದ್ವೈತಮತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದುದಲ್ಲ. ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಅವಿಶದವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ, ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಅನುಭವದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೆಂದೊಪ್ಪಿದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಅವಿಶದವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಅದ್ವೈತವು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿ ಎಂಬ ಮೂರು ಅರ್ಥ. ಈ ಮೂರು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯಕ. ಅದ್ವೈತವು ಅಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನ ಆಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಕತ್ತಲೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಪ್ರಕಾಶದ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕತ್ತಲೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಹೀಗೆ ಸಂಭವಿಸಬಹುದೋ, ಅದಂತೆ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಭವಿಸಬಹುದೆಂದು ಆದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಅಸಂಗತ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕತ್ತಲೆಯ ಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಪ್ರಕಾಶದ ಜ್ಞಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕತ್ತಲೆಯು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲೆಯ ಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಪ್ರಕಾಶದ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯಕ. ಅಜ್ಞಾನವಾದರೋ, ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ವತಂತ್ರಸದಾರ್ಥವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತ. ಅಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದೇ ಗೋಚರಿಸಬೇಕಾದ ನಿಯಮ. ಅದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯಕ. ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದೇವಾಗುವುದು.

ಅಜ್ಞಾನವು ಇದೆಯೆಂಬ ಒಪ್ಪಿದರೂ ಆದರ ಅನುಭವವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿರಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತ, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವುತ್ತು ಟೈತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ. ಅವನಿಂದ ಇವನು.

ತನ್ನ ಅನುಭವರೂಪ. ಇವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವ ಎಂಬುದು ಅಸಂಗತ. ಇವನ ಸ್ವರೂಪವು ತಿರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವ ಇರಬಹುದು ಎಂದು ಕಂಠಿಸಬಹುದು. ಇವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರೋಧಾನವೆಂದರೆ ಅದರ ಅಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಂತೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವು ಅಪ್ರಕಾಶನೆಂಬಾಯಿತು. ಇದು ವ್ಯಾಪ್ತ. ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನ ಅನುಭವರೂಪವಾದರೂ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲವೆಂದರೆ ತಿರೋಹಿತವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳನೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರೋಧಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಪ್ರಕಾಶ. ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ತಿರೋಹಿತವಾಯಿತು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಾಶಹೊಂದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು.

ಅಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿರೋಧಾನ ಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಇದು ಮೊದಲು ಗೋಚರಿಸಿ ಅನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿರೋಧಾನ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದು ಮೊದಲು ಗೋಚರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರೋಧಾನ ಉಂಟಾದ ಹೊರತು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಗೋಚರಿಸಲು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ತಿರೋಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ತಿರೋಧಾನ ಹೊಂದಲು ಅಜ್ಞಾನವು ಗೋಚರಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತಮತದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ದೋಷವಿರುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವ ಇರುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಇದು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಸಂಚದ ಅನುಭವವೂ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವೇ ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಆಗುವ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವು ಅವನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಆಗಬಹುದು; ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣದಿಂದಾಗಬಹುದು. ಅವನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವು ಉಂಟಾಗುವುದಾದರೆ, ಅವನ ಸ್ವರೂಪವು ನಿತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿ. ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವು ನಿತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಅದರ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಅಲ್ಲದೆ ರಹಸ್ಯದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಬಿಕ್ಕಿಯು ಅನುಭವದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದುವಂತೆ ಅಜ್ಞಾನಾಭಿರುಚಿದರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಶಹೊಂದಬೇಕಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದಾಗುವುದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಂಕ್ಷೋಭೋ. ಈ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಆಗುವುದಾದರೆ, ಅದರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅಜ್ಞಾನ ಕಾರಣ ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವಿರುವುದು.

ಅವಿವ್ಯಾಧಿಂದ ಆವೃತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ವಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶರೂಪನಾದರೆ ಅವನು ಅಸತ್ತಾಗಬೇಕು. ಕೆಲವು ಭಾಗದ ವಿವಕ್ಷಾದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಾಶರೂಪನಾದರೆ ನಿರಂಶನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಭಾಗವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಿವ್ಯಾಧಿಂದ ಕಿರೋಪಿತನಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವನು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ವಿವಕ್ಷೆ ಅನೇಕ ಭಾಗವಿವಕ್ಷೆ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಪ್ರಕಾಶವಾಗದಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಸ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರಬಲ್ಲವೆಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಪ್ರಕಾಶವಾಗಬೇ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶವಾದ ಭಾಗಗಳು ಪ್ರಕಾಶವೇ ಆಗಿರುವವು; ಆ ಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುವ ಭಾಗಗಳು ಆ ಪ್ರಕಾಶವಾಗಿಯೇ ಇರುವವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶವಾದಷ್ಟು ಭಾಗವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಅಖಂಡನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಷ್ಟಾನುಭವನಾಗಿ ಅವಿಶದನಾಗಿರುವನೆಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದಲು ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಶದನಾಗುವನು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಇದು ಸಂಭವ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದಿದ ಅನಂತರ ವಿಶದನಾಗುವುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಶದೀಭಾವವು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದರ್ಥವಾಗುವುದು. ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಭಾವವಾರ್ಥವು ನಾಶಹೊಂದುವುದು ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಶದೀಭಾವಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆದರೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ನಾಶಹೊಂದುವುದು ಎಂದರೆ ಮುಕ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟಿ ನಾಶವಾಗುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ಮುಕ್ತಿಯು ನಿತ್ಯವೆಂಬ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಬಹು ಅಸಂಗತ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣಗಳಾಗಿ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಒಂದು ಅಧಿಷ್ಠಾನ, ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವಾದರೂ ಭ್ರಾಂತಿ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದೂ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಅದ್ವೈತದ ಹೃದಯ. ಅಸತ್ಯವಾದ ದೋಷದಿಂದಲೂ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗುವುದಾದರೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ದೋಷದಂತೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ಅಸತ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ತೂವ್ಯವೇ ಜಗದ್ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಮೂಲವಾಗುವುದು. ಈ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಅದ್ವೈತವು ಅಧಿಷ್ಠಾನವಂತೆ ದೋಷವನ್ನೂ ಸತ್ಯವೆಂದು ಎಣಿಸಬೇಕು. ಆಗ ದೋಷವು ಅಧಿಷ್ಠಾನವಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವು ಅದ್ವೈತ ಎನ್ನಿಸಲಾರದು.

ಅದ್ವೈತವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ರಚಿತವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಚಿತದ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿ

ಸಾಧಿಸುವುದು: "ಕುಕ್ತಿರಚಿತ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಚಿತವು ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು 'ಇದು ರಚಿತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ ಬಾಧಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕುಕ್ತಿಯೇ ರಚಿತದಂತೆ ತೋರಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಅಯುಕ್ತ. ಅದುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಚಿತವು ಅಪೂರ್ವವಾದುದು, ದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಮತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅದೋಪಿತವಾದ ಜಗತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು" ಎಂದು. ಇದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ರಚಿತವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದರೂ, ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂಬ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ತೋರದಿರಲು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಾಗಲಿ, ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ದೃಶ್ಯವುಳ್ಳ ಕಾರಣವೇನಾದರೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಸ್ತುವೇ ವಿಷಯ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸೋಣ. ಇದೂ ನಿರ್ವಾಚಕ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಚಿತವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ತೋರುವುದೇ ಹೊರತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯರೂಪದಿಂದಲ್ಲ. ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ತೋರಲು, ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯದ ರಚಿತವು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದುದರಿಂದ ಆ ರಚಿತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ರಚಿತವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರೂ, ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವೂ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಉಪಪನ್ನವಾಗುವವು. ಅದರ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರಿತು ಎಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ವಸ್ತು ಉಂಟೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಕುಕ್ತಿಯೇ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತದಂತೆ ತೋರುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗುವುದು. ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸರ್ವವಾದಿಗಳೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ತೋರುವುದು ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅಸತ್ಯಾಂತಿ ವಾದಿಗಳು ಅಸತ್ತಾದ ರಚಿತವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅತ್ಯಾಂತಿವಾದಿಗಳು ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥದಂತೆ ತೋರುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅಮೃತವಾದಿಗಳು ಒಂದು ವಿಶೇಷವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು

ವಿಕೀರ್ಣ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂದೂ, ಎಂದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ತರಿಸುವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಗೃಹಲೋಕವಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂದೂ, ಜ್ಞಾನವೆಂದೆಯವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ತೋರುವುದು ಎಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಿಕಾರವು ಎನ್ನುವವರು ಇಲ್ಲದ ಆ ವಿಷಯವು ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಹಾಗೆ ತೋರುವುದು ಎಂಬ ಪಕ್ಷವು ಎಲ್ಲ ವಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಬೇಕಾದುದು.

ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅನಿರ್ವಚನಾದ ರಚನೆಯು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಇಂತಹ ರಚನೆಯು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವೇ ಅದರ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ರಚನೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅದರ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದಿತು ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತಾಧಿಕಾರ. ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗುವುದು. ಅದು ರಚನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಕಷ್ಟಕರ. ಅದ್ವೈತಮತದಂತೆ ರಚನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತಿರೂಪ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವ ಅದು ಮೊದಲು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದಿತು ಎಂಬುದು ಸ್ವಮತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವು ರಚನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ತಪ್ಪು. ಇಂದ್ರಿಯದೋಷವು ಪುರುಷನಲ್ಲಿರುವುದು. ಅದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಇಂದ್ರಿಯವೇ ರಚನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು ಎಂಬುದೂ ಅಯುಕ್ತ. ಇಂದ್ರಿಯವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ದುಷ್ಕವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ರಚನೆಯ ಕಾರಣವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಅನುಚಿತ. ದುಷ್ಕವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಲ್ಲದೇ ಹೊರತು ವಿಷಯವಲ್ಲವಲ್ಲ. ಅಸಾದಿಯಾದ ವಾಚ್ಯಾರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ರಚನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂಬ ಪಕ್ಷವೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಯುಕ್ತ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ.

ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಚನೆಯ ಅನಿರ್ವಚನಮತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯರೂಪವಾಗಿ. ಇಂತಹ ವಸ್ತುವಿಗೆ ರಚನೆಯೇನೇನು ಹೆಸರು? ಅದನ್ನು ಘಟನೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಾರದು? ಅದು ರಚನೆಯ ಸದ್ವಿವರಣೆಯಿಂದ ರಚನೆಯನ್ನು ಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಅಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವನ್ನು ರಚನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. 'ರಚನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳುಳ್ಳದು ಈ ವಸ್ತು' ಎಂದು ಜ್ಞಾನವೇ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವುದು ರಚನೆಯ ಸದ್ವಿವರಣೆಯ ವಸ್ತುವೇ ಹೊರತು ರಚನೆಯ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಅನಿರ್ವಚನ

ನೀಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ರಚನೆಯು ಇರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ರಚನೆಯನ್ನು ಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದು ಅಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ರಚನೆಯು ಜಾತಿಯ ಸತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವನ್ನು ವಿನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಂಗತವಾಗುವುದು. ಅದು ಅಸತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದು ಸತ್ಯವಾದ ರಚನೆಯಲ್ಲೂ ಇರುವುದು ಎಂಬುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ, ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವನ್ನು ಸ್ವರೂಪಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂಬ ಪಕ್ಷವು ಅಯುಕ್ತ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

೨ ಯಥಾರ್ಥವಾದ್ಯಾತಿ

ಭ್ರಾಂತಿವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಶುಕ್ತಿ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿ ರಚನೆಯೇ ಸಾಧ್ಯವೆಂದೆ ಎಂಬುದು ಸಮ್ಯಕ್. ಶುಕ್ತಿಗೆ ರಚನೆಯ ಸಾಧ್ಯವೆಂದೆ ಎಂದರೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಚನೆಯ ಭಾಗವಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹಾಗಾದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ರಚನೆಯ ಸಾಧ್ಯವೆಂದೆ ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸಿತು? ಇದರಿಂದ ಸಾವು ಶುಕ್ತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯೂ ರಚನೆಯೂ ಅಂಶವೂ ಇರುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇಂದ್ರಿಯವು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ದೋಷದ ನಿಮಿತ್ತ ದಿಂದ ಅದು ಶುಕ್ತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿರಲೂ, ಶುಕ್ತಿಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ, ರಚನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ರಚನೆಯೇ ಅಂಶವೆಂದು ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವನು. ಅಂತಹ ಇಂದ್ರಿಯದೋಷವು ಮಾರಾಟವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ, ರಚನೆಯು ಗ್ರಹಿತವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಶುಕ್ತಿ ಎಂದು ಗೊಳಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯ ಭಾಗವು ಅಧಿಕವಾಗಿಯೂ ರಚನೆಯ ಭಾಗವು ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಶುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವಾಗಲೂ ರಚನೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಲ್ಪವೆಂದು ಹೊಂದುವುದು. ಇದನ್ನೇ ನಿಮಿತ್ತಮಾಡಿಕೊಂಡು ಶುಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧ್ಯವೆಂದೂ, ರಚನೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧ್ಯ ಎಂದೂ ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು. ಇವುಮಾತ್ರದಿಂದ ರಚನೆಯನ್ನು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚುಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಬಾಧ್ಯವಾದುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳೂ ವಿಷಯಗಳು ಸತ್ಯವಾದುವು. ಇದೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದುದು. ಅದರಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವಾದುದು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಧ್ಯವೆನ್ನುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗವಲ್ಲದವು. ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗವುಳ್ಳದನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಅಷ್ಟಭಾಷ್ಯಾತಿ ಎನ್ನಿಸಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅದು ಕಡಮೆ ಭಾಗವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಕಡಮೆ ಭಾಗದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಕಡಮೆ ಭಾಗದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಡಮೆ ಭಾಗವೇ ವಿಷಯ. ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗವೇ ವಿಷಯ. ಇವೆರಡೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಅದುದರಿಂದ ಕಡಮೆ ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಮಹಾಂತರದವರು ತಿಳಿದಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಡಮೆ ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕೊರತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕಾದರೂ ಯಾವ ರೋಪವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಚನೆಯ ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸಫಲವಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಾಧ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಶುಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನವು ವಿಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದರಿಂದ ಬಾಧಕ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಹಾಸಿ ಆಗುವುದೆಂದು ಅಷ್ಟಭಾಷ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ವಿಷಯವು ಬಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವರು. ನಾವಾದರೋ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಬಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವೆವು. ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಬಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದ ಅಂತರ ಭೇದ. ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅದು ವಿಫಲವಾಗುವುದು ಎಂದಾಗಲಿ ಅರ್ಥ.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸರ್ವವೂ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು ಎಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲದರ ಸಾಧ್ಯತ್ವವಿರುವುದೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದರೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇದು ಈ ವಸ್ತು ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಕೃತವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಭಾಗವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಷ್ಠಾನ, ಇವುಗಳ ಸಾಧ್ಯತ್ವದ ಗ್ರಹಣ, ಅಪರಹಂ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದದ ಅಗ್ರಹಣ, ಇಂದ್ರಿಯ ವೇದಲಾಭದಿಂದ ದೋಷ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಪುರುಷನ ಅದೃಷ್ಟ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಎಲ್ಲ ವಾದಿಗಳೂ ಒಪ್ಪುವರು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ವಿಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಾಗಿ, ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಿಷಯ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ಮುಂತಾದುದು ಅಧಿಕ ಕಲ್ಪನೆ. ಅದುದರಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇತರ ಎಲ್ಲದರ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವುದೆಂದೂ, ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಅಧಿಷ್ಠಾನಸಾರವಾಗಿಯೂ ಇಂದ್ರಿಯ ಮುಂತಾದುದರ ದೋಷದ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೂ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ಅದು ಪ್ರಚುರವಲ್ಲದ ಭಾಗವನ್ನು

ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದೂ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಅರ್ಥವು ಯಾವಾಗಲೂ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಸರ್ವ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೩. ವಸ್ತು ಸ್ವರೂಪವು ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು

ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದೆಂದರೆ ರಚಿತದ ಚೂರು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವುದು ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ರಚಿತದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಲು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ರಚಿತವು ಕೇವಲ ಸ್ಥಿರ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಅದು ಕೇವಲ ಸ್ಥಿರ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಎಂದರೆ, ಕೇವಲ ಎಂಬ ಭೂತವು ಶುಕ್ತ ಭಾಸ್ವರರೂಪವುಳ್ಳವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿ ರಚಿತವನ್ನಿಡುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಕೇವಲವೇ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಶುಕ್ತ ಭಾಸ್ವರರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಗೆ ರಚಿತದ ಸೌಸಾದ್ಯತ್ವವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ರಚಿತದ ಸೌಸಾದ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ರಚಿತದ ಭಾಗ ಅಥವಾ ಅದರ ಅವಯವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇಂತಹ ರಚಿತವಯವವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಎನ್ನಲು ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ರಚಿತವಯವವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅತಿ ಸ್ವಲ್ಪವಿರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ರಚಿತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಬಟ್ಟ ಕಾರ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ರಚಿತವಯವವು ಶುಕ್ತಿಯ ಅವಯವದಿಂದ ಅಭಿಭೂತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಗ ಅದು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಅವಯವವು ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಚುರವಲ್ಲದ ರಚಿತವಯವವು ಅಭಿಭೂತವಾಗುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು.

ಶುಕ್ತಿ ರಚಿತ ಪ್ರಮಾಣ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿವಿಯ ಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಪರಿಣಾಮವೂ ಉಂಟೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಲೇ ಒಂದು ಭೂತದಲ್ಲಿ ಭೂತಾಂತರದ ಅಂಶವಿರುವುದೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. . ಪ್ರತಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳೂ ಕಾರಣವಾದರೂ, 'ಇದು ಈ ಭೂತ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ 'ಇದು ಶುಕ್ತಿ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಭೂತದ ಪ್ರಾಚುರ್ಯವಿರುವುದು ನಿಮಿತ್ತ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಭೂತಗಳು ಐದು. ಇವು ದೈವಿಕವಿ, ಉದಕ, ಕೇವಲ, ವಾಯು ಮತ್ತು ಆಕಾಶ. ಇವು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ಅನುಭವಾನುಸಾರ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು, ಈ ವಿಚಾರ

ಗಣ್ಯವೂ ಸರ್ವವೂ ಸರ್ವಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುವುದು.

೪ ಭ್ರಾಂತಿ ವಿವೇಚನೆಗಳು

ಮಕ್ಕಿ ರಜತಭ್ರಮದಂತೆಯೇ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದರ ಅನೇಕ ಅನುಭವಗಳಿರುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ಒಂದು. ಇದೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಸ್ಪಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅರ್ಥಗಳೂ ಸತ್ಯ. ಇವು ಸ್ಪಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಪುರುಷನ ಶೃಂಗಾ, ಪಾಶ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಪುರುಷ ಭೇದದಿಂದ ಅದೃಷ್ಟವೂ ಭಿನ್ನ. ಅದುದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ತೋರಿಬಂದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

‘ಶಂಖವು ಹಳದಿ’ ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಛ್ರಮ. ಇದು ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮ ಹೀಗೆ :- ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಹಳದಿ ದ್ರವ್ಯವಿರುವುದು. ಅನರ್ಥವನ್ನುಳ್ಳ ಕಣ್ಣಿನ ರಶ್ಮಿಗಳು ಶಂಖವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ರಶ್ಮಿಗಳಲ್ಲಿನ ಹಳದಿವರ್ಣದಿಂದ ಶಂಖದಲ್ಲಿನ ಬಿಳಿಯ ವರ್ಣವು ಅಭಿಭೂತವಾಗುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಶಂಖದ ಬಿಳಿಯ ವರ್ಣವು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ‘ಶಂಖವು ಹಳದಿ’ ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಕಣ್ಣಿನ ರಶ್ಮಿಗಳ ಮೂಲಕ ಶಂಖಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಹಳದಿ ವರ್ಣವು ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ. ಅದುದರಿಂದ ಇತರರಿಗೆ ಅದು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ‘ಶಂಖವು ಹಳದಿ’ ಎಂಬ ಅನುಭವವುಳ್ಳ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಿತ್ತ ದೋಷವಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಶಂಖವು ದೂರವಿರುವುದು; ಅದರಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಹಳದಿ ವರ್ಣವು ಹೀಗೆ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು? ಎಂದು ಶಂಕೆ ಬಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಹಳದಿ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ದುರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಸಹಾಯ. ಯುಕ್ತವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯ ಉಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯವು ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲದು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಬಹು ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಪಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರೂ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಮೀಪದಿಂದ ಹಾರಿದ ನೋಡಲು ಫಿರಕರವಾಗಿ ನಾವು ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದು ಬಹುದೂರ ಹೋದರೂ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ನಾವು ಫಿರಕರವಾಗಿ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ. ಇದರಂತೆ ಕಣ್ಣಿನ ರಶ್ಮಿಗಳು ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಹಳದಿ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಹಳದಿ ಬಣ್ಣದ ಅನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯಉಳ್ಳವಾಗಿ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಶಂಖಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಳದಿ ವರ್ಣವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲವು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಶಂಖದಲ್ಲಿ ಹಳದಿ ವರ್ಣವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ‘ಶಂಖವು ಹಳದಿ’ ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಯಥಾರ್ಥ. ಕೆಂಪು ಹಳದಿ.

ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಟಿಕನುಣಿಯನ್ನು ಕೆಂಪುಬಣ್ಣಾಗಿ ನಾವು ನೋಡುವೆವು. ಸ್ವಟಿಕವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬಿಳಿಯದಾದುದರಿಂದ ‘ಸ್ವಟಿಕವು ಕೆಂಪು’ ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಈ ಅನುಭವವೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಕೆಂಪು ಹೂವಿನ ಪ್ರಭೆಯಿಂದ ಸ್ವಟಿಕನುಣಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯು ಅಭಿಭೂತವಾಗುವುದು. ಆಗ ‘ಸ್ವಟಿಕವು ಕೆಂಪು’ ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಮರುಭೂಮಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಜಲದ ಜ್ವಾ ನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವೆವು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಇದೂ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವೀ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉದಕದ ಭಾಗವಿರುವುದು. ಮರುಭೂಮಿಯನ್ನು ನೋಡುವವನ ಅದೃಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಪೃಥಿವೀ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜಲಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸಿದ ಜಲವು ಸತ್ಯ.

ವೇಗವಾಗಿ ಆಲಾತಚಕ್ರವು ತಿರುಗುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯ ಪ್ರದೇಶವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಆಯಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ವಸ್ತುವು ಒಟ್ಟಿನವೇ ಚಕ್ರಾಕಾರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವ್ಯವಧಾನದಿಂದ ಚಕ್ರಾಕಾರವಾಗಿರುವ ದೇಶದಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿ ವಸ್ತುವು ಚಕ್ರಾಕಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಈ ಅನುಭವವೂ ಯಥಾರ್ಥ.

ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮುಖವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅನುಭವವೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಕಣ್ಣಿನ ರಶ್ಮಿಗಳ ಸಂಚಾರವು ಕನ್ನಡಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗುವುದು. ಆಗ ಅವು ಕನ್ನಡಿಯ ದೇಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮುಖವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಇದು ಅತಿ ಶೀಘ್ರವಾದ ವ್ಯಾಪಾರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ಮುಖದನ್ನೇ ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಮುಖ ಸತ್ಯ. ಅದುದರಿಂದ ಅನುಭವವೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಕನ್ನಡಿಯು ನೋಡುವವನಿಗೆ ಅಭಿಮುಖವಾಗುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಅದರ ಎಡಬಲ ಭಾಗಗಳ ಕ್ರಮವು ಮುಖದ ಎಡಬಲ ಭಾಗಗಳ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರತಿಮುಖವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿನ ರಶ್ಮಿಗಳು ಕನ್ನಡಿಯ ದೇಶಕ್ಕೂ ಮುಖದ ದೇಶಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಕನ್ನಡಿಯ ಎಡಬಲ ಭಾಗಗಳು ಮುಖದ ಎಡಬಲ ಭಾಗಗಳಂತೆ ಗೋಚರಿಸುವುವು.

ಕೆಲವು ವೇಳೆ ದಿಕ್ಕಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಎಲ್ಲ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲ ದಿಕ್ಕಿನ ಭಾಗವೂ ಇರುವುದು. ಪುರುಷನ ಅದೃಷ್ಟಾನುಸಾರವಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಇದೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಎರಡು ಚಂದ್ರರ ಭ್ರಮವೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಬೆಟ್ಟನಿಂದ ಕಣ್ಣನ್ನು ಹಿಡಿಸಿದಾಗ ಕಣ್ಣಿನ ರಶ್ಮಿಗಳ ಸಂಚಾರವು ಎರಡು ಭಾಗವಾಗಿ, ಒಂದು ಕೆನ್ನೆ ದೇಶದಿಂದ

ಕುತನಾದ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ; ಮತ್ತೊಂದು ಚಂದ್ರನ ಸಮಾಪ ದೇಶ ವನ್ನೂ ಚಂದ್ರನನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರ ಒಬ್ಬ ನೆಂಬುದು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಫಲವಾಗಿ 'ಚಂದ್ರರು ಎರಡು' ಎಂಬ ಅನುಭವ ಇರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಕಡ್ಡ ಗುಂಡಾದ ಬಿಟ್ಟು ಬಾಧವು ದೋಷ. ಇದು ಸತ್ಯ ಇದರಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಎರಡು ಭಾಗವಾಗುವುದು. ಇದು ಸತ್ಯ ಇದರಿಂದ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರ ಗ್ರಹಣವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇದೂ ಸತ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನ.ಸಾರವಾಗಿ ಗ್ರಹಣವಾದ ಚಂದ್ರ ನಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಅಕಾರಗಳಿರುವುವು. ಇದೂ ಸತ್ಯ. ಅದುದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಅನುಭವವೂ ಯಥಾರ್ಥ.

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಆದರೂ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಇರುವಂತೆ ಅದನ್ನು ವ್ಯವಹರಿಸಲು ಅನುಗುಣವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇತರ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಸಂಶಯ, ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿವರೇತಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅಪ್ರಮಾ ಮೂರು ವಿಧ. ಧರ್ಮಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಗಳಾದ ಅನೇಕ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕೃತ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಶಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ: ಸ್ವಲ್ಪ ಉದ್ದವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿ, ಇದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ, ಅಥವಾ ಪುರುಷನೋ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ. ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿವರವಾಗಿಸುವುದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ: -ಕರ್ತೃವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕುಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಆಕರ್ಷಣೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಧರ್ಮಯನ್ನೇ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ವಿವರೇತಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ: ಶುಕ್ರಿಯನ್ನು ರಜತವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಿಕೆ. ಪ್ರಾಂತಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಅಪ್ರಮಾವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೫ ಪ್ರಮಾಣ

ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಕರಣ. ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ.

(೧) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇದೇ ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಮತ್ತು ಸಂಕಲ್ಪಗಳ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವು ಗುಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಮೊದಲನೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಸಂಕಲ್ಪವು ಗುಣ ಮೊದಲಾದವು ಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದುದು ಈ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ

ಎರಡನೆಯದೇ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳೂ ಗುಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ವಿಶೇಷರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿಷಯಗ್ರಹಣದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದಾಗುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯವು ಅರ್ಥಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದಾಗುವುದು. ತೃಗಿಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ರಸನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧ ವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುವೆಂದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಗಂಧವು ವಾಯುವಿನ ಮೂಲಕ ಘ್ರಾಣಕ್ಕೆ ತಗಲಿದ ಮೇಲೆ ಗಂಧದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಘ್ರಾಣವು ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದೇ, ಚಕ್ಷುರೇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ತೋತ್ತೇಂದ್ರಿಯ ಇವು ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು ಎಂದು ತಿಳಿಯ ಬೇಕು. ಕಬ್ಬವು ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ವಾಯುವಿನ ಮೂಲಕ ತೋತ್ತೇಂದ್ರಿಯದ ಸಂಬಂಧಉಳ್ಳದಾಗಿ ಗ್ರಹಣವಾಗುವುದು. ತೈಲ, ಚಪ್ಪಣ್ ಮುತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಈ ಮೂರೂ ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ತೋತ್ತೆ, ಚಕ್ಷು ಮತ್ತು ಘ್ರಾಣ ಇವು ಅದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ದ್ರವ್ಯಗ್ರಹಣದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವಕಲ್ಪ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಗಿಂತಲೂ ಅವರು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ರೂಪ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವಕಲ್ಪ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಗಿಂತಲೂ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪುನಃ ಅವರ್ತನೆಯ ಮತ್ತು ಅನರ್ವರ್ತನೆಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅವರ್ತನೆಯು ಇಂದ್ರಿಯಾಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳದು ಎಂದೂ ಅದಿಲ್ಲದುದು ಎಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಇಂದ್ರಿಯಾಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧ ಮತ್ತು ದಿವ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧ ಎಂದರೆ ಯೋಗಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ದಿವ್ಯ ಎಂದರೆ ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು. ಅನರ್ವರ್ತನೆಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಅನೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತರ ಜ್ಞಾನ.

ಸ್ವೈತಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. ಸ್ವೈತಿ ಹುಟ್ಟುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರೋ ಧ್ವನವೇ ಕಾರಣ. ಸದ್ಭವವು ವಿನ ದರ್ಶನ, ಅದ್ಭವ, ಚಿಂತೆ ಮತ್ತು ಸಾಹ ಚರ್ಯಗಳು ಸಂಸ್ಕಾರೋದ್ದೋಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು. ದೇವದತ್ತಯಜ್ಞ ದತ್ತರುಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದುದಿಲ್ಲ ದೇವದತ್ತನನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಯಜ್ಞ ದತ್ತನ ಸ್ಮರಣ ಉಂಟಾ ಗುವುದು. ಅದ್ಭವವು ಸಾರವಾಗಿ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಯಾದೃಚ್ಯವಾಗಿ ಪೂರ್ವಾಗು ವುದು. ಭೂತವಾದ ಶ್ರೀರಂಗ ಮೊದಲಾದ ದಿವ್ಯದೇಶದ ಸ್ಮರಣ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ಅಂಶಗಳು ಶ್ರೀ ವೆಂಕಟೇಶನ ವಿಗ್ರಹವು ಸ್ವಂತಿಗೆ ಬರುವುದು. ದೇವದತ್ತಯ್ಯನು ದತ್ತರುಗಳು ಹೊತೆಯಲ್ಲಿರುವುದಾದರೆ ಒಬ್ಬನ ದರ್ಶನದಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಸ್ವರೂಪ ಉಂಟಾಗುವುದು.

‘ಅವನೇ ಈ ದೇವದತ್ತನು’ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. ಅಭಾವವು ಭಾವಾಂತರರೂಪವೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಭೂತಳದಲ್ಲಿರುವ ಘಟದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವು ಭೂತಳರೂಪವಾದುದು. ಘಟದ ಪ್ರಾಣಭಾವವು ಮಣ್ಣಿನ ರೂಪ. ಘಟದೊಂದಿಗೇ ಕವಾಲರೂಪವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಭಾವಗ್ರಹಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇವನು ಪುರುಷನಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಊಹೆಯೂ, ಈ ವ್ಯಕ್ತ್ಯವು ಯಾವುದೋ ಎಂಬ ಅನರ್ಥವಾಗುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. ಪುಣ್ಯಪುರುಷನಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಿಸಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಿಷಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಭವಾ ಯಥಾರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ರರಜತ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಭ್ರಮಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾದ ರಜತ ಮೊದಲಾದವು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತವೇ ಹೊರತು ಅವು ಸತ್ಯವಾದುವುಗಳೆಲ್ಲವೆಂದಿಲ್ಲ. ಪಂಚತಂತ್ರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪೃಥಿವಿ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳು ಸರ್ವತ್ರ ಇರುವುವು. ಹೀಗೆ ರಜತಾಂಶವು ಶುಕ್ರ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಈ ಸತ್ಯವಾದ ರಜತವೇ ಶುಕ್ರರಜತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು. ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತಾಂಶವು ಬಹಳ ಸ್ವಲ್ಪ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ರಜತ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಶುಕ್ರರಜತ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ. ಇದು ಶುಕ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಭಾಗವಿರುವ ಶುಕ್ರಿಯ ಗ್ರಹಣದಿಂದ ನಿಮಿತ್ತವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಭ್ರಮ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರವಾದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವು ಸತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ವಸ್ತುತಃ ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸ್ವಪ್ನಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಪುರುಷನ ಅದೃಶ್ಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅವನ ಭೋಗೀಶ್ವರ ಅಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಾಸವಾದುದು ಗಳಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವನು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯ. ಇದು ಶುಕ್ತಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಮರುಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಜಲಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಪಂಚೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಸರ್ವ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಸವಿಕೀಷ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ನಿರ್ಮಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ವಿಕೀಷಗಳಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ

ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ವಸ್ತುವು ಭೇದವಿಹಿವ್ಯವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು. ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವೋ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯಕವಾಗುವುದು.

ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ‘ಹತ್ತನೆಯವನು ನಾನು’ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ‘ನಾನು’ ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸ್ಥವಾದರೂ ಹತ್ತನೆಯವನು ಎಂಬುದು ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ‘ತತ್ತ್ವಮಸಿ’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

(೨) ಅನುಮಾನ

ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದುದು ಎಂಬ ತಿಳಿಮುಪ್ಪರ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟುವ ವ್ಯಾಪಕದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಮತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದುದೇ ಅನುಮಾನ. ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮ ವ್ಯಾಪ್ಯ; ಅಗ್ನಿ ವ್ಯಾಪಕ. ಧೂಮವನ್ನು ವ್ಯಾಪ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಗ್ನಿಯ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕಗಳಾಗಿರುವ ಉಪಾಧಿರಹಿತವಾದ ನಿರುತವಾದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ‘ಧೂಮ ಇರುವಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು’ ಎಂದು ಅನೇಕವೇಳೆ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಾಧನವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಸ್ತು ವಿಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ: ‘ಧೂಮ ಇರುವಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಇರುವುದು’ ಎಂದು. ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಾಧನವಿಹೀತದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ:—‘ಅಗ್ನಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಧೂಮ ಇರುವುದಿಲ್ಲ’ ಎಂದು.

ಉಪಾಧಿ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದುಷ್ಪವಾಗುವುದು. ಉಪಾಧಿಯು ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅಪ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಉದಾ: ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಧೂಮವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಹೋಗಿಹೋಗಿ ಸಂಬಂಧ ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಯು ಬರುವುದು. ನಿತ್ಯತೋಷಾದಿ ಮತ್ತು ಶಂಕಿತೋಷಾದಿ ಎಂದು ಉಪಾಧಿಯು ಎರಡು ವಿಧ. ನಿತ್ಯತೋಷಾದಿ ಉದಾ:—‘ಈ ಸೇನೆಯು ದುಃಖಕರವಾದುದು; ಸೇನೆಯಾದುದರಿಂದ; ರಾಜಸೇನೆಯಂತೆ.’ ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಾಪದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವಿಕೆ ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಯು ಇರುವುದು. ಇದು ಈಶ್ವರಸೇತುಬ್ಬಿರುವ

ದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತೋಪಾಧಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಶಂಕಿತೋಪಾಧಿಗೆ ಉದಾ:-
'ಈ ಜೀವನು ಮರಣಾನಂತರ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು; ಸಮಾಧಿಪರಿಣಾಮ
ಉಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ; ಶುಕ ವೊದಲಾದವರೆಂತೆ.' ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ
ವಾದ ಕರ್ಮಕ್ಷಯವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದು. ಈ ಕರ್ಮಕ್ಷಯವು ಪರಿಣತ
ಸಮಾಧಿಯುಳ್ಳವನಲ್ಲಿ ಇದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.
ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಶಂಕಿತೋಪಾಧಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಅನುಮತಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟರೂಪವೂ ಎಂಬ ಎರಡು ಅಂಗಗಳು.
ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟದಲ್ಲಿರುವುದು, ಸಪ್ತದಲ್ಲಿರುವುದು, ವಿವಕ್ಷದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು
ಹೊಂದಿರುವುದು, ವಿಷಯಬಾಧನನ್ನು ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದು, ಸತ್ತ್ವಶಿಕ್ಷಣ ಇಲ್ಲ
ದಿರುವುದು ಎಂಬ ಐದು ಅಂಗಗಳಿರುವವು. ಸಾಧನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಧರ್ಮ
ಸಹಿತವಾದ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸತ್ತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:-ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಸಾಧನ
ಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರ್ಮತೆ ವೊದಲಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳು. ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಸದ್ವಿವಾದ
ಧರ್ಮವನ್ನುಳ್ಳುದು ಸಪ್ತ. ಉದಾ:-ಅಡಿಗಮನೆ ಮುಂತಾದುದು, ಸಾಧ್ಯ
ವಾಗಲಿ, ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಸದ್ವಿವಾದವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವಿಪಕ್ಷ ಎಂದು
ಹೆಸರು. ಉದಾ:-ನೀರಿನ ಮಡು ಮುಂತಾದುದು. ಪ್ರಬಲ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ
ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಾಧೆ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸದು
ಬಲವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸತ್ತ್ವತಪಕ್ಷ
ಎಂದು ಹೆಸರು.

ವ್ಯಾಪ್ತವು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಮತ್ತು ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ.
ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತವು ಪೂರ್ಣೋಕ್ತವಾದ ಪಂಚಾಂಗಗಳನ್ನುಳ್ಳದು.
ಉದಾ:-ಪರ್ವತವು ಅಗ್ನಿ ಉಳ್ಳದು; ಧೂಮಇರುವುದರಿಂದ. ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ
ಎಂಬುದು ವಿಪಕ್ಷರಹಿತವಾದುದು. ಉದಾ:-ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನು; ವಸ್ತು
ವಾದುದರಿಂದ; ಘಟವಂತೆ. ಕೇವಲವ್ಯತಿರೇಕ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತವು ಇಲ್ಲ. ತಾಗ
ರುವುದಾದರೆ, ಸಾಧ್ಯವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣವೇ
ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು. ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕ ಎಂಬ
ವ್ಯಾಪ್ತವು ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಅನುಮಾನವು ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನ ಎಂಬ
ಭೇದದಿಂದ ಎರಡು ವಿಧವಾದುದು ಎಂದೂ, ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನವು ಪಂಚಾಯದ
ಗಳನ್ನುಳ್ಳದು ಎಂದೂ, ಅವಯವತ್ಯಯಗಳನ್ನುಳ್ಳದು ಎಂದೂ, ಅವಯವತ್ಯಯ
ಗಳನ್ನುಳ್ಳದು ಎಂದೂ ವಾದಿಗಳು ತಿಳಿಯುವರು. ಈ ಅವಯವ ನಿಯಮವು
ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ತಿರುಷರು ಅವರವರ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವಯವಗಳನ್ನು
ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಹೇತುವಿನಂತೆ ತೋರುವುದು ಹೇತ್ವಾಭಾಸ. ಇದು ಅಸಿದ್ಧ, ವಿದುಷ್ಯ, ಅನೇ
ಕಾಂತಿಕ, ಪ್ರಕರಣಸಮ ಮತ್ತು ಕಾಲಾತ್ಮಯಾಪದಿತ್ವ ಎಂಬ ಐದು ಭೇದಗಳನ್ನು
ಳ್ಳದು. ಅಸಿದ್ಧವು ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧ, ಅಶ್ವಯಾಸಿದ್ಧ, ವ್ಯಾಪ್ತಾಸಿದ್ಧ ಎಂದು ಮೂರು
ವಿಧ. ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧ:-ಜೀವನು ಅನಿತ್ಯ; ಆಪ್ತಾಸಿದ್ಧಿಗೆ ಗೋಚರವಾದುದರಿಂದ.
ಅಶ್ವಯಾಸಿದ್ಧ:-ಗಗನಾರವಿಂದವು ಸುವಾಸನೆಯುಳ್ಳದು; ಅರವಿಂದವಾದುದರಿಂದ.
ವ್ಯಾಪ್ತಾಸಿದ್ಧವು ಎರಡು ವಿಧ: ಒಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ
ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಉಪಾಧಿ ಇರುವುದರಿಂದ
ಸಂಭವಿಸುವುದು. 'ಯಾವುದು ಇರುವುದೋ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕ' ಎಂಬುದು
ವೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇದೆ
ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. 'ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಮಾತನ ಹಿಂಸೆಯು ಪಾಪಸಾಧನ;
ಹಿಂಸೆಮಾಡುವುದರಿಂದ' ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಈ ಅನುಮಾನ
ದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಉಪಾಧಿ ಇರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಹೇತು ಉಪಾಧಿ
ಉಳ್ಳದಾಯಿತು. ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಹೇತುವು ವಿದುಷ್ಯ
ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ:-ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಿತ್ಯವಾದುದು; ಹುಟ್ಟಿದುದಾದುದರಿಂದ.
ಈ ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವಾದ ಅನಿತ್ಯತ್ವದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವುದು. ವ್ಯಥಾಚಾರ
ಉಳ್ಳ ಹೇತುವು ಅನೇಕಾಂತಿಕ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದು ಸಾಧಾರಣ ಮತ್ತು
ಅಸಾಧಾರಣ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಾಧಾರಣವು ಪಕ್ಷ, ಸಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ವಿಪಕ್ಷ
ಗಳಲ್ಲಿರುವುದು. ಉದಾ:-ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ; ಪ್ರಮೇಯವಾದುದರಿಂದ. ಅಸಾ
ಧಾರಣವು ಸಪಕ್ಷ ವಿಪಕ್ಷಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಉದಾ:-ಘಟವಿಯು
ನಿತ್ಯವಾದುದು; ಗಂಧಉಳ್ಳದಾದುದರಿಂದ. ಪ್ರಕರಣಸಮ ಎಂಬುದು ಸಾಧ್ಯದ
ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಹೇತ್ವಂತರ ಉಳ್ಳದು. ಉದಾ:-ಈಶ್ವರನು ಅನಿತ್ಯ;
ನಿತ್ಯಧರ್ಮರಹಿತನಾದುದರಿಂದ. ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ 'ಈಶ್ವರನು ನಿತ್ಯ; ಅನಿತ್ಯ
ಸಂಬಂಧರಹಿತನಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವಸಾಧಕವಾದ ಹೇತ್ವಂತರವಿರುವ
ವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸತ್ತ್ವ ತಪಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಯಾವ ಹೇತುವಿಗೆ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವ
ಇರುವ ಸತ್ತ್ವವಿರುವುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲಾತ್ಮಯಾಪದಿತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು.
ಉದಾ:-ಅಗ್ನಿಯು ಅನುತ್ಪನ್ನವಾದುದು; ಪದಾರ್ಥವಾದುದರಿಂದ ಎಂದು.

ಉಪಮಾನವು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. 'ಗೋವು
ಗವಯ ಸದ್ವಿವಾದುದು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ
ಗೋಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವೇ ಉಪಮಾನ. ಗವಯವನ್ನು ತಿಳಿಯದ
ವನು 'ಗೋವಿನಂತೆ ಗವಯ' ಎಂಬ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಯ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ, ವನಕ್ಕೆ
ಹೋಗಿ, ಆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತ, ಗೋಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಉಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು
ನೋಡುವನು. ಅಂತರ ಅವನಿಗೆ 'ಗವಯವು ಗೋಸದ್ದಂತೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೇ
ನೋಡುವನು.

ಸ್ವರಣದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಗೋಸಾದ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಇದೇ ಉಪನಾಸ. ಇದು ಸ್ವರಣರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಂಕರ್ಷವಿರುವುದು; ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೃಹಣದ ಸಹಾಯವುಳ್ಳದಾದುದರಿಂದ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂಕರ್ಷವಿರುವುದು ಅಥವಾ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಯ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅಂಕರ್ಷವಿರುವುದು.

ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು, ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂಕರ್ಷವಿರುವುದು. ಹಗಲು ಊಟ ಮಾಡಿದ ಪುರುಷನು ಪುಷ್ಪವಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡಿ, ಅವನು ರಾತ್ರಿ ಭೋಜನ ಮಾಡುವನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವೆವು. ಇದೇ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪುರುಷನ ಹಗಲು ಭೋಜನಮಾಡದಿರುವಿಕೆಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಪುಷ್ಪಿಯೇ ಹೇತುವಾಗುವುದರಿಂದ ಇದು ಅನುಮಾನ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ತರ್ಕ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅರೋಪ. ಉದಾ:- 'ಪರ್ವತವು ಅಗ್ನಿಯುಳ್ಳದು; ಧೂಮವಿರುವುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಧೂಮವಿರಲಿ, ನಟ್ಟಬೀಡ' ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರೆ, 'ನಟ್ಟ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಧೂಮವೂ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ' ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದುದು. ಇಂತಹ ತರ್ಕಸಹಿತವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಶ್ಚಯ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ವಿಚಾರವು ಅಭಿಮಾನರಹಿತವಾದರೆ 'ವಾದ' ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಜಯನಶಾಹಿಯುಗಳಿಗೀಸರವಾದರೆ 'ಜಲ್ಲ' ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಸ್ವಪಕ್ಷಸ್ಥಾಪನೆಯಿಂದ ರಹಿತವಾದರೆ 'ವಿಕಂಡಾ' ಎನ್ನಿಸುವುದು. ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರೋಪಮಾಡುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ದೂಷಣವು 'ಫಲ' ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅಯೋಗ್ಯವಾದ ಉಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಹಾತಿ' ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಪರಾಜಯ ಹೇತುವು 'ನಿಗೃಹಸ್ಥಾನ' ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನುಮಾನದ ಅಂಗಗಳು. ಅದುದರಿಂದ ಇವು ಅನುಮಾನ ಎನ್ನಿಸುವುವು.

(೩) ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ

ಅನಾಪ್ತವಿಧ ಉಕ್ತವಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದರ ಕರಣವು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ. ಶಬ್ದವು ಅನೌಪದೇಯ ಮತ್ತು ಪಾರುಷೇಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಚತುರ್ಮುಖನಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಕ್ರಮದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವೇದವನ್ನು ಸ್ವರಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವನು. ಇದೇ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದಲೇ ವೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕರಣೋಪನಾಗಿ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು

ಸ್ಪಷ್ಟವಿರುವುದು. ವೇದವು ಸಿದ್ಧಾಂತೋಪದೇಶವಾದರೂ 'ನಿನ್ನ ತಂದೆಯು ಸುಖವಾಗಿರುವನು,' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾದುವುಗಳೋ, ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ವೇದವು ಕರ್ಮಪ್ರತಿಪಾದಕ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿಪಾದಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಕಾಂಡ ಎಂದೂ ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಕಾಂಡ ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಪೂರ್ವಕಾಂಡವು 'ಅಗ್ನಿವೇದ' ಮುಂತಾದ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನುಳ್ಳದು. ಉತ್ತರಕಾಂಡವು ಉಪನಿಷದ್ದಿಪ್ರಮಾಣವು. ಎರಡು ಭಾಗವುಳ್ಳ ವೇದವು ಮಳ, ಯಜುಸ್, ಸಾಮ, ಅಥರ್ವ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ವೇದವು ಮಂತ್ರ, ಅರ್ಥವಾದ ಮತ್ತು ವಿಧಿ ಎಂದು ಪುನಃ ಮೂರು ವಿಧ. ಅನುಷ್ಠೇಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಮಂತ್ರ, ವಿಧ್ಯನುಸಾರವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಅರ್ಥವಾದ. ಹಿತವಸ್ತು ಅನುಶಾಸನಮಾಡುವ ವಾಕ್ಯವು ವಿಧಿ. ಇದು ಅಪೂರ್ವ, ಪರಿಸಂಖ್ಯಾ ಮತ್ತು ನಿಯಮ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಇವು ಪುನಃ ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ, ಕಾಮ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರ ಉಳ್ಳವು.

ವೇದಕ್ಕೆ ಭಂದಸ್ತು, ಕಲ್ಪ, ಶಿಕ್ಷಾ, ನಿರುಕ್ತ, ಜ್ಯೋತಿಷ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಕರಣ ಎಂಬ ಅಂಗಗಳಿರುವುವು. ಭಂದಸ್ತು ಅನುಷ್ಠಾನ, ಕೃಷ್ಣಪಾ ಮುಂತಾದುದು. ಶ್ರುತಸ್ಮಾರ್ತಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಕಲ್ಪ. ಶಿಕ್ಷೆಯು ವರ್ಣರೂಪವಾದುದು. ನಿರುಕ್ತವು ಅಪೂರ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಜ್ಯೋತಿಷವು ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ವ್ಯಾಕರಣವು ಶಬ್ದ ಸ್ವರ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಅಂಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾಣ.

ಸ್ಮೃತಿಯು ಶ್ರುತಿವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ ಆಚಾರ, ವೈವಹಾರ, ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಕುಟುಮುಂತಾದವರು ಆಶ್ರಯದಿಂದ, ಅವರ ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಮನು ಮೊದಲಾದವರ ಸ್ಮೃತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ ಅಂಕದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಾಮಾಣ್ಯ. ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವುವು. ಇವೂ ಪ್ರಮಾಣ. ಪುರಾಣಗಳು ಸಾತ್ವಿಕ ರಾಜಸ ತಾಮಸ ವಾದುವುಗಳು. ಇವು ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬಾಧಿತವಾದವು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ. ಪಂಚರಾತ್ರಾಗಮವು ವೇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ವಿರೋಧಿಯಾದುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಹೀಗೆಯೇ ವೈಖಾನಸಾಗಮವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಶಾಂಡೀಲ್ಯ, ಪರಾಶರ, ಭರದ್ವಾಜ ಮುಂತಾದವರು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು. ಶಿಲ್ಪ, ಆಯುರ್ವೇದ

ಗಾಂಧರ್ವ, ಭರತ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಉಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ತಿಲ್ಲವು ಗೋಪುರ, ವ್ಯಾಕಾರ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಕೃತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಅಯುರ್ವೇದವು ವೈದ್ಯವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ, ಗಾಂಧರ್ವವು ಗಾನ ಮುಂತಾದ ಕಲೆಯನ್ನೂ, ಭರತವು ನೃತ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವುವು. ಈ ಚತುಷ್ಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವೋಪಾಯ ಮತ್ತು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾದುವುಗಳು ಪ್ರಮಾಣ. ಬಹುಭಾರಣ ಮುಂತಾದ ಸೂತ್ರಗಳು ಪ್ರಮಾಣಕಗಳು. ಶ್ರೀಮದ್ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರಿಂದ ತಟಕ ಗಳಾದ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಮಾಣಕಗಳು.

ಪುರುಷನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿ ರಚಿಸಿದ ವಾಕ್ಯವು ಪೌರುಷೇಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಆಕಾಂಕ್ಷಾ, ಯೋಗ್ಯತಾ ಸನ್ನಿಧಿಗಳನ್ನು ಳ್ಳುವಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುವು. ಕಾವ್ಯನಾಟಕ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪೌರುಷೇಯ.

ವೈತ್ತಿಯು ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕ ಎಂದು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಮಾಪವಾಗುವುದು. ಇದು ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಗೌಣವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯು ವಸ್ತುವಿನ ಹೆಸರಿನ ರೂಪವಾದುದು, ಉದಾ:—ಸಿಂಹಶಬ್ದದ ವೃತ್ತಿಯು ಮೃಗೇಂದ್ರವಲ್ಲ. ಈ ವೃತ್ತಿಯು ಯೋಗ, ರೂಪಿ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಳ್ಳದು. ಶಾಸ್ತ್ರಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅವಯವಾರ್ಥದಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಯೋಗ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಉದಾ:—ಪಾಣಿಕ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು. ಶಾಸ್ತ್ರಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ತೋರದಿದ್ದರೂ ಸಮುದಾಯಾರ್ಥದಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಳ್ಳದು ರೂಪಿ. ಉದಾ:—ನೂಪುರ ಮುಂತಾದುದು. ಶಾಸ್ತ್ರಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅವಯವಾರ್ಥದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವಿಶೇಷ್ಯಭೂತವಾದ ಅರ್ಥದಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಶಕ್ತಿಗೆ ಯೋಗರೂಪಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:—ಪಂಚಕ ಮುಂತಾದುವು. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಬಾಧಿತವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಯು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದು ಓದಬಾರಿಕ ವೃತ್ತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದು ಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಗೌಣೀ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. 'ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ದರ ಉದಾ:—'ಗಂಗಾನದಿಯಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿ ಇರುವುದು' ಎಂದು. ಇದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾಗಿ ಗಂಗಾತೀರದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಗೌಣೀ ವೃತ್ತಿಯ ಉದಾ:—'ದೇವ ದತ್ತನು ಸಿಂಹ' ಎಂದು. ಈ ಪ್ರಯೋಗವು ಸಿಂಹದೇವದತ್ತರ ಅರ್ಥದ ಎಂಬ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾಗಿ ದೇವದತ್ತನಲ್ಲಿ ಸಂಪದ್ದಿಯವಂತೆ ಕಾರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಿರುವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು.

ವೈದಿಕಲೌಕಿಕ ವಾಕ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ವಿಶೇಷಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಅದರ ಭೇದವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುವು. ಶರೀರವಾಚಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ

ಜೇಗಿ ಶರೀರಿಯಾದ ಅತ್ಯಧಿಕ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವೋ ಹಾಗೆಯೇ, ಬ್ರಹ್ಮರುದ್ರ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸರ್ವಶರೀರಿಯಾದ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಹೀಗೆ ಇವನು ಸರ್ವಶಬ್ದವಾಚ್ಯನು. ಇದು ಮುಂದೆ ಪುಷ್ಟವಿರುವುದು.

ಭಾಗ ೨

ಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರ

ಸರ್ವವೂ ಸವಿಕೇಶ. ಅದ್ವೈತವು ಅನುಭೂತಿಯು (ಬ್ರಹ್ಮ) ನಿರ್ವಿಕೇಶ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ನಿರ್ವಿಕೇಶವಾದ ವಸ್ತು ಎಂಬುದೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಜ್ಞಾತರ್ಥೋಪಾತ್ಮಕವಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸವಿಕೇಶಗಳು. ವಸ್ತು ನಿರ್ವಿಕೇಶವಾದುದು ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸವಿಕೇಶವನ್ನು ವಸ್ತೇ ಬೋಧಿಸುವುವು. ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಾತ್ಮಕವಾದುವು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಾಸ್ವರೂಪವಾದುವು. ಧರ್ಮರೂಪವಾದ ವಸ್ತು ಧರ್ಮಯಲ್ಲಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸವಿಕೇಶವನ್ನು ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಧರ್ಮಯು ಧರ್ಮಉಳ್ಳದಾಗಿ ಸವಿಕೇಶವನ್ನು ಎನ್ನಿಸುವುದು. ವಿಶೇಷ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಧರ್ಮಯು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮಯಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮದಿಂದ ಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಅದರಿಂದ ಅದು ವಿಶೇಷ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಧರ್ಮಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಅದರಿಂದ ವಿಶೇಷ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಿ ಧರ್ಮಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವುದು ಇನ್ನೆಯು. ಉದಾ:—ಜ್ಞಾನ ಗಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ರಿಯಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಧರ್ಮಯು ಕೊತೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹೀತವಾಗದ ಗಂಧವು ನಿರ್ವಿಕೇಶವಾದ ವಸ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಗಂಧವು ಗ್ರಹೀತವಾದಾಗ 'ಈ ಗಂಧವು ಗ್ರಹೀತವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಈ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಈ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಗಂಧವು ಕಾಲ ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಅನುಭೂತಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ನಿರ್ವಿಕೇಶವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅನುಭವದ ಆಕಾರವು ಯಾವಾಗಲೂ 'ಇದನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತವಾದ ವಸ್ತು ಸವಿಕೇಶವಾದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ವಿಕೇಶವೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವ ಯುಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನವು ಸವಿಕೇಶವಾದ

ವಸ್ತುವೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಸವಿಕೀರ್ಣವಾದ ಹೊರತು ಅದು ನಿರ್ವಿಕೀರ್ಣವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದಾದುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

೧ ಅನುಭೂತಿಯು ಕರ್ಮಕಾರ್ಯ ಭಾವ ಉಳ್ಳುದು

ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದುದು ಎಂದೂ, ಕರ್ಮಕಾರ್ಯವಾದುದು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳುದು. ಅದರಿಂದ ಅದು ಸಕರ್ಮ ನಿಷ್ಕ್ರಮವು. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದುದು ಎಂಬುದೂ ಸಿದ್ಧಿಸಲಾರದು. 'ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮಕಾರ್ಯ ಭಾವದಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮಕಾರ್ಯ ಭಾವದಿಂದ ರಹಿತವಾದುದಾದರೆ ಅದು ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾಗಿ ಲಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಗ್ಭಾವವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯವಾಗಿಯೂ ತೋರುವ 'ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿಕೀರ್ಣ ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವೇ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ, ನಿಷ್ಕ್ರಮ, ಏಕ, ಅನಂದರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವ, ನಿಷ್ಕ್ರಮತ್ವ, ಏಕತ್ವ ಮತ್ತು ಅನಂದರೂಪತ್ವ ಎಂಬ ಅನೇಕ ವಿಕೀರ್ಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದುಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇವು ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಾಚಿಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಿವಾದ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವರು. ಅದರೂ ಬಾಹ್ಯವಾದುದು ಅದು ಹೃದಯವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಅದ್ವೈತಗಳು ಅದು ನಿತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ತಾರ್ಕಿಕರು ಜ್ಞಾನವು ಜಡವೆಂದೂ ಅನೇಕ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಅದ್ವೈತಗಳು ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದೂ ಏಕ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಅದ್ವೈತಗಳು ಹೇಳುವ ಜ್ಞಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗುವುದಾದರೆ ಈ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಈ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವ ಪ್ರಮಾಣವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ವಿಕೀರ್ಣಗಳನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸವಿಕೀರ್ಣ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

೨ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸವಿಕೀರ್ಣವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು

(೧) ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣವು ಸವಿಕೀರ್ಣವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು

ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣವು ಪದ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯರೂಪವಾದುದು. ಪದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ

ಅರ್ಥಗಳನ್ನುಳ್ಳವು. ಅದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಸಮೂಹದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದ ಪದವು ವಿಕೀರ್ಣವಾದ, ಎಂದರೆ, ವಿಕೀರ್ಣವಸ್ತುವನ್ನು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ವಾಕ್ಯವು ಅನೇಕ ಪದಗಳನ್ನುಳ್ಳುದು. ಒಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪದಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳನ್ನುಳ್ಳವು. ಅದರಿಂದ ವಾಕ್ಯವು ಈ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದಾಗಿ ಸವಿಕೀರ್ಣ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿರ್ವಿಕೀರ್ಣವಸ್ತುವು ಇದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಅದ್ವೈತಗಳು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು.

(೨) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸವಿಕೀರ್ಣವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಮತ್ತು ಸವಿಕಲ್ಪ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸವಿಕಲ್ಪವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪಾತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಸವಿಕೀರ್ಣ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಸವಿಕೀರ್ಣ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಸವಿಕಲ್ಪವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಿಕೀರ್ಣವಸ್ತುವಿನ ಅನುಸಂಧಾನ ಉಂಟಾಗಲು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಕಾರಣ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಎಂದು ಹೆಸರು ಬರಲು ಅದು ಎಲ್ಲ ವಿಕೀರ್ಣಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವಿಕೀರ್ಣಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಎಂದು ಹೆಸರು ಬರಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲ ವಿಕೀರ್ಣಗಳಿಂದಲೂ ರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ 'ಇದು ಈ ರೂಪವಾದುದು' ಎಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಜ.ಹಿ.ವು. ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಆಕಾರವುಳ್ಳದಾಗಿ ತೋರುವುದೇ ಹೊರತು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಭವವಾಗುವಾಗ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣವನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಎಂದು ಎರಡನೆಯದೇ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಹಣವನ್ನು ಸವಿಕಲ್ಪ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಉಚಿತವಾಗುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಗೋವಿನ ಗ್ರಹಣವನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳೋಣ. ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿಯೇ ಗೋವು ಒಂದು ಆಕಾರ ಉಳ್ಳದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗೋವುಗೋವು ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಸಹಿತವಾದುದಾಗಿಯೂ, ಗೋವು ಎಂಬ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದಾಗಿಯೂ ಗೋವುಗೋವು. ಅನಂತರ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಯಾದರೋ 'ಗೋವು' ಅನೇಕ ಗೋವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗುವುದು' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಹಣ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವು ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದು

ಎರಡನೆಯದೇ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಅದು ಸರ್ವಕಲ್ಪಕ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕದಲ್ಲಿ ಗೋಚ್ರ ಮುಂತಾದ ಜಾತಿಯು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಗೋಚ್ರ ಜಾತಿಯು ಗೃಹೀತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೋಚ್ರತೆಯ ಗ್ರಂಥವೇ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಗೋಚ್ರವು ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಂಗೀಕಾರಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು.

ಇದು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತ' ಎಂಬುದು ಗೃಹೀತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗ್ರಂಥ ಉಂಟಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಜಾತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ 'ಅನುಗತ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಗೃಹೀತವಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು ಅನುಭವವಿದ್ದರೂ, ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರಕಾರ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದ ಜಾತಿಯು ಎರಡನೆಯ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ಅನುಗತ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. 'ಅನುಗತ' ಎಂದರೆ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುದು ಎಂದರ್ಥ. ಇಂತಹ ಅನುಭವವು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಕಲ್ಪವಾದ ಕೊರತು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದು ಎರಡನೆಯ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ 'ಸರ್ವ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದಲೂ ರಹಿತವಾದ ವಸ್ತು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ' ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಸರಿಸುವುದು. ತಾರ್ಕಿಕರು 'ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗೃಹೀತವಾಗುವುವು; ಮತ್ತು ಇವೇ ಸರ್ವಕಲ್ಪಕದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗೃಹೀತವಾಗುವುವು' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದಲೇ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗೃಹೀತವಾಗುವುವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ದಂಡವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯ' ಎಂಬುದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. 'ದಂಡವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯ' ಎಂಬುದು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಸ್ತು. ಇದರಲ್ಲಿ 'ದಂಡ' ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷಣ. 'ಮನುಷ್ಯ' ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷ್ಯ ಇವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗೃಹೀತವಾಗಿ ಅನಂತರ ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಅನುಭವವಿಲ್ಲದ್ದು. ದಂಡ ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯ ಎಂಬುವು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗೃಹೀತವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಗ 'ದಂಡವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯ' ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರು ದಂಡಸಹಿತನಾಗಿರುವ ಕಾಲ ದಲ್ಲಾದರೂ, ಇವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳೆಲ್ಲ

'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ವಿಕೇಶವಸ್ತುವನ್ನು ಗೃಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. 'ಇದು ಈ ರೀತಿಯಾದುದು' ಎಂಬುದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ. 'ಈ ರೀತಿ' ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. 'ಇದು' ಎಂಬುದು ಈ ವಿಶೇಷಣವುಳ್ಳ ವಿಶೇಷ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಅಭೇದವಿದೆ ಎಂಬುದು ಅನುಭವವಿಲ್ಲದ್ದು. ವಿಶೇಷ್ಯವು ಗೃಹೀತವಾಗುವಾಗಲೇ ಇತರ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿತುಂ ತೋರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಗಳ ಭೇದವು ಅನುಭವವಿದ್ದವಾಗಬಹುದು. ವಿಶೇಷ್ಯದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಶೇಷಣವೇ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವಿಶೇಷ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಂಡುಬರಬಹುದು. 'ದಂಡವುಳ್ಳ ಪುರುಷ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ದಂಡವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಪುರುಷನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವುದೂ ಉಂಟು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವಿಶೇಷಣವು ವಿಶೇಷ್ಯಕ್ಕೇ ಸೇರಬಹುದು. 'ಗೋವು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಗೋತ್ವಉಳ್ಳುದು' ಎಂದರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಗೋತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿಯು ಸದಾ ಗೋವೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸೇರಿರುವುದಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷಣಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಶೇಷ್ಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದೇ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು. ಗೋತ್ವ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳದು ಕಂಡುಬರದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವುಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅವು ಅಭಿನ್ನವಾಗುವುದಾದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸರ್ವಿಕೇಶವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(೩) ಅನುಮಾನವೂ ಸರ್ವಿಕೇಶವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು

ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳೇ ಮೂಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಅನುಮಾನವೂ ಸರ್ವಿಕೇಶ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೩ ಭೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಿದ್ದ

ಅಪ್ಪೇಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸತ್ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದೂ, ಅದು ವಸ್ತುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ, ಭೇದವು ನಿರೂಪಣಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವೆಂಬುದೂ ಹೇಳುವುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಜಾತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ಇದರಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದವೂ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

‘ಭೇದವುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನ ಹೊರತು ಭೇದಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಭೇದಜ್ಞಾನ ಹೊರತು ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ’ ಎಂಬ ಮುಂತಾಗಿ ಅದ್ವೈತವು ಭೇದವನ್ನು ಧಿಕ್ಕಾರಮಾಡುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದ್ವೈತವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಸರಾಧೀನವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ಅದ್ವೈತವು ಜ್ಞಾನವೇ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದೇ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಭೇದವೇ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಭೇದಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಲ್ಲ. ಭೇದವು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದುದು. ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನಗಳಾದ ಜಾತಿ ವೇದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳೇ ಭೇದರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯನ್ನುಳ್ಳವುಗಳಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಈ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಭೇದವೂ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯನ್ನುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ. ಭೇದಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅರ್ಥ. ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭೇದಜ್ಞಾನವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ‘ವಸ್ತು ಭಿನ್ನವಾದುದು’ ಎಂಬುದು ಔಪಚಾರಿಕ ಪ್ರಯೋಗ. ಈ ಪ್ರಯೋಗವು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಭೇದವೇ ಏಕಮಾದಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಅದ್ವೈತ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಸತ್ಯ ವೇದಲಾದವುಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದು ಅದರೂ ಅವನು ವ್ಯಾವೃತ್ತ, ಎಂದರೆ, ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಉಳ್ಳವನು ಎಂಬ ಔಪಚಾರಿಕ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟು. ಇದರಿಂದ ವಸ್ತು ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಔಪಚಾರಿಕ.

ಭೇದವನ್ನು ಖಂಡನೆ ಮಾಡುವುದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವೂ ಅಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಭೇದವೇ, ಅಭೇದವೇ ಎಂದು ನಾವು ಕೇಳಬಹುದು. ಅದ್ವೈತವು ಭೇದವೆಂದೇ ಉತ್ತರ ಹೇಳದ್ದರಿಂದ, ಅದು ಭೇದವನ್ನೆಂದಿರಬೇಕಾದುದು. ಅಭೇದವೆಂದು ಹೇಳದ್ದರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಂತೆ ಅದನಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಅಭೇದವೂ ಭೇದವಂತೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ವೇದಲಾದವುಗಳನ್ನುಳ್ಳದು. ಅಭೇದವು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿವಿಧ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗಿರುವುದು. ಈ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಇವುಗಳ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಗ್ರಹಿತವಾದಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದ ಎಂಬುದು ಬಾಹ್ಯವಾಗುವುದು. ಈ ದೋಷವನ್ನು ಸಂಹರಿಸಲು, ವಸ್ತುಗಳ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವು

ಅಭೇದಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಭೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳಿದ ಅತ್ಯಾಶ್ಚರ್ಯವೇ ವೇದಲಾದ ಎಲ್ಲ ದೋಷಗಳೂ ಬರುವುವು. ಹೀಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಧಿಕ್ಕಾರಮಾಡುವ ಅದ್ವೈತವು ಸಮಾಧ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಅಭೇದವನ್ನೂ ಧಿಕ್ಕಾರಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಜಾತಿ ವೇದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ವೇದಲಿಸುವುದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸತ್ಯ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ‘ಛೇದಿವಿಧಿ’ ‘ಪಟಿವಿಧಿ’ ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲವೇ ಹೋಗುವುದು. ಒಂದುವೇಳೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಭೇದವು ಗ್ರಹಿತವಾಗಿದ್ದರಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಿ ಬೇಕಿರುವವನು ಮಹಿಷವನ್ನು ನೋಡಿ ಅದನ್ನೇಕೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ? ಅವನು ಮಹಿಷವನ್ನು ನೋಡಿ ನಿವೃತ್ತಿ ನಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಮಹಿಷವು ಅಶ್ವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಎಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸತ್ಯೇ ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾದರೂವೇ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಬ್ದ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಬರಲು ಕಾರಣವೇನು? ಮಹಿಷವನ್ನು ನೋಡಿದವನಿಗೆ ಮಹಿಷ ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಬರುವುದೇ ಹೊರತು ಅಶ್ವ ಮುಂತಾದುವಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಶಬ್ದದ ವಿಷಯವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿಶೇಷವೇ ವಿಷಯ ಹೊರತು ಸನ್ಯಾತವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಎಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸನ್ಯಾತವೇ ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಅಶ್ವವನ್ನು ನೋಡಿದವನು ಒಂದು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತನಾಗುವನು. ಮಹಿಷವನ್ನು ನೋಡಿದವನು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತನಾಗುವನು. ಕಾರ್ಯಭೇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದ ವಿಶೇಷವಿರುವುದೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವಿಶೇಷವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸತ್ಯದಿಂದೇ ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಹಾರವನ್ನುಳ್ಳ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ವಾಟವವುಳ್ಳವನು, ಅದ್ವಿದವನು, ಅಂಧರು, ಬಲಿಧರು ಈ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು.

ಆತ್ಮನು ರೂಪವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಸನ್ಯಾತವನ್ನಲ್ಲ. ಕೈಗಿಂದ್ರಿಯವು ಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಸನ್ಯಾತವನ್ನಲ್ಲ. ಶೋಕಿ ವೇದಲಾದವು ಶಬ್ದ ವೇದಲಾದ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಸನ್ಯಾತವನ್ನಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಈ ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು

ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಷಯವಾದರೆ ಅಷ್ಟೇಕೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಯಂತೆ ಜಡವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಜಾತಿ ನೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವೇ ವಿಷಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

೪ ಜಾತಿ (ಅವಯವಸಂಸ್ಥಾನ)

ಜಾತಿಯು ವಸ್ತು ಸಂಸ್ಥಾನದೊಳಗಿರುವುದು. 'ಇದು ಈ ಆಕಾರ ಉಳ್ಳದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೋದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಥಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ತಾರ್ಕಿಕರು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ಧರ್ಮವಿಶೇಷವನ್ನು ಜಾತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಇಂತಹ ಜಾತಿಯು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಗೋವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಗೋ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅನೇಕ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗೋ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶವಾಗಿರುವುದೇ ಕಾರಣ.

ಜಾತಿಯನ್ನು ಅವಯವಸಂಸ್ಥಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಂಶ ಶಂಕಿಸಬಹುದು:—“ತಾರ್ಕಿಕರು ಜಾತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಅವಯವ ಸಂಸ್ಥಾನವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಪ್ರವೇಯವಿಶೇಷವೇನು? ಅವಯವಸಂಸ್ಥಾನ ಎಂದರೆ ಅವಯವಸಂಯೋಗ ಎಂದಾಗಲಿ, ಅವಯವಸ್ವರೂಪವಾಗುವ ಎಂದಾಗಲಿ, ಇವೆರಡರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥ ಎಂದಾಗಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಯವ ಸಂಯೋಗ ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥವು ತಾರ್ಕಿಕಮತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಯಕ್ವಾದವಲ್ಲ. ಈ ಮತದಂತೆ ಆತ್ಮನು ಅವಯವವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವಯವಸಂಸ್ಥಾನವೂ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮತ್ವ ಜಾತಿಯೂ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಯವಸಂಸ್ಥಾನವೆಂದರೆ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಅವಯವಸ್ವರೂಪವಾಗುವುದು ಅರ್ಥಮಾಡುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆವು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, 'ಈ ಧರ್ಮವು ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗಿರುವುದು' ಎಂಬ ಒಪ್ಪವಾರವೇ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಜಾತಿ ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಯವಸಂಸ್ಥಾನ ಎಂಬುದು ಈಗ ಹೇಳಿದ ಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಎಂದರೆ, ತಾರ್ಕಿಕರು ಒಪ್ಪುವಂತೆಯೇ ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು" ಎಂದು.

ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅವಯವಸಂಸ್ಥಾನ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ರೂಪ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಂಕಿಸಬಹುದು:—“ತನಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ರೂಪ ಎಂಬಲ್ಲಿ, ತನಗೆ ಎಂಬುದರ

ಅರ್ಥವೇನು? ಅದು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ, ಅಥವಾ ತನಗೆ ಸಜಾತೀಯವಾದುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ? ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದರೆ, ಅದು ಒಂದೇ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ, ಅಥವಾ, ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದೇ? ಒಂದೇ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಗೋತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಅದು ಒಂದೇ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೇ ಹೊರತು, ಇತರ ಗೋವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುವುದು. ಅದು ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದಾದರೆ, ಮಹಿಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೋತ್ವ ಇರುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ರೂಪ ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಅಸಾಧಾರಣ' ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ತನಗೆ' ಎಂಬುದು ತನಗೆ ಸಜಾತೀಯವಾದುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ತನಗೆ ಅಸಾಧಾರಣರೂಪ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತನಗೆ ಸಜಾತೀಯವಾದ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಅಸಾಧಾರಣರೂಪ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಸಂಸ್ಥಾನ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವು ಅನುಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು" ಎಂದು.

ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. 'ತನಗೆ' ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನಿತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವುದೋ, ಅದೇ ಪ್ರಶ್ನಿತವಾದ ವಸ್ತು ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೇ ಬರಬಹುದು:—“ಗೋವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಖಂಡ ಮತ್ತು ಮುಂಡ ಎಂಬ ಭಾಗಗಳಿರುವುದು. ನಮಗೆ ಖಂಡವಾಗುವ ಬುದ್ದಿ ಗೋಚರವಾದಾಗ ಗೋತ್ವ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥಾನವು ಖಂಡಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅಸಾಧಾರಣವಾಗುವುದರಿಂದ, ಮುಂಡವು ಗೋತ್ವ ರಹಿತವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಥವಾ, ಖಂಡಕ್ಕಾದರೂ ಗೋತ್ವ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥಾನವು ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದ್ದರೂ ಅದು ಮುಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಖಂಡಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪಾಗುವುದು" ಎಂದು.

ಈ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಖಂಡಕ್ಕೆ ಖಂಡತ್ವವೇ ಸಂಸ್ಥಾನ, ಗೋತ್ವವಲ್ಲ. ಖಂಡವು ಬುದ್ದಿಶ್ಚ ವಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಖಂಡತ್ವವು ಅಸಾಧಾರಣರೂಪವೇ ಹೊರತು ಗೋತ್ವವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮುಂಡಕ್ಕೆ ಗೋತ್ವವಿಲ್ಲದಿರಲಿ ಎಂಬ ಅಪಾದನೆಯು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ದಿಶ್ಚ ವಾದುದು ಗೋವೃತ್ತಿಯಾದರೆ, ಗೋತ್ವ ಎಂಬುದು ಗೋವೃತ್ತಿಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ರೂಪ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಹಿಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೂ ಗೋತ್ವ ಉಂಟಾಗಲಿ ಎಂಬ ಅಪಾದನೆಯು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಗೋತ್ವವು ಗೋವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಬುದ್ದಿಶ್ಚ ವಾದುದು ಖಂಡರೂಪವಾದ ಗೋವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ 'ನೀಲವಾದ ಉಪ್ಪು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನೀಲತ್ವ ಸಹಿತವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿವು

ಅಸಾಧಾರಣದರ್ಜೆಯಲ್ಲಿ, ಹಾಗೆಯೇ ಖಂಡವಾದ ಗೋವಿಗೆ ಖಂಡಪ್ರಸಹವಾದ ಗೋತ್ವವೇ ಅಸಾಧಾರಣದರ್ಜೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮುಂದದಲ್ಲಿ ಖಂಡಪ್ರಸಹವಾದ ಗೋತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆಯೇ ಗೋತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದೂ, ಖಾಲವಾದ ಉತ್ಪಲವೇ ಇಂದೀವರ ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆವಾಗುವುದರಿಂದ ಖಾಲಪ್ರಸಹವಾದ ಉತ್ಪಲವು ಇಂದೀವರ ಎಂಬ ಒಂದೇ ತಿಳಿದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಈ ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಖಾಲಪ್ರಸಹವಾದ ಉತ್ಪಲವು ಇಂದೀವರದ ಸಂಸ್ಥಾನವೆನ್ನುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಖಂಡಪ್ರಸಹವಾದ ಗೋತ್ವದ ವಶದಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಖಂಡಪ್ರಸಹವಾದ ಗೋತ್ವವು ಮತ್ತೊಂದು ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿ ಸಂಸ್ಥಾನವೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ 'ತನಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ರೂಪವೇ ಸಂಸ್ಥಾನವೆನ್ನುವುದು' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಸಂಸ್ಥಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮದವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ತಾರ್ಕಿಕರು ಸಂಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಾರ್ಯದ ಅಸಮವಾಯುಕಾರಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವರು. ಅದರಿಂದ ಸಂಸ್ಥಾನವು ಇವರ ಮತದಂತೆ ಜಾತಿಯಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಥಾನವೇ ಜಾತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಈ ವಾದವು ತಾರ್ಕಿಕರಂತೆ ಜಾತಿ ಎನ್ನುವುದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಜಾತಿಯಲ್ಲದನ್ನಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಅದರಿಂದ ಈ ವಾದವು ತಾರ್ಕಿಕವಾದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು.

ಸಂಸ್ಥಾನವೆಂಬ ಜಾತಿಯು ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಅದೇ ರೂಪ ಮುಂತಾದುವು ತಾರತಮ್ಯವುಳ್ಳವು. ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ರೂಪವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ರೂಪವು ಕಮ್ಮಿಯಾಗಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಗೋವು ಹೆಚ್ಚು ಗೋತ್ವ ಉಳ್ಳದು ಎಂಬ ಮುಂತಾದುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಸ್ಥಾನವು ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಅಥವಾ, 'ತನಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ರೂಪ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ತನಗೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಅಕಾರದಿಂದ ಸುಸದೃಶವಾದ ಸಮಸ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಗೋವಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಗೋವೇ ಸುಸದೃಶ ಎನ್ನುವುದು; ಮಹಿಷ ಮೊದಲಾದದ್ದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಹಿಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಗೋತ್ವ ಉಂಟಾಗಿರಲು ಒಂದಿನ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಸಮಸ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಉಂಟಾಗಿರಲು ಒಂದಿನ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಖಂಡವೇ? ಮೂರನೇ? ಎಂಬ ಮುಂತಾಗಿ ಒಂದೆ ಮೂರನೆ ಅಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ.

ಸೌಸಾದ್ಯತ್ವ

ಸಂಸ್ಥಾನವು ಪ್ರತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಅದರೂ ಇದು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಸಮಸ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸುವ ಅನುಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ವಿಷಯವು ತರ್ಕಮಾಪಕ್ಕೆ ಅಪರಿಚಿತವಲ್ಲ. ತಾರ್ಕಿಕರು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಸಮಸ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ಅನುಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಗೋತ್ವ, ಅತ್ಯತ್ಯಂತ ಮುಂತಾದ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿ ಇಲ್ಲ. ಅದರೂ ಅನೇಕವೂ ಜಾತಿ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರ ಇರುವುದು. ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿ ಇಲ್ಲ. ಅದರೂ ವಸ್ತುಗಳು ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಅನುಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು. ಖಂಡ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಖಂಡತ್ವ ಮುಂತಾದ ಜಾತಿಗಳಿಲ್ಲ. ಅದರೂ ಖಂಡ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟು. ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷತ್ವವಿಲ್ಲ. ಅದರೂ ಎಲ್ಲ ವಿಶೇಷಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟು. ಇದರಿಂದ ಗೋವು ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸುಸದೃಶತ್ವವೇ ಅನುಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಸುಸದೃಶತ್ವ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಈ ಕೆಳಗೆ ಕಂಡಿರಿಸಿರುವುದು. ಸದೃಶತ್ವ ಎಂದರೆ ಸದೃಶ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣವಾದ ವಿಷಯದ ಧರ್ಮ. ಸಾದೃಶ್ಯವು ಭ್ರಾತೃತ್ವ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ (ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ವಸ್ತುಗಳ) ಸಹಾಯದಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಯಾವ ಅಕಾರವು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೋ ಆ ಅಕಾರವು ಪುನಃಲಬ್ಧವಾಗುವ ಧರ್ಮದಿಂದ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಸಂಭವಿಸಿದೆ, ಆ ಸಾದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ಸುಸದೃಶತ್ವ ಅಥವಾ ಸೌಸಾದ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಹೆಸರು ಬರುವುದು.

ಇದುವರೆಗೆ, ಮೊದಲು ಒಂದು ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಅನಂತರ, ಅದರ ಸೌಸಾದ್ಯತ್ವವು ಮತ್ತೊಂದು ಗೋವಿಗಿರುವ ಮಾತೃದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಗೋವು ಗೋವೆನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದ್ದಿಲ್ಲ. 'ಮತ್ತೊಂದು ಗೋವನ್ನು ಗೋವೆಂದು ಕರೆಯದೆ, ಇದು ಮೊದಲು ಗೋವಿಗೆ ಸುಸದೃಶವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರವು ಕಂಡುಬರಲಿ' ಎಂದು ಆವಾದಿಸಬಹುದು. ಈ ಆವಾದನೆಯು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಯಾರಿಗಾದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ಗೋವು ಮೊದಲು ಗೋವಿಗೆ ಸುಸದೃಶವಾದುದೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೆಂಬ ವಿವಕ್ಷೆ ಇರುವಲ್ಲಿ, ಅವರು ಹಾಗೆಯೇ ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಜಾಗೆ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಗೌರವವಿರುವುದು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಲಾಭವನ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸವಿರುವ ಪ್ರಸಕ್ತವು.

ಈ ಸೌಸಾದ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ನಿಮಿತ್ತ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಮತ್ತೊಂದು ಗೋಷ್ಠಿಯನ್ನು ಗೋವಿಂದೇ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಗೋಷ್ಠಿ ವೇದಬಲಿಯ ಗೋವಿಗೆ ಸುಸದೃಶವಾದುದರಿಂದ ಗೋವೆನ್ನಿಸುವುದಾದರೆ, ಸಿಂಹಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ದೇವದತ್ತನು ಉಪಚಾರದೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸಿಂಹವೆನ್ನಿಸುವಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಗೋಷ್ಠಿಯನ್ನು ಸಲಹೆ ಉಪಚಾರವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು, ಸಿಂಹಕ್ಕೆ ದೇವದತ್ತನಿಗೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಾದೃಶ್ಯವಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ದೇವದತ್ತನು ಸಿಂಹ ಎಂಬ ಉಪಚಾರದೀಕ್ಷೆಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸೌಸಾದ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸೌಸಾದ್ಯತ್ವವು ಎರಡು ಗೋಷ್ಠಿಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಶಿಟ್ಟ ವ್ಯವಹಾರವು ಉಪಚಾರವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಸೌಸಾದ್ಯತ್ವವೇ ಅನುತ್ಪತ್ತಿವಾದ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಸೌಸಾದ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಾನುಸಾರ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೫ ಜಾತಿಯೇ ಭೇದ

ಜಾತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗಲೇ ವಸ್ತು ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಗೋಷ್ಠಿ ಮುಂತಾದ ಜಾತಿಯೇ ಭೇದದಿಂದ ವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹಾಗಾದರೆ, ಜಾತಿಯನ್ನು ಭೇದವೆಂದೇ ವ್ಯವಹಾರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೇಳಬಾರದು. ಗೋಷ್ಠಿ ಎಂಬುದೇ ಭೇದವ್ಯವಹಾರ. ಗೋಷ್ಠಿವು ಗೃಹೀತವಾದರೆ ಗೋಷ್ಠಿಗೂ ಇತರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಇರುವ ಭೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಆಚರವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬೇಕಾದರೆ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಕಾರಣ. ಜಾತಿಗ್ರಹಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಭೇದಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಜಾತಿಯೇ ಭೇದ.

ವಸ್ತು ಜಾತಿಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ವಿಷಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸತ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ನಿರ್ವಿರೋಧವನ್ನು ವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿತವಾಗುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಅನುಭೂತಿಯು ನಿರ್ವಿರೋಧವಲ್ಲ; ಆದು ಸವಿಕೀಷವಾದ ವಸ್ತು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಅನುಭೂತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಷಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅನುಭೂತಿಯು ಸವಿಕೀಷವಾದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

೬ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು 'ಇದು ಗೋಷ್ಠಿ', 'ಇದು ಟುಳ್ಳ', ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವೆವು. ಜ್ಞೇದ ಎರಡು

ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. 'ಗೋಷ್ಠಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗೋಷ್ಠ್ಯೆಂಬ ಜಾತಿಯೂ, 'ಟುಳ್ಳ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಟುಳ್ಳಗುಣವೂ 'ತೋರು' ವು. ಈ ಜಾತಿ ಗುಣಗಳು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವಾಗುವುವು. ಹಾಗೆಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಇದು ಗೋಷ್ಠಿ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಗುಣಗಳು ದ್ರವ್ಯದ ವಿಶೇಷಣ ಎಂದರೆ ಅವು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನ್ನು ಅಪ್ಪಳಿಸಿದ್ದ ಗೋಷ್ಠಿಗೂ ವಿಶೇಷಣಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾದಿತಿ. ಈ ಅರ್ಥವಿಶೇಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಜಾತಿ ಗುಣಗಳು ದ್ರವ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಗೋಷ್ಠಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಶರೀರವುಳ್ಳ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಅತ್ಯಂತ ಶರೀರ ವಿಶೇಷಣ. ಅತ್ಯಂತವು ನಾವು ತಿಳಿಯುವಾಗ ಅವನನ್ನುಳಿದು ಶರೀರವು ಗೋಚರಿಸದಿರುವುದೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಶರೀರವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶೇಷಣವಾದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಅತ್ಯಂತವೇ ಅಶ್ವಯುಗಿರುವುದು. ಈ ವಿಷಯವು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟು ಅದು ನಾಶಹೊಂದುವುದು ಎಂಬುದರಿಂದ ದೃಢಪಡುವುದು. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ, ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಜಾತಿಗುಣಗಳಿಗೂ ಇರುವಂತೆಯೇ, ಅತ್ಯಂತ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಅಪ್ಪಳಿಸಿದ್ದ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ವಿಶೇಷವು ಅಪ್ಪಳಿಸಿದ್ದವಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವಿಶೇಷಣವು ಗೋಚರಿಸದರೂ ವಿಶೇಷವು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇದು ಗೋಷ್ಠಿ', 'ಇದು ಟುಳ್ಳ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಿಶೇಷಣಗಳೆರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಇವೆರಡೂ ಚಪ್ಪುಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಇದರಿಂದ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶರೀರವು ಗೋಚರಿಸಿದರೂ ಅತ್ಯಂತ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಚಪ್ಪುಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಿರುವುದು. ಶರೀರವು ವಿಷಯವಾಗುವುದರೂ ಕಾರಣ. ಈ ಪಾರ್ಥಿವವಾದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಗಂಧ ರಸ ಮುಂತಾದುವೂ ವಿಶೇಷಣಗಳು. ಆದರೂ ಅವು ದ್ರವ್ಯವು ಚಪ್ಪುಸಿಗೆ ವಿಷಯವಾದಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವು ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಶರೀರವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶೇಷಣವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಶರೀರವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶೇಷಣವಾದರೂ ಹಾಗೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಶರೀರವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶೇಷಣವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಗೋಷ್ಠಿಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಜಾತಿಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ದ್ರವ್ಯ ಯನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ, 'ಮನುಷ್ಯ'

ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಶರೀರದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆತ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಶಬ್ದವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅದು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದಾದರೆ ಶಬ್ದಶ್ರವಣಮಾಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಜಾತಿಯ ಬೋಧವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಶಬ್ದಶ್ರವಣಮಾಡಿದ ಅನಂತರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜಾತಿಯಿಂದ ಸಹಕರವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೇ ತಿಳಿಯುವೆವು.

೭. ಪರಬ್ರಹ್ಮ

ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಶಕ್ತ್ವವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ಶಕ್ತ್ವವು ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ದೃಶ್ಯಮಾನವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅಧಾತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಅತೀಂದ್ರಿಯ. ಅದರ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಶ್ಯಪೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಶಾಸ್ತ್ರವಾದುದಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯ. ಅದು ಕುಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಈ ಕೆಳಗೆ ಕಂಡ ಪ್ರಮೇಯವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

೧. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾಧಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ

ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣನೇನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಯಕ್ವಾದ ಅರ್ಥ. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ, “ಯಾವುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಕೇಳಲ್ಪಡುವುದು ಕೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದೋ” ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. “ಬ್ರಹ್ಮನೇನು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಸರ್ವವನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು” ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣ ನಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅವನು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಆತ್ಮಂತ ಭಿನ್ನನಾಗುವನು. ಒಂದು ಘಟಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣವಲ್ಲದ ಕೋಲು ಮುಂತಾದುವು ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವು ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಆ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸರ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಅಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಕೋಲನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಘಟವನ್ನು ತಿಳಿಯದೇ ಇರಬಹುದು. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಪಂಚ ದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದರೂ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಆಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣನಾದರೇ ಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಪ್ರಪಂಚ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಯದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಆಗುವುದೆಂದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಘಟದ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣವಾದ ಮಣ್ಣನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಘಟವೂ ವಿವಿಧ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ

ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ತಿಳಿದವರು ‘ಮಣ್ಣನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಘಟವನ್ನು ತಿಳಿಯುವನು’ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ, ಅದರಿಂದ ಮಣ್ಣೆಂಬುದು ಘಟದ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣ ಎಂದೇ ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವರು. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಪ್ರಪಂಚ ವನ್ನು ತಿಳಿದವನೆಂದು ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣನೆಂಬುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ, ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ “ಒಂದು. ಘಟವು ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಆದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವವನು ಸರ್ವ ಘಟವನ್ನೂ ತಿಳಿದವನು” ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಇದರಿಂದಲೂ, ಹೇಗೆ ಮಣ್ಣು ಘಟದ ಉಪಾಧಾನವೋ, ಅದುದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಸರ್ವ ಘಟವೂ ವಿವಿಧವಾಗುವುದೋ, ಅದರಂತೆಯೇ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣ, ಅದುದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞಾನ ವಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧ ವಿಚಾರ (ಕಾರಣ=ಉಪಾಧಾನಕಾರಣ)

ಕಾರ್ತಿಕರು ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಇದು ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಇವರ ಮತವು ವಿರುದ್ಧ. ಇದು ಹಿಂದೆ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಸಾಂಖ್ಯ ರಾದರೋ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿರುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಇದೋ ತಪ್ಪು. ಇವತ ಮತವು ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಅರೋಪಿತವಾದ ಸಂಬಂಧವೇ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಇವರ ಮತವೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಕಾರಣ ದಂತೆ ಕಾರ್ಯವೂ ಸತ್ಯ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಸತ್ಯ. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆ. ಘಟವು ಮಣ್ಣಿನ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಘಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು. ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಹೀಗೆ, ಕಾರ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಮಣ್ಣು ಒಂದೇ ರೂಪವಾಗಿರುವುದು, ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲ ಮಣ್ಣಿನ ಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದುವು. ಇದೇ ಅರ್ಥ ದಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಲಾಗುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಣ್ಣು ಉಪಾಧಾನಕಾರಣ ನಿಶ್ಚಿಸುವುದು. ಉಪಾಧಾನಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವ ಕಾರಣ.

“ಯಾವನ ದೆತಿಯಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳೂ ಹುಟ್ಟುವುವೋ” ಎಂಬ ಕೈತ್ತಿರೋದೋಪನಿಷತ್ತು “ಮಣ್ಣಿನ ದೆತಿಯಿಂದ ಘಟವು ಹುಟ್ಟುವುದು” ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು.

“ಅನೇಕಾಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅವನು (ಬ್ರಹ್ಮನು) ಅವೇಶೈವವೈವೈ.” ಎಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಹೇಳುವುದು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣನೆಂದೂ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ “ಈ ಸರ್ವ ಭೂತಗಳೂ ಆಕಾಶದ ದೇಹಿಯಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವವು; ಮತ್ತು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವನ್ನು ಹೊಂದುವವು” ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ. ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವುದೂ ನಾಶಹೊಂದುವುದೂ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆ ಕಾರ್ಯದ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. “ಸಸ್ಯ ಮುಂತಾದುವು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವವು; ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವವು” ಎಂಬುದು ಭೂಮಿಯು ಸಸ್ಯ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪಾಧಾನಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹೊಂದುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಜಗತ್ತು ಎಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ನಾಶವಾಗುವುದೋ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದರ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. “ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು” ಎಂದು ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣನೆಂದು ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದೇ ಹೇಳುವುದು. “ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು” ಎಂದರೆ ತಾನೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದನು ಎಂದರ್ಥ. ಎಂದರೆ, ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಈ ಸದ್ಭಾವದ ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮನು ತಾನೇ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದನು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. “ಬ್ರಹ್ಮನು ಭೂತಯೋಗಿ (ಪ್ರಪಂಚದ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣ)” ಎಂದು ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ತು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ವಿಶದಪಡಿಸುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ‘ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು’ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅನುಸಾರ ಪರಿಣಾಮಿಸಿದನು ಎಂದರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಸ್ವತಂತ್ರವಾದವನಿಗೆ ಪರಿಣಾಮವು ಸಂಭವಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕೊರತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವನು ಪ್ರಪಂಚ ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದರೂ, ಪ್ರಪಂಚದ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅವನಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ತಾನೇ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯರೂಪನಾದರೂ ಅವನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. “ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಉಪಾಧಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ; ಅದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾಧಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಶಕ್ತವಲ್ಲ” ಎಂದು ಶಂಕರಬಾರದು. ಹೇಡರಹುಳು ತನ್ನ ತಂತುವನ್ನು ಕೊತ್ತು ಉಪಾಧಾನ ನಿಮಿತ್ತಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವುದು, ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಇದರಂತೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧೆವಿಲ್ಲ. ಹೇಡರಹುಳು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಡವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಾನವಾಗಿ

ವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಶಂಕರಬಾರದು. ಹೇಡರಹುಳು ಜಡವು ಅಹೇತನವಾದ ಉಗುರಿಗೆ ಉಪಾಧಾನ. ಅಹೇತನವಾದ ಸಗಣೆಯು ಹೇಡರಹುಳು ಜಡವು ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಉಪಾಧಾನ. ಇದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾಧಾನ.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾಧಾನ ನಿಮಿತ್ತಗಳೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯ ವಿಕೇಶ ಉಂಟು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಂತಜ್ಞಾನಾಭೇದರೂಪ ಮತ್ತು ಸದ್ಭಾವ. ಅವನು ಅನಂತಜ್ಞಾನಾಭೇದಸ್ವರೂಪನಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ನಿಮಿತ್ತ; ಸದ್ಭಾವನಾಗಿ ಉಪಾಧಾನ. ಅವನು ಜ್ಞಾನಾಭೇದರೂಪದಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾಧಾನನಾದರೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನಂತ ಜ್ಞಾನಾಭೇದಗಳು ಕಂಡುಬಂದಿರಲು ಅವನು ಈ ರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಾನವಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವನು ಸದ್ಭಾವದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಾನನಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಸದ್ಭಾವವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಈ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾಧಾನನೆಂಬುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಕಾರ್ಯದ ಇರುವಿಕೆಯು ಉಪಾಧಾನಕಾರಣದ ಇರುವಿಕೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಉಪಾಧಾನಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯದ ಇರುವಿಕೆಯೇ ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆಯಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಕಾರಣ ಎಂದರ್ಥ.

‘ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಇರುವಿಕೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಇರುವಿಕೆಯಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಲಿ’ ಎಂದು ಶಂಕರ ಬಾರದು. ಗುಣದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವ ಮತದಲ್ಲಿ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಇರುವಿಕೆಯು (ಸತ್ವಾಜಾತಿಯು) ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದಾದರೂ, ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವು ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲ. ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಒಂದು, ಎರಡು ಮುಂತಾದ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ವಾಸ್ತವ ವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದಾದರೂ ಅವು ರೂಪದಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಯಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಘಟಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಇರುವಿಕೆಯು ಮುಚ್ಚಿನ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವಾದರೂ, ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಘಟಿ ಮೊದಲಾದುವು ಗಳ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿದುವು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ಭೃತ್ಯಾಂಕದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಇರುವಿಕೆಯೆಂದೂ, ಅದರೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆ ಇದೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ, ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ii ಅಪೃಥಕ್ಸಾದಿ

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಚರಚದ್ರವ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಹೇಗೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ. ಅವಯವಿಯು ಅವಯವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗುಣವು ಗುಣವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಪೃಥಕಾಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರದ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜ್ಞಾತವಾಗದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅಪೃಥಕಾಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವಿರುವುದೆಂದು ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಗೆ ಅವಯವವನೆಯವಿಗಳೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯವಿರುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಐಕ್ಯವಿರುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳೂ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಸ್ವಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅವು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಗೆ ಗುಣ ಮೊದಲಾದವು ದ್ರವ್ಯದ ಪ್ರಕಾರವೋ, ಶರೀರವು ಆತ್ಮನ ಪ್ರಕಾರವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಕಾರವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆತ್ಮಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನ ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಚಿದಚಿದವಿವಾದದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಕಾರ ಎಂಬುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರ್ಯಂತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುವು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದು ಈ ರೀತಿ ಉಳ್ಳುದು 'ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಈ ರೀತಿ' ಎಂಬ ಅಂಶವು ಪ್ರಕಾರವೆನ್ನುವುದು. 'ಈ ರೀತಿ' ಎಂಬುದು 'ಇದು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಈ ರೀತಿ' ಎಂಬುದರ ಜ್ಞಾನವು 'ಇದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ 'ಈ ರೀತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು 'ಇದು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿನ ಪರ್ಯಂತವಾಗಿ ಅರ್ಥಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ 'ಈ ರೀತಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಶರೀರ, ಗೋಷ್ಠಿ, ಶುಕ್ಲತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಪ್ರಕಾರಭೂತವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರೂ ಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಪರ್ಯಂತವಾಯೂ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಶರೀರ ಶರೀರ, ಗೋಷ್ಠಿ ಗೋಷ್ಠಿ, ಶುಕ್ಲತ್ವ ಶುಕ್ಲತ್ವವು, ಇವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಅಪೃಥಕಾಸ್ಥಿತಿ ಸಂಬಂಧವೇ ಈ ಶಬ್ದವೈತ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವೇ ಅರ್ಥವಾದರೆ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದದಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಈ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿವೇಕವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಗೋ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಾದರೋ ಗೋಶ್ವ

ಮುಂತಾದುದರಿಂದ ವಿವಿಧವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಮನುಷ್ಯ ಮುಂತಾದುದು ಶರೀರವಿವಿಧವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಶರೀರವಿವಿಧವಾದ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಕಾರವಾದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದವಿಲ್ಲ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ 'ಅದು ಏನು' (ತತ್ತ್ವಮಸಿ) ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಪ್ರಕಾರಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಾದರೆ 'ಅದು ಏನು', ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೂ ಪ್ರಕಾರಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ 'ಅದು ಏನು' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂಬ ಆದ್ವೈತವಾದವು ಅಯುಕ್ತವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪದಗಳಿಗೆ ಎರಡು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ಪರ್ಯವಸಿತ. ಇದು ಲೋಕವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಅಪರ್ಯವಸಿತ. ಇದು ವೇದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ವೇದಾಂತತ್ರವಣದಿಂದ ಇದರ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು.

iii ವಿವಿಧವೈತ್ಯತೆ

ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಈ ವಿಚಾರವಾಸ್ತವವನ್ನು ವಿವಿಧವೈತ್ಯತೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾದಿಕ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿವಿಧವಾದ ಕಾರಣಗಳ ಕಾರಣಗಳ ಐಕ್ಯ ಎಂದು ಒಂದು ಅರ್ಥ. ರೂಪಸ್ಪರ್ಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಭಾವುಕ ಕಾರ್ಯ. ರೂಪ ಸ್ಪರ್ಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮಣ್ಣು ಕಾರಣ. ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಐಕ್ಯವಿರುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಇದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದ ಚಿದಚಿದವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕಾರಣವಾದುದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿದವಸ್ತುಗಳು. ಕಾರ್ಯವಾದುದು ಸ್ಥೂಲವಾದುವು.

ಚಿದಚಿದಾತ್ಮತವಾದ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ವಿವಿಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ನಿರತಿಶಯ ಪೂರ್ಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಐಕ್ಯವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ. ನೀಲವಾದ ಉತ್ಕಲ ಎಂಬಲ್ಲಿ ನೀಲವರ್ಣವಿವಿಧವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಉತ್ಕಲತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಐಕ್ಯವಿರುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವುದೇ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ. ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ರೂಪದಿಂದ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಂದ ವಿವಿಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಅಡಗಿಯೇ ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ.

ಈ ಅರ್ಥಭೇದಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟವೈಯಕ್ತಿಕ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ವಿಶಿಷ್ಟ' ಗಳಿಗೆ ಅದ್ವೈತ' ಮತ್ತು 'ವಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ' ಎಂಬ ಎರಡು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು.

iv ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಈಶ್ವರ

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಈಶ್ವರನ (ಬ್ರಹ್ಮನ) ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ—ಈಶ್ವರನೇ ಸರ್ವೇಶ್ವರ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿ, ಸರ್ವಕರ್ಮದಿಂದಲೂ ಆರಾಧ್ಯ, ಸರ್ವ ಭೂಪ್ರಭು, ಸರ್ವಾಧಾರ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕಾರ್ಯೋತ್ಪಾದಕ. ಇವನು ಮತ್ತು ಇವನ ಜ್ಞಾನ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಇವನಿಗೆ ಶರೀರ. ಇವನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣ. "ನಾನು ಅನೇಕ ವಸ್ತುವಾಗುವೆನು" ಎಂಬ ಸಂಕಲ್ಪಸಹಿತವಾದ ವೇಷದಿಂದ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಕಾಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿದ್ದು ಸಹಕಾರಕಾರಣ. ಕಾರ್ಯಾರೂಪವಾಗಿ ವಿಶಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ ವಸ್ತು ಉಪಾಧಾನ. ಕಾರ್ಯಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಸುವವನು ನಿಮಿತ್ತ. ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಕರಣವಾದ ವಸ್ತು ಸಹಕಾರಿ. ಒಬ್ಬನೇ ಈಶ್ವರನು ಈ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಕಾರಣವೂ ಆಗುವನು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಒಬ್ಬನೇ ಜೀವನು ತನ್ನ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉಂಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವನಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ. ಆ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗುವವಾದುದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಇದ ರಂತೆಯೇ, ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪಾಧಾನ, ನಿಮಿತ್ತ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರ ಕಾರಣಗಳಾಗುವನು. ಈಶ್ವರನು ಜಗದ್ವಾಡಾನಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ವಿಶಾರವಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ವತಃ ನಿರ್ವಿಕಾರ. ಚಿದಚಿತ್ತಂಟು ವಿಶೇಷವೂ ಉಳ್ಳವನಾಗಿ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಈ ಪರಿಣಾಮವು ಚಿದಚಿತ್ತಂಟು ವಿಶೇಷವೂಂಟುಕವಾದುದು. ವಿಶೇಷವಾದ ಈಶ್ವರನ ರೂಪವಾದರೋ ನಿರ್ವಿಕಾರ. ಈ ವಿಧವಾದ ಪರಿಣಾಮವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಜೀವರೂಪ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಶಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ, ತನ್ನ ಶರೀರವೆಂಬ ವಿಶೇಷವೂ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತಂತುವೆಂಬ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪಾಧಾನವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಈಶ್ವರನು ವಿಶಿಷ್ಟವೇಷದಲ್ಲಿ ವಿಶಾರ ಉಳ್ಳವನೇ ಹೊರತು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಿಲ್ಲ.

v ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣ

ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನೇ ಈಶ್ವರನು. ಇವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾಧಾನ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ನ್ಯಾಯಸಹಿತವಾದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜ್ಞಾನೋಪವಾದದಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿ

ಲಾರದು. ಭಾಂದೋಗ್ಯವು ಭಿನ್ನ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ, ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಣ ಇವು ಜಗತ್ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ವಾಚಸನೀಯರಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಸರ್ವಕಾರ್ಮಿಕಗಳೂ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವವು ಎಂಬ ನ್ಯಾಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ಜಗತ್ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳವಾಗಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಸಹ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದವೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದೆಂದು ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಯಾರೊಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಶೈತ್ವಿಯವು ಅತ್ಯಂತ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಅತ್ಯಂತ ಯಾರೊಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ, ಅವನು ಕರ್ಮವಶರಾದ, ಅಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ, ಅಶಕ್ತರಾದ ಇಂದ್ರ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರವು ಶಿವನೇ ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಅರ್ಥವೇನು ಶಂಭುವೇ ಕಾರಣನೆಂದೂ ಧೈಯನೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುದು. ಅರ್ಥವೇನು ಶಿವನು ದುರ್ದೇವ ಸರ್ವಾತ್ಮಕನೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಶೈತ್ವಿಯವು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವವು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಶಿವ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಮಂಗಳವೇ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆಯೇ, ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವವು. "ಅತುರ್ಯುಖನಿಂದ ಜಗದುತ್ಪತ್ತಿ ಯಾಗುವುದು; ಅವನೇ ಪಾಪರಹಿತನು" ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ಲೋಕಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು. ಆದರೂ ಮಹೋಪನಿಷತ್, ನಾರಾಯಣೋಪನಿಷತ್, ಬಾರೋಪನಿಷತ್, ಮೃತ್ಯುವರಣೀಯ, ಭುರುಷೂಕ್ತ, ನಾರಾಯಣಾಘೋಷಾಕ್, ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಾರಾಯಣನೇ ಪರಮಕಾರಣನೆಂದೂ, ಸರ್ವ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನೆಂದೂ, ಮೋಕ್ಷಪ್ರದನೆಂದೂ, ಜಗದ್ರೂಪನೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವವು. ಇದ ರಿಂದ ಶಿವ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣನೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ನಾರಾಯಣನೇ ನಿಖರ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದೂ, ಸರ್ವ ವಿವ್ಯಾಜೇದ್ಯನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುವುದು. ಇವನು ಸಮಸ್ತ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಾತ್ಮಕನೆಂದೂ, ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದೂ, ಅವುಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನೆಂದೂ, ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ, ನೇದ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ಈ ಪ್ರಮೇಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ಲೋಕಿಗೆ ಅವನು ಬೋಧಕರಹಿತನೆಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃತ್ವೋಪಯೋಗವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿಧ್ಯಾ ಇರುವುದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿರುವುದಾದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಬೋಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ನಾರಾಯಣನು ಸವಿಕೇಷನೆಂದು

ಸ್ವಪ್ನಪದಿಸುವುವು. ನಾರಾಯಣನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದಚಿದ್ರೂಪನಾಗಿ ಕಾರಣ; ಸ್ಥೂಲ ಚಿದಚಿದ್ರೂಪನಾಗಿ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಭಿನ್ನನು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಮಹತ್ವ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಎಂದು ಬೆಸರು.

ಈಶ್ವರ ಅಥವಾ ನಾರಾಯಣನು ವಿಭುಸ್ವರೂಪ. ವಿಭು ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪಕ. ಅವನು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೂ, ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ, ವಿಗ್ರಹದಿಂದಲೂ ವ್ಯಾಪಕ. ಅವನು ಅನಂತ. ಅನಂತನೆಂದರೆ ಅನಧಿಪ್ತನುರೂಪ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅವಧಿಯು ದೇಶನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೂ, ಕಾಲನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೂ, ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೂ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಈ ಮೂರು ಅವಧಿಯೂ ನಾರಾಯಣನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅವನು ದೇಶದಿಂದಲೂ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ವಿವಕ್ಷಾದಿಂದಲೂ ಅನಂತ. ಅವನು ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನರೂಪ, ಅನಂದರೂಪ ಮತ್ತು ನಿರೋಪೀ. ಇದೇ ಅವನ ಸ್ವರೂಪ. ಇಂತಹ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ನಾರಾಯಣನಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಅಶ್ವಯವಸ್ತು ಮಾತಲು ಅನುಕೂಲವಾದ ವಾಕ್ಯಲ್ಪ, ಸೌಲಭ್ಯ, ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳೂ, ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಕಾರುಣ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳೂ ಇರುವುವು.

ನಾರಾಯಣನು ಅಂಡವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಚತುರ್ಮುಖ, ದಕ್ಷ, ಕಾಲ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಕಯಾರ್ಜಮಿಯಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವನು. ವಿಷ್ಣುವತಾರದಿಂದ ಮನು, ಕಾಲ ಮುಂತಾದವರಲ್ಲಿ ಅಂಕಯಾರ್ಜಮಿಯಾಗಿ ರಕ್ಷಕನಾಗುವನು. ರುದ್ರ ರೂಪದಿಂದ ಕಾಲ ಅಂಕಕ ಮೊದಲಾದವರಲ್ಲಿ ಅಂಕಯಾರ್ಜಮಿಯಾಗಿ ಸಂಹರಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಇವನೇ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವನು.

ನಾರಾಯಣನು ಪರ, ಪೂರ್ವ, ವಿಭವ, ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಚಾಪತಾರ ಎಂಬ ಐದು ಪ್ರಕಾರ ಉಳ್ಳವನು. ಪರನೆಂದರೆ ತ್ರಿಪಾದ್ವಿಭೂತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಮುದ, ಕುಮುದಾಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಜಗದವಾಲಕರಿಂದ ರಕ್ಷಿತನಾದ ಶ್ರೀಮೈಕುಂಠನಂಬ ಪುರದಲ್ಲಿ ಚಂಡ ಪ್ರಚಂಡ ಮೊದಲಾದ ದ್ವಾರಪಾಲಕರಿಂದ ಸಹಿತನಾದ ಶ್ರೀಧನ್ವಿ ವ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ, ಶ್ರೀಸುಪಾಮದೇವಂಟವದಲ್ಲಿ, ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಪಾದಪುಳ್ಳ ಸಿಂಹಾಸನದಲ್ಲಿ, ಕೇಶವರ್ಯಂಗಳದಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯ ಬುಗಳವಿಗ್ರಹ ಉಳ್ಳವನಾಗಿ, ಚತುರ್ಭುಜಯುಕ್ತನಾಗಿ, ಶ್ರೀ, ಭೂ, ನೀಲಾಸಹಿತನಾಗಿ, ಶಂಖ ಚಕ್ರ ಮೊದಲಾದ ಆಯುಧಸಹಿತನಾಗಿ, ಶ್ರೀಮತ್ತಿರಗಿ ಮೊದಲಾದ ವಿವ್ಯ ಭೂಷಣಗಳಿಂದ ಅಲಂಕೃತನಾಗಿ, ನಿತ್ಯರಾದ ಅನಂತ, ಗರುಡ, ವಿಷ್ಣುತ್ವೇನಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತರಿಂದಲೂ ಸಹಿತನಾಗಿ ಅನಂದಾನುಭವಮಾಡುತ್ತ, ಜ್ಞಾನ ಶಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ, ವಾಸುದೇವ ಮುಂತಾದ ನಾಮಗಳುಳ್ಳ ನಾರಾಯಣನು.

ಪೂರ್ವ ಎಂದರೆ ಪರಜೀ ಉಪಾಸನೆಗೋಸ್ಕರವೂ ಚಗತ್ಸೃಷ್ಟಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೋಸ್ಕರವೂ ವಾಸುದೇವ, ಸಂಕರ್ಪಣ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ, ಅನಿರುದ್ಧ ಎಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಹೊಂದುವ ರೂಪ. ವಾಸುದೇವನು ಪಶ್ಚಿಮಾರ್ಚಾ. ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನನು ದಕ್ಷಿಣಾರ್ಚ ಮುತ್ತು ವೀರ್ಯದಿಂದ ಪೂರ್ಣ. ಅನಿರುದ್ಧನು ಶಕ್ತಿ, ಕೇಚಸ್ತುಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣ. ಕೇಶವ ಮೊದಲಾದ ಪೂಜಗಳು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು.

ವಿಭವ ಎಂದರೆ ಸಜಾತೀಯನಾದ ರೂಪದಿಂದ ಅವಿಭವಿಸುವುದು. ಮತ್ತೆ ಮೊದಲಾದ ರೂಪಗಳೆಲ್ಲ ವಿಭವಗಳು. ಇನ್ನೂ ಅನಂತ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಇರುವುವು. ಈ ಅವತಾರಗಳಿಗೆ ಭಗವದ್ವೈಯೇ ಕಾರಣ. ದುಷ್ಟತನಾಕ ಮತ್ತು ಸಾಧುವರಿಗಾಲನೆಯು ಫಲ.

ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಂದರೆ ಸ್ವರ್ಗ ನರಕ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವಾತ್ಮನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಸುಶೃದ್ಧಾವಿಂದ ಇರುವ ರೂಪ. ಇದು ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಈ ರೂಪವು ಜೀವನಿಂದ ಒಡಗೂಡಿದ ರೂಪ ಇದಕ್ಕೆ ಚಿವನ ದೋಷಸಂಬಂಧ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅರ್ಚಾಪತಾರ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಅಭಿಮತವಾದ ದ್ರವ್ಯ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಶರೀರದಂತೆ ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡಿ, ಅವರೊಳಗೆ ಅವ್ಯಾಕ್ಯತ ಶರೀರವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿ, ಅರ್ಚಕ ಪರಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿ, ಸ್ವಾನ ಭೋಜನ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸಹಿಸುವ, ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ, ಗೃಹ ಗ್ರಾಮ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮೂರ್ತವಿಶೇಷ. ಇದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸ್ವಯಂವ್ಯಕ್ತ.

ಹೀಗೆ ಭಗವಂತನು ಐದು ಪ್ರಕಾರ ಉಳ್ಳವನೆಂದು ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದುದು.

ಆ ಜೀವ

ಜೀವನು ಈಶ್ವರನಂತೆ ದ್ರವ್ಯಗೂಪ, ಜೀತನ, ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ. ದ್ರವ್ಯಗೂಪ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ಭಾಸಮಾನ್ಯನಾಗುವನು ಎಂದರ್ಥ. ಜೀತನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ. ಆತ್ಮಾ ಎಂದರೆ ಶರೀರ ಸಂಬಂಧಉಳ್ಳವನು. ಕರ್ತೃ ಎಂದರೆ ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾಡುವವನು. ಜೀವನು ಅಣುರೂಪ; ಪರಾತ್ಪನ್ನಿಗೆ ಕೇವಲಭೂತ. ಇವನ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಪರಾತ್ಪನ್ನಿಗೆ ಅಧೀನ. ಇವನು ದೇಹೋದ್ರಿಯ ಮನಃಪ್ರಾಣಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಇವನ 'ನನ್ನ ಶರೀರ' ಎಂಬ ಅನುಭವವೇ ಇವನು ತಂದದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಇವನಿಗೆ 'ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವೆನು, ಕಿವಿಯಿಂದ ಕೇಳುವೆನು' ಮುಂತಾದ ಅನುಭವವಿರುವುದು. ಇದು ಇವನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. 'ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಇಂದ್ರಿಯವ ಮನಸ್ಸಿನ ಭೇದವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ 'ನನ್ನ

ಪ್ರಾಣ' ಎಂಬ ಇವನ ಅನುಭವವು ಇವನಿಗೂ ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. 'ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಇವನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇವನು ದೇಹೋತ್ಪಾದಕಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಭವನು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇವನು ಅನಾರೋಗ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದರೆ ಇವನು ಅನಾರೋಗ್ಯವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನ ಉಳ್ಳವನು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ, ಇವನಿಗೆ ಒಂದೇ ವೇಳೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಅನುಭವವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇವನು ನಿತ್ಯ. ಇದು ಇವನಿಗಿರುವ ಪೂರ್ವಾಪುರ್ವಾಕವಾದ ಅರ್ಥದ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇವನಿಗೆ ಶರೀರದ ಸಂಯೋಗವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಜನನಮರಣವು ಇರುವುದು. ಇವನು ಪ್ರತಿಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನ. ಇವನ ಸ್ವರೂಪವು ಸುಖರೂಪ. ಅನಾದಿಕರ್ಮ ಎಂಬ ಅವಿದ್ಯಾನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಸಂಸಾರವು ಸಂಬಂಧಿಸುವುದು. ಇವನು ಕರ್ತೃ, ಭೋಕ್ತೃ, ಶರೀರ ಮತ್ತು ಶರೀರ. ಇವನು ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಇವನು ಶರೀರ ಎನ್ನಿಸುವನು. ಇವನು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಶರೀರ. ಇವನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ, ಜ್ಞಾನರೂಪ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ನಿರ್ಮಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಮಾಣ. ಇವನಿಗೆ ದೇಹಾಂತರದಲ್ಲಿರುವ ಫಲದ ಅನುಭವವು ಅದೃಷ್ಟದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಅದೃಷ್ಟವು ಇವನು ಮಾಡುವ ಭಗವತ್ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಅಪ್ರೀತಿಯ ಕಾರಣವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಅದೃಷ್ಟವು ಭಗವತ್ಪ್ರೀತಿಯ ರೂಪವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವು ಜೀವನಿಗೆ ದೇಹಾಂತರದ ಫಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಉಂಟುಮಾಡಬಲ್ಲವು.

ಜೀವರು ಮೂರು ವಿಧ. ಕೆಲವರು ಬುದ್ಧರು, ಕೆಲವರು ಮುಕ್ತರು, ಕೆಲವರು ನಿತ್ಯರು. ಬುದ್ಧರು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವವರು. ಇವರು ಬ್ರಹ್ಮ ಮೊದಲು ಕೆಳದಿಯಂತೆವಾದವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ದೇವ, ಮನುಷ್ಯ, ತೀರ್ಥ, ಸ್ವಾಧೀನ ಮೊದಲಾದವರ ಅನೇಕ ಪ್ರಭೇದಗಳುಂಟು. ಇವರು ಅನಾದಿಕಾಲದ ಅವಿದ್ಯಾಕರ್ಮವಾಸನಾದಿಂದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಿತ ಸುತ್ತುವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾಣಾರ್ಥರು ಕೆಲವರು. ಅದಕ್ಕೆ ಅನರ್ಥರು ಮತ್ತು ಕೆಲವರು. ತೀರ್ಥಾಚಾರ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಎರಡನೆಯ ರಾಶಿಗೆ ಸೇರಿರುವರು. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾಣಾರ್ಥರು ಕೆಲವರು ಮುನ್ನುಡುಗಳು ಮತ್ತು ಕೆಲವರು ಬುಡುಡುಗಳು. ಬುಡುಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಅರ್ಥಕಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿವುಳ್ಳವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವರು. ಅರ್ಥಕಾಮ ಪರರು ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದವರು. ಧರ್ಮಪರರು ದೇಹಾಂತರವಾದ ಅತ್ಮವೆಂದೇ ತಿಳಿದವರು, ಧರ್ಮವು ಪರಲೋಕ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅನ್ಯದೇವತೆಗಳ ಭಕ್ತರು. ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ನೆಪ್ಪವಾದ

ವಿಶ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಾಣನೆ ಮಾಡುವರು. ಕೆಲವರು ಅಪೂರ್ವವಾದ ವಿಶ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಸುವರು. ಕೆಲವರು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವರು. ಮುನ್ನುಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಕೈವಲ್ಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವರು. ಕೈವಲ್ಯ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂದಾಗಿದೆ ಉಂಟಾದ 'ತಾನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ' ಎಂಬ ಅನುಭವ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಭಕ್ತರು; ಕೆಲವರು ಪ್ರವರ್ತಕ. ಭಕ್ತರು ಸಾಂಗವಾದ ವೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ಮಾನವಾನಾಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪರಿಚಯದಿಂದ ಜೀವಂತಿರಬಲ್ಲವರಾದ, ಅನನ್ಯವಾದ, ಅತಿಶಯಾನಂದ ರೂಪವಾದ, ದೀರ್ಘದೂರವಾದ, ಸಮಸ್ತ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದು, ಅವನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಉಪಾಯವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವರು. ಪ್ರವರ್ತಕ ಸರ್ವಸಂಗಪರಿತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿ, ಅನನ್ಯಗತಿಗಳನ್ನಾಗಿ, ಭಗವಂತನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವವರು. ಪ್ರವರ್ತಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಭಗವಂತನಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಾರ್ಥಕಾಮಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವರು. ಮೋಕ್ಷ ಪರರು ಸತ್ಯವೆಂದಾದ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದದ ಪ್ರಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ ಉಳ್ಳವರಾಗಿ, ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಲಪೇಕ್ಷಿಸಿ, ಅವರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ವೇದಸಂಪನ್ನರಾದ ಆಚಾರ್ಯರನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಅವನ ಮೂಲಕ ಪುನಃಪ್ರಯತ್ನವೆಂಬ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಭಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ದೇರಿ ಉಪಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಶಕ್ತರಾದುದರಿಂದ ಆಕಿಂಚನರಾಗಿಯೂ ಅನನ್ಯಗತಿಗಳಾಗಿಯೂ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನ ಚರಣವನ್ನೇ ಉಪಾಯವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವರು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಧಿಕಾರ ಉಂಟು. ಪ್ರಪಂಚ ಉಳ್ಳವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವಿಕಾಂಕ್ಷಿಗಳು; ಕೆಲವರು ಪರಮೇಶಾಂಕ್ಷಿಗಳು. ವಿಕಾಂಕ್ಷಿಗಳು ಮೋಕ್ಷದ ಹೊತೆಯಲ್ಲಿ ಫಲಾಂತರಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನಿಂದ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವರು. ಪರಮೇಶಾಂಕ್ಷಿಗಳು ಭಕ್ತಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಭಗವಂತನಿಂದ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಮೇಶಾಂಕ್ಷಿಗಳು ದೃಢಪ್ರೀತಿಯ ಆತ್ಮರೂಪ ಎಂದು ವಿಧ. ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವನ್ನು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿದು ದೇಹಾಂತರವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವವರು ದೈವರು. ಸಂಸಾರಸ್ಥಿತಿಯು ಬಹಳ ದುಸ್ಥಿತನೆಂದು ತಿಳಿದು ಉತ್ತರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗಲಿ ಎಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಆರ್ತರು.

ಮುಕ್ತರು ಭಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಅನಂತರ ನಿತ್ಯ ಸೈಮಿತ್ತಿಕ ಭಗವದಾಜ್ಞಾ ಕೈಂಕರ್ಯರೂಪಗಳಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸೋದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡುವರಾಗಿ, ಭಗವಂತನಿಗಾಗಿ ಅವನ ಭಕ್ತಿಗಾಗಿ ಯಾವ ಅಪರಾಧವನ್ನೂ ಮಾಡದೆ, ತಮ್ಮ ಸುಕೃತವನ್ನು ಮಿತ್ರರಿಗೂ ದುಷ್ಟತನವನ್ನು ಶತ್ರುಗಳಿಗೂ ಕೊಟ್ಟು, ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸಿಹೊಂದಿ, ಮುಕ್ತರಾದವಾದ ಸುಷುಮ್ನಾನಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿ, ಬ್ರಹ್ಮರಂಭ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಉತ್ಪಾದಿಸಿ

ಯನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಸೂರ್ಯಕಿರಣಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಅಗ್ನಿ ಶೋಕವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಅನಂತರ ಸೂರ್ಯಮಂಡಲವನ್ನು ಭೇದಿಸಿ, ನೆಫೋರಂಥದಿಂದ ಸೂರ್ಯಶೋಕವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ವೈಕುಂಠಕ್ಕೂ ಅವಧಿಯಾದ ವಿರಣಾನದಿಯನ್ನು ಹಾಳಿ ಅನಂತರ ರಿಂಗಳೋರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಅಪ್ಪಾಕೃತ ದಿವ್ಯಶರೀರಯುಕ್ತರಾಗಿ, ಚತುರ್ಭುಜ ಮುಂತಾದ ಭಗವದಲಂಕಾರದಿಂದ ಅಲಂಕೃತರಾಗಿ, ಇಂದ್ರ ಪ್ರಜಾಪತಿ ಮೊದಲಾದ ದ್ವಾರಪಾಲಕರಿಂದ ಅಜ್ಞ ಪ್ರರಾಗಿ, ಶ್ರೀ ವೈಕುಂಠವೆಂಬ ದಿವ್ಯನಗರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವರು. ಅನಂತರ ಗರುಡ ವಿಷ್ಣುಶೈಲ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸಿ, ಮಹಾಮಣಿಮಂಟಪದ ಮಧ್ಯೆ ಸಮಸ್ತ ವೈಭವದಿಂದ ಶ್ರೀ ಭೂ ನೀಲಾಸಮೇಶನಾದ, ಶಂಬ ಚಕ್ರ ಮೊದಲಾದ ಆಯುಧಗಳುಳ್ಳ, ದಿವ್ಯಭೂಷಣ ಭೂಷಿತನಾದ, ಕಲ್ಯಾಣ ಗುಣಸಾಗರನಾದ ಭಗವಂತನನ್ನು ನೋಡಿ, ಅವಳ ಪಾದಾರವಿಂದವನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸುವರು. ಅನಂತರ ಭಗವಂತನು ಅವರನ್ನು ತೊಡೆಯ ಮೇಲೆ ಕೂಡಿಸಿ ಕೊಂಡು "ಯಾರು ನೀವು ?" ಎಂದು ಕೇಳುವನು. "ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಕಾರರು" ಎಂದು ಇವರು ಉತ್ತರಕೊಡುವರು. ಅನಂತರ ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮಕುಟಾಕ್ಷದ ಮಹನೀಯಿಂದ ಉತ್ತರಾವಧಿರಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವಉಳ್ಳವರಾಗುವರು. ಭೋಗದಲ್ಲಿ ಇವರು ಭಗವತ್ತಾತ್ಮ್ಯವುಳ್ಳವರು. ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾತ್ರ ಇವರಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರು ಭಗವತ್ಸಂಕಲ್ಪಾಧೀನವಾಗಿ ಸಂಚರಿಸುವರು.

ನಿತ್ಯರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಭಗವದನುಭವಿತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅಚರಿಸದೆ ಜ್ಞಾನಸಂಕೋಚಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವರು. ಇವರು ಅನಂಕ, ಗರುಡ, ವಿಷ್ಣುಶೈಲ ಮೊದಲಾದವರು. ಇವರ ಅಧಿಕಾರವು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಈಶ್ವರೇಶ್ವರಿಯಿಂದಲೇ ನಿಯಮಿತವಾಗಿರುವುದು.

೯ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನ

ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಅಚೇತನದ್ರವ್ಯ. ಇದು ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ವಿಧಿಸು. ಇದು ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ. ಸಂಸಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಿರೀಟಹಿತವಾಗಿರುವುದು; ಮುಕ್ತರಲ್ಲಿ ಅವಿಭಾಜಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವಾದರೂ ಅದು ಸಂಕೋಚವಿರಾಸನ್ನ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದ 'ಹುಟ್ಟು' ನಷ್ಟವಾಯಿತು ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು. ಅದು ಇಂದ್ರಿಯದ್ವಾರದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದು ಅರ್ಥಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ತನ್ನ ಸಪಾತೀಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಅದು ವ್ಯವಹಾರಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಗಮಕ. ಧಾರಾವಾಹಿ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಸುಮುಕ್ತಿ

ಜಾಗರ ಮೊದಲಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಜ್ಞಾನವು ಕಿರೀಟಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಮುಂತಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುವು. ಜ್ಞಾನವು ಸಂಕೋಚವಿರಾಸ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು ದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಮುಕ್ತರ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೇಹಗಳ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದಾಗುವುದು.

ಜ್ಞಾನವೇ ಉಪಾಧಿಭೇದದಿಂದ ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಷ್ಟ, ದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಸುಖ ಮೊದಲಾದವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ್ಯ, ಅಮಮಾನ, ಆಗಮ, ಸ್ತೂತಿ, ಸಂಕಯ, ವಿಪರ್ಯಯ, ಭ್ರಮ, ವಿವೇಕ, ವ್ಯವಸಾಯ, ಮೋಹ, ರಾಗ ದ್ವೇಷ, ಮದ, ಮಾತ್ಸರ್ಯ ಮೊದಲಾಗಿ ಭಕ್ತಿ, ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮೊದಲಾದ ಜೀವಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನದ ಅವಸ್ಥಾವಿಕೀರ್ಣಗಳು. ಇದರಂತೆಯೇ ಬಲ, ವಾತ್ಸರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಭಗವಂತನ ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುವುಗಳು.

೧೦ ಜಡದ್ರವ್ಯ

ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಮೇಯವು ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ದ್ರವ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಉಪಾಧಾತ. ಉಪಾಧಾನವೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥೆ ಉಳ್ಳುದು. ದ್ರವ್ಯವು ಗುಣಕ್ಕೆ ಅಶ್ರಯ. ಇದು ಪ್ರಕೃತಿ, ಕಾಲ, ಶುದ್ಧ ಸತ್ಯ, ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಎಂದು ಆರು ವಿಧ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜಡರೂಪ; ಕೆಲವು ಅಜಡರೂಪ. ಜಡನೆಂದರೆ ಅಮಿಶ್ರವಾದ ಸತ್ಯಗುಣಉಳ್ಳುದು. ಇದು ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ.

ಪ್ರಕೃತಿ:—ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸತ್ಪರಜಸ್ಮೋಗುಣಗಳಿಗೆ ಅಶ್ರಯವಾದುದು. ಇದು ನಿತ್ಯ. ಅಕ್ಷರ, ಅವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ಮಾಯಾ ಎಂಬುವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳು. ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರಸಂಕಲ್ಪಾನುಸಾರವಾಗಿ ಗುಣವೈಕಲ್ಯ ಉದಯಿಸುವುದು. ಆಗ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಅನ್ಯಕ್ಕೆ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಮಹತ್ತ್ವ; ಮಹತ್ತ್ವವು ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ ಮತ್ತು ತಾಮಸ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಮಹತ್ತ್ವದಿಂದ ಅಹಂಕಾರತ್ವ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದೂ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ ಮತ್ತು ತಾಮಸ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಶ್ರಮವಾಗಿ ವೈಕಾರಿಕ, ತ್ರೈಜಸ ಮತ್ತು ತಾಮಸ ಎಂದು ನಾಮಾಂತರಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವೈಕಾರಿಕವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ರಾಜಸಾಹಂಕಾರಸಹಿತವಾದ ಸಾತ್ವಿಕಾ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ವಿಶಾದೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವು. ರಾಜಸಾಹಂಕಾರವು ಚಲನಸ್ಥವ್ಯವಾಗುವುದು. ಸಾತ್ವಿಕಾಹಂಕಾರವು ಇದರಿಂದ ಸಹಿತವಾದರೆ ಸ್ವಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದು.

ಇಂದ್ರಿಯವು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯವು ಸಮರ್ಥವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಮನಸ್, ತೋಷ್ಠ, ಚಕ್ಷುಸ್, ಛೇದ, ರಸನ ಮತ್ತು ತ್ವಕ್ ಎಂದು ಆರು ವಿಧ. ಮನಸ್ಸು ಸ್ವಲ್ಪವೇ ಮೊದಲಾದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಹೃದಯ ದೊರೆಯುವುದು. ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ, ಚಿತ್ತ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವರೂಪಗಳು. ಮನಸ್ಸೇ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣ. ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ದರದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ತೋಷ್ಠ, ಇದು ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಣವಿನಿಂದಲಾಗಿಯೂ, ಸರ್ಪದ ನಯನ ದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಚಕ್ಷುಸ್. ಇದು ಎಲ್ಲರ ನಯನದಲ್ಲಿರುವುದು. ಗಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಛೇದ. ಇದು ನಾಸಾಗ್ರದಲ್ಲಿರುವುದು. ರಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ರಸೇಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಚಿತ್ವಯ ಅಗ್ರಭಾಗದಲ್ಲಿರುವುದು. ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ತ್ವಕೆಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಶರೀರವನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಭೂತಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಶುಷ್ಕಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಂದುವುವು.

ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಾಕ್, ಪಾಣಿ, ಪಾದ, ವಾಯು, ಉಪಸ್ಥಾ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ವರ್ಣೋಚ್ಚಾರಣೆಗೆ ಕರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ವಾಕ್. ಇದು ಹೃದಯ, ಕಂಠ, ಜಿಹ್ವೆಯ ಮೂಲ, ತಾಲು, ದಂಕ, ಹಿಪ್ಪ, ನಾಸ, ಮೂರ್ಧಸ್ಥಾನ ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವುದು. ಪಾಣಿಯು ಶಿಲ್ಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಮನುಷ್ಯ ಮುಂತಾದವರ ಅಂಗುಳಿ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಆನೆಗೆ ನಾಸಾಗ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಪಾದವು ಸಂಚಾರಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಚರಣದಲ್ಲಿರುವುದು. ಸರ್ಪಕ್ಕೆ ಉರಿಸ್ಥಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪತಂಗ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ರಿಕ್ಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ವಾಯುವು ಮಲ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ವಿಸರ್ಜನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದುದು. ಉಪಸ್ಥೆಯು ಆನಂದ ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಣುರೂಪವಾದುವು. ಇವು ಚಿಗವಿಂದ ಸಹ ಲೋಕಾಂತರ ಗಮನಗಳುಳ್ಳವು. ಇವು ಪ್ರಕೃತಿಸಂಬಂಧ ವಾದುವುಗಳಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಲಯಕಾಲದವರೆಗೆ ಇರುವುವು.

ರಾಜಸಾಹಕಾರ ಸಹಿತವಾದ ಭೂತಾದಿ ಎಂದು ಹೆಸರುಳ್ಳ ತಾನುಸಾ ಹಂಕಾರದಿಂದ ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳೂ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಪಂಚಮಾಧೂತಗಳೂ ಜನ್ಮಿಸುವುವು. ಭೂತಗಳ ಪರಿಣಾಮತ್ವಂಶಲೂ ಮೊದಲೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತ್ಮವೆಂಬುದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯವು ತನ್ಮಾತ್ರ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದೇ ಭೂತೇನ ಸಾಧಾರಣ. ಭೂತ ಎಂದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಶ್ವಯ

ವಾದ ದ್ರವ್ಯ. ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರ, ಸ್ಪರ್ಶತನ್ಮಾತ್ರ, ರೂಪತನ್ಮಾತ್ರ, ರಸತನ್ಮಾತ್ರ ಮತ್ತು ಗಂಧತನ್ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಭೂತಗಳು ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ ಮತ್ತು ಪೃಥಿವೀ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ತಾನು ಸಾಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಆಕಾಶದ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯಮಾನಸ್ಸೆಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರ. ಇದರಿಂದ ಆಕಾಶವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆಕಾಶವು ಸ್ಪರ್ಶರೂಪ ವಾದುದು; ಮಧ್ಯಮಾನಸ್ಸಾವಿಶಿಷ್ಟ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ; ತೋಷ್ಠಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಕಿಕರ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯ. ಅವಕಾಶಕ್ಕೆ ಇದು ಕಾರಣ; 'ಆಕಾಶವು ನೀಲ' ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನೀಲವರ್ಣವುಳ್ಳುದು. ಇದು ಪಂಚೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸೂರ್ಯಸಂಚಾರ ಮೊದಲಾದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ದಿಕ್ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಇರುವುದು.

ಆಕಾಶದಿಂದ ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದು ಆಕಾಶ ವಾಯುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯಮಾನಸ್ಸಾವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದ್ರವ್ಯ. ಇದರಿಂದ ವಾಯು ಹುಟ್ಟುವುದು. ವಾಯುವು ವಿಶಿಷ್ಟಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳುದು, ರೂಪರೂಪವಾದುದು ಮತ್ತು ನಮಗನ ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಪರ್ಶವು ಅನುಷ್ಠಾ ಕೀಕರೂಪವಾದುದು. ಇದು ಗಂಧರೂಪವಾದುದು. ಅದರೂ ಪುಷ್ಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅವಯವಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದಾಗಿ ಇದು ಗಂಧಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ವಾಗುವುದು. ಇದು ತ್ವಕೆಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಪಯಮ್ನಂಟುಮಾಡುವುದು. ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶಗಳು ಇದರ ಗುಣಗಳು. ಇದು ಶರೀರಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದು ಐದು ವಿಧ. ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವೂ, ಗುದಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಆಶಾನವೂ, ಶರೀರದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾನವೂ, ಕಂಠದಲ್ಲಿ ಉದಾನವೂ, ನಾಭಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನವೂ ಇರುವುವು. ಜಂಗಮವದಾರ್ಥದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಸ್ವಾನವದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಣ ಇರುವುದು. ವಾಯುವು ಸ್ವಾಶವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯ.

ವಾಯು ತೇಜಸ್ಸುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯಮಾನಸ್ಸಾವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ರೂಪತನ್ಮಾತ್ರ. ಇದರಿಂದ ತೇಜಸ್ಸು ಹುಟ್ಟುವುದು. ತೇಜಸ್ಸು ಉಪಸ್ಥರ್ಶ ಮತ್ತು ಭಾಸ್ವರರೂಪವುಳ್ಳುದು. ತೇಜಸ್ಸು ಭಾಮ, ದಿವ್ಯ, ಔದರ್ಯ ಮತ್ತು ಆಕರಜ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಭಾಮಕ್ಕೆ ಪಾರ್ಥಿವವಾದ ವಸ್ತು ಇಂಧನ.

ಉದಾ:-ದೀಪ ಮೊದಲಾದುವು. ದಿವ್ಯಕ್ಕೆ ಜಲಮಾತ್ರ ಇಂಧನ. ಉದಾ:- ಸೂರ್ಯ ಮೊದಲಾದುವು. ಔದರ್ಯಕ್ಕೆ ಪಾರ್ಥಿವ ಮತ್ತು ಜಲ ಈ ಎರಡು ಇಂಧನಗಳು. ಇದಕ್ಕೆ ಜಾಕರಾಗ್ನಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆಕರಜವು ಸುವರ್ಣ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಇಂಧನವಿಲ್ಲ. ತೇಜಸ್ಸು ಪ್ರಭೆಯುಳ್ಳುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಪುನಃ ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರಭೆಯು ಸಂಕೋಚ ವಿಶಾಸ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳುದು. ಅದು ಪ್ರಭೆಯುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಅವುಗಳ

ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಪ್ರಥಮ ಲೇವಲ ಗುಣವೆಲ್ಲ. ತೇಜಸ್ಸು ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವು. ತೇಜಸ್ಸು ಶಬ್ದಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಮಾನವಸ್ಥಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸರಲವು ಜನಿಸುವುದು. ಸರಲವು ತೇಜಸ್ವರೂಪವು; ಗಂಧರೂಪವಾದುದು; ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪವು. ಇದು ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸಗಳೆಂಬ ಗುಣಗಳುಳ್ಳವು.

ಸರಲ ಪೃಥಿವಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಮಾನವಸ್ಥಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಗಂಧ ತನ್ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ವಿಶಿಷ್ಟಗಂಧವು; ಸ್ಪರ್ಶವುಳ್ಳದು. ಈ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವವು. ಇದು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಭೌತಿಕಕ್ಕೂ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧಗಳು ಇರುವವು. ತಮಸ್ಸು ಪೃಥಿವಿಯ ಗುಣವು. ಅದರಿಂದ ಅದು ಪೃಥಿವಿಗೇ ಸೇರಿದ ಭಾಗ.

ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಹುಟ್ಟಲು ಪಂಚೀಕರಣವೇ ಕಾರಣ. ಭಗವಂತನು ಭೂತಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ, ಒಂದೊಂದು ಭೂತವನ್ನು ಎರಡು ಭಾಗ ಮಾಡುವನು. ಈ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗವನ್ನು ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾಗಿ ಭಾಗಿಸಿ, ಈ ನಾಲ್ಕುನ್ನು ಉಳಿದ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳಿಗೆ ಸೇರಿಸುವನು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳನ್ನೂ ವಿಭಾಗಿಸಿ ಸೇರಿಸುವುದರಿಂದ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭೂತದಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ಅರ್ಧಭಾಗವೂ ಇತರ ಭೂತಗಳ ಅರ್ಧಭಾಗದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗದಂತೆ ಸೇರುವುದರಿಂದ ಒಂದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗವೂ ಕಂಡು ಬರುವವು. ಉದಾ:-ನಾವು ಪೃಥಿವಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಭೂತದಲ್ಲಿ ಪಂಚೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪೃಥಿವಿಯ ಅರ್ಧಭಾಗವೂ, ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ತೇಜಸ್ ಮತ್ತು ಸರಲ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಎಂಟನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಸೇರಿ, ಒಟ್ಟು ಪೂರ್ಣವಾದ ಭಾಗವಾಗುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವಿಯ ಭಾಗವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಪೃಥಿವಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಭೂತಗಳಿಗೆ ಮಹದಹಂಕಾರಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಉಕ್ತವಾದಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಮಾಡಿ ಸೇರಿಸಲು, ಸ್ವೀಕರಣವಾಗುವುದೆಂಬ ವಾದವೂ ಇರುವುದು.

ಮೇಲೆಕಂಡ ಇವತ್ತಿನ ನಾಲ್ಕು ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚಭೂತಗಳು, ಪ್ರಕೃತಿ, ಮಹದಹಂಕಾರಗಳು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಉಪದಾನಕಾರಣಗಳು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರತಿ ಪುರುಷನಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವವು. ಅವು ಅಸಂಖ್ಯಾತ. ಶರೀರವೆಂದರೆ ಜೀವನ ನಿಗೆ ಅಶ್ವಯವಾಗಿಯೂ, ಅವನಿಗೆ ವಿಭೇದವಾಗಿಯೂ, ಅಂಗವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ದ್ರವ್ಯ. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅಪ್ಪಹಕ್ಕಿದ್ದಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಶರೀರವು ಜೀವನವನ್ನು ಏಕೈಕವಾದುದು ಎಂಬುದೇ ಇದರರ್ಥ. ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ

ಕೆಲವು ನಿತ್ಯ, ಕೆಲವು ಅನಿತ್ಯ. ಈಶ್ವರನ ಶರೀರವು ನಿತ್ಯ. ಇದು ತ್ರಿಗುಣದ್ರವ್ಯ, ಕಾಲ, ಜೀವ ಎಂಬುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಶುಭಾಶ್ರಯ ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ಗರುಡ ತೇಜ ಮುಂತಾದ ನಿತ್ಯವಾದ್ದುಗಳ ಶರೀರವು ನಿತ್ಯ. ಅನಿತ್ಯಶರೀರವು ಕರ್ಮಾಶ್ರಿತ ಮತ್ತು ಅದಲ್ಲದುದು ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಕರ್ಮಾಶ್ರಿತವಾದ ಶರೀರವು ಈಶ್ವರನ ಮಹದಾದಿರೂಪವಾದ ಶರೀರ. ಗರುಡ, ತೇಜ ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮ ಜ್ಞೆಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಶರೀರವು ಕರ್ಮಾಶ್ರಿತವಲ್ಲ. ಕರ್ಮಾಶ್ರಿತವಾದ ಶರೀರವು ತನ್ನ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾದುದೆಂದೂ, ಕೇವಲ ಕರ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾದುದೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಮೊದಲನೆಯದು ಮುಖಗಳ ಶರೀರ. ಎರಡನೆಯದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಗಳದು. ಶರೀರಗಳು ಪುನಃ ಸ್ಥಾನರಜಂಗಮಾತ್ಮಕ ವಾಗಿರುವವು. ಶಿಲ್ಪ, ವೃಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವು ಸ್ಥಾನರ. ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲಾದವರ ಶರೀರಗಳು ಜಂಗಮ.

ಈ ಪಂಚೀಕೃತವಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಅಂಶವು ಜನಿಸುವುದು. ಅಂದೋಪ್ಪತ್ತಿ ಗಂಕಲೂ ಮೊದಲಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ 'ಸಮಷ್ಟಿಸೃಷ್ಟಿ' ಎಂದೂ, ಅನಂತರ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ 'ವೃಷ್ಟಿಸೃಷ್ಟಿ' ಎಂದೂ ಹೆಸರು. ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ ಇದ್ದ ವಸ್ತುವೇ ಅವಸ್ಥಾಂತರ ವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಪೂರ್ವಾಪರ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಕಾರಣ ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಪೃಥಿವಿಯವರೆಗೆ ಅವಸ್ಥಾ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೊಂದುವ ದ್ರವ್ಯಗಳು ತತ್ತ್ವಗಳೆನಿಸುವವು.

ಪ್ರಕೃತಿ ಮೊದಲಾದುದು ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಜೀವನಿಗೆ ಭೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಭೋಗೋಪಕರಣ. ಭೋಗ್ಯ ಎಂಬುದೇ ವಿಷಯ. ಭೋಗೋಪಕರಣವು ಇಂದ್ರಿಯ. ಭೋಗಿಸ್ಥಾನವು ಅಂದದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರದೇಶ. ಅಂಶವು ಭೂತಗಳ ಪಂಚೀಕರಣ ದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಕವಿತ್ವವಿಲ್ಲದಾದ ಪ್ರಾಕೃತದ್ರವ್ಯ.

ಕಾಲ:-ಕಾಲವು ಅಚಿತ್ತದಾರ್ಥ. ಇದು ಗುಣತ್ರಯರೂಪವಾದುದು; ನಿತ್ಯ, ವಿಭು ಮತ್ತು ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್‌ವರ್ತಮಾನ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಇದು ಪಾಗೈಕ್ಯ, ಸಾವಕಾಶ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ, ನಿಮಿಷ, ಮುಹೂರ್ತ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದುದು. ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರಗಳು ಕಾಲಾಧೀನವಾದುವು. ಕಾಲವು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಕುರಿತು ತಾನೇ ಉಪದಾನ. ನಿಮಿಷ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಕಾಲವು ಅನಿತ್ಯ. ಅಖಂಡ ಕಾಲ ಮಾತ್ರ ನಿತ್ಯ. ಕಾಲವು ಈಶ್ವರನ ಕ್ರೀಡೆಗೆ ಪರಿಕರ. ಈಶ್ವರನು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಲೀಲಾವಿಭೂತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವನು. ಅವನ ನಿತ್ಯ ವಿಭೂತಿ ಮಾತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅದು ಕಾಲಾಧೀನವಲ್ಲ. ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲವಿರುವುದು. ಕಾಲವು 'ಇದು ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವುದು' ಮುಂತಾದ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇದ್ಯ.

೧೧ ಅದ್ವೈತ

ಅದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಸಂಯೋಗರಹಿತವಾದುದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದು ಸತ್ಯ, ರಜಸ್, ತಮಸ್, ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸಂಯೋಗ ಮತ್ತು ಕೃತ್ರಿ ಎಂಬ ಹತ್ತು ವಿಧ. ಸತ್ಯವು ಪ್ರಕಾಶ, ಸುಖ, ಲಾಘವ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಇದು ಅತೀಂದ್ರಿಯ. ಇದು ಶಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಇದು ಶುದ್ಧ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಿಶ್ರ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಶುದ್ಧ ಸತ್ಯವು ರಜಸ್ತಮಸ್ಸುಗಳ ಮಿಶ್ರ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಮಿಶ್ರ ಸತ್ಯವು ರಜಸ್ತಮಸ್ಸುಗಳಿಂದ ಮಿಶ್ರವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಇದರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜೀವನು ಮಿಶ್ರ ಸತ್ಯ ಉಳ್ಳವನೆನ್ನಿಸುವನು. ಇದರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜೀವನು ಶುದ್ಧ ಸತ್ಯ ಉಳ್ಳವನೆನ್ನಿಸುವನು.

ರಜಸ್ಸು, ಲೋಭ, ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಇದು ಅತೀಂದ್ರಿಯ. ತಮಸ್ಸು ಪ್ರಮಾದ, ಮೋಹ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಲೋಭ ಎಂದರೆ ಸ್ವರ್ಗೀಯ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಲು ಆಸೆಳ್ಳೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಜಲಸ. ಪ್ರಮಾದ ಎಂದರೆ ಆಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಮೋಹ ಎಂದರೆ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನ. ಅಪ್ರಕಾಶ ಅಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮುಂತಾದುವು ತಮಸ್ಸಿನ ಕಾರ್ಯಗಳು. ತಮಸ್ಸು ಅತೀಂದ್ರಿಯ. ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರಕೃತಿಸಂಬಂಧಉಳ್ಳ ಪುರುಷನನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿವು. ಇವು ಅನಿತ್ಯ; ನಿರಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಪ್ರಲಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದುವುವು. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಷಮಾನ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುವು. ಈಶ್ವರರ ಸಂಕಲ್ಪಾನುಸಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸುವುದನ್ನೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದುವುವು. ಸತ್ಯಗುಣವು ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಸಮ್ಯಕ್ಜ್ಞಾನವೇ ಸುಖ. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಸತ್ಯಗುಣವೇ ಕಾರಣ. ರಜೋಗುಣವು ರಾಗ ಮೊದಲಾದ ರೂಪ ಉಳ್ಳದು. ಇದರಿಂದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಮೊದಲಾದುವು ಹುಟ್ಟುವುವು. ತಮೋಗುಣವು ಅಜ್ಞಾನರೂಪ; ಅಲಸ್ಯ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ಶಬ್ದವು ಶ್ರೋತ್ರಗ್ರಾಹ್ಯ. ಇದು ಪಂಚಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇದು ವರ್ಣಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಅವರ್ಣಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ವರ್ಣವು ಆಕಾರ ಮುಂತಾದುದು. ಇದು ಮನುಷ್ಯರ ತಾಲು ಮೊದಲಾದ ಅಂಗಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅವರ್ಣವು ಭೇದಿ ಮುಂತಾದುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಶಬ್ದ.

ಸ್ಪರ್ಶವು ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯ. ಅದು ಶೀತಸ್ಪರ್ಶ, ಉಷ್ಣಸ್ಪರ್ಶ, ಅಮೃತಾ ಶೀತಸ್ಪರ್ಶ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಜಲದಲ್ಲಿ ಶೀತಸ್ಪರ್ಶವೂ, ಕೀಟನಲ್ಲಿ ಉಷ್ಣಸ್ಪರ್ಶವೂ, ಕ್ಷಿತಿ ಮತ್ತು ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿ ಅಮೃತಾ ಶೀತಸ್ಪರ್ಶವೂ

ಇರುವುವು. ಸ್ಪರ್ಶವು ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇಲ ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಶವಾಗಿ ಇರುವುದು.

ರೂಪವು ಚಕ್ಷುರೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯ. ಇದು ಬಿಳುವು, ಕೆಂಪು, ಹಳದಿ ಮತ್ತು ಕಪ್ಪು ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಾಸ್ಕರ ಮತ್ತು ಅಭಾಸ್ಕರ ಎಂಬ ಭೇದವೂ ಇರುವುದು. ಕೀಟನಲ್ಲಿ ಭಾಸ್ಕರರೂಪವೂ, ಕ್ಷಿತಿ ಮತ್ತು ಸರಲದಲ್ಲಿ ಅಭಾಸ್ಕರ ರೂಪವೂ ಇರುವುವು.

ರಸವು ರಸನೇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯ. ಮಧುರ, ಅಮೃ, ಲವಣ, ಕಟು, ಕಷಾಯ ಮತ್ತು ತಿಕ್ತ ಎಂದು ಆರು ವಿಧ. ಇದು ಸುರಭಿ ಅಸುರಭಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಇದು ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಇದು ವಾಕಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು. ವೈಶ್ವವಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಇದು ಜಲ ವಾಯುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದು. ಪಂಚೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗುಣಗಳೂ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ, 'ಈ ಗುಣವು ಇಲ್ಲಿ ಇದೆ, ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು 'ಇಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯಉಳ್ಳದು.

ಸಂಯೋಗವು 'ಇದು ಸಂಯುಕ್ತವಾದುದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಕಾರಣ. ಇದು ಎಲ್ಲ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಇದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕಾರ್ಯವಾಗಿಯೂ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನಿಷ್ಕರ್ವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಕಾರ್ಯವಾದ ಸಂಯೋಗವು ಮಲ್ಲರಿಗೆ ಇರುವಂತೆ ಪರಿಮಿತಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳೆರಡರ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪಕ್ಷಿ ವೃಕ್ಷಗಳಿಗಿರುವಂತೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಹಸ್ಯ ಪುಸ್ತಕಸಂಯೋಗದಿಂದ ಶರೀರವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಂಯೋಗ ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದ, ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಸಂಯೋಗ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಇವೆರಡು ಸಂಯೋಗಗಳು ಭಿನ್ನ ಗಳಲ್ಲ. ಸಂಯೋಗವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ವಿಭಾಗ. ಅದರಿಂದ ಅದು ಬೇರೆ ಗುಣವಲ್ಲ. ವಿಭು ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಯೋಗವು ನಿಕೃ. ಇದು ಈಶ್ವರ ಕಾಲ ಇವುಗಳ ಸಂಯೋಗ ಮುಂತಾದುದು.

ಶಕ್ತಿಯು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು. ಅಗ್ನಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ದಹಿಸುವುದು. ಮಣಿ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರಗಳ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ದಹಿಸದಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಮೃದುವನ್ನು ದಹಿಸದಿರುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಮಣಿ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇದು ಎಲ್ಲ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು.

ಸೈಯಾಯಕರು ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ಗುಣಗಳಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಭಾವನಾ ಇವೆಲ್ಲವೂ

ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಂಶಭೇದವಿರುವುದು. ಧರ್ಮಾರ್ಥಮಗಳು ಈಶ್ವರನ ಪ್ರೀತಿಪ್ರೀತಿ ರೂಪಗಳಾದುದರಿಂದ ಅವು ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಂಶಭೇದವಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಅದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಸ್ತು ಎನ ರೂಪ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬ ಸಂಯೋಗ. ವಿಭಾಗ ಮುಖ್ಯ ಸ್ವಭಾವವು ಸಂಯೋಗವಾದ. ಪರತ್ವಾಪರತ್ವಗಳು ದೇಶ ಕಾಲ ಸಂಯೋಗ ರೂಪ. ಸಂಖ್ಯಾ, ಪರಿಮಾಣ, ದ್ರವ್ಯ, ಸ್ಥಿತಿ ಮುಂತಾದುವು ಆಯಾ ದ್ರವ್ಯ ರೂಪ. ಗುಣವು ಶಕ್ತಿ ರೂಪ. ಹೀಗೆ ಗುಣಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯ.

ಈ ಸಮಸ್ತ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಬ್ಬನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಭಗವಾನ್ ಬಾದರಾಯಣನು "ಅಥಾಶೇಽ ಬ್ರಹ್ಮಚಿಷ್ಟಾತ್ಮಾ" ಎಂದು ಅರಂಭವಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವನು. ಹೀಗೆ ಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವಾದ್ದರಿಂದ, ವಿಷ್ಣುವೆಂಬ ಕರತವ, ಪರಮಾತ್ಮನ ನಾರಾಯಣನೆಂಬುದೇ ತತ್ವ ಎಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವಾದಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣ. ಈ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೇ ಮುಕ್ತಿ.

೧೨ ಮೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ

ಈಶ್ವರನು ಭಕ್ತಿ ಪ್ರಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಅದುವರಿಂದ ಭಕ್ತಿಪ್ರಪತ್ತಿಗಳೇ ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯಗಳು. ಕರ್ಮಯೋಗ, ಜ್ಞಾನ ಯೋಗ ಮೊದಲಾದುವು ಭಕ್ತಿ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನವಾಗುವುವು. ಕರ್ಮ ಯೋಗ ಎಂದರೆ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಜೀವ ಪರಮಾತ್ಮರ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸ್ವತಂತ್ರನುಸಾರವಾಗಿ ಫಲಸಂಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಪರಿಮಿತ ಅನಿಹಿದವಾದ, ಅತಾಮ್ಯವಾದ ನಿತ್ಯಸ್ಥಿತಿಮಿತಿ ಕರ್ಮ. ಇದು ದೇವಾರ್ಜನ, ತಪಸ್ಸು, ದಾನ, ಯಜ್ಞ ಮುಂತಾದುದು. ಇದು ಜೀವನದಲ್ಲಿರುವ ಕಲ್ಮಷವನ್ನು ಕಳೆದು, ಜ್ಞಾನ ಯೋಗವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ, ಅದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ, ಅಥವಾ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯಾಗಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನಯೋಗವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದ ನಿರ್ಮಲಾಂತರಕರಣವಾಗುವವನಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವ 'ನಾನು ಈಶ್ವರನ ಕೀಡು, ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಇದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

ಭಕ್ತಿಯೋಗವೆಂದರೆ ಯಮ, ನಿಯಮ, ಅಸನ್, ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ, ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರ, ಧಾರಣ, ಧ್ಯಾನ, ಸಮಾಧಿಗಳೆಂಬ ಅಷ್ಟಾಂಗವುಳ್ಳ ತೈಲಧಾರೆಯಂತೆ ಅದಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಸ್ಮೃತಿಸಂತಾನರೂಪ. ಯಮ ಎಂದರೆ ಅಹಿಂಸಾ, ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದುವು. ನಿಯಮವು ಶೌಚ, ಸಂತೋಷ, ತಪಸ್ಸು ಮುಂತಾದುದು. ಅಸನ್ವು ಪದ್ಮಾಸನವೇ ಮುಂತಾದುದು. ಪ್ರಾಣಾಯಾಮವು ಶ್ವಾಸ ಪ್ರಶ್ವಾಸಗಳ ಗತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರ ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳಿಂದ

ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದಿಸಿ ಚಿತ್ತಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದು. ಸಮಾಧಿ ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ವಿಚಾರವಿತ್ತಾಗಿ ಮಾಡುವುದು.

ಭಕ್ತಿಯೋಗವು ವಿವೇಕ, ವಿವೇಕ, ಅಭ್ಯಾಸ, ಕ್ರಿಯಾ, ಕಲ್ಯಾಣ, ಅನೇಕ ಸಾಧನಗಳು ಅನುಭವ ಎಂಬ ವಿಳಾಸ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವಿವೇಕ ಎಂದರೆ ದುಷ್ಟವಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪರರಸದ್ವಿ. ವಿವೇಕ ಎಂದರೆ ಕಾಮರಾಜ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಅಭ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ ಶುಭಾಕ್ರಿಯವನ್ನು ಪುನಃಪುನಃ ಪರಿಶೋಧಿಸುವುದು. ಯಥಾಶಕ್ತಿ ಪಂಚಮಹಾಯಜ್ಞ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸತ್ಯ, ಋತುಭಾವ, ದಯಾ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಅಹಿಂಸಾ ಮುಂತಾದುದು ಕಲ್ಯಾಣ. ದೈವವಿಜ್ಞಾನವು ವಿವೇಕವಾದ. ಹುಟ್ಟಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಅನುಭವ. ಅತಿ ಸಂತೋಷವು ಭಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಫಲವು. ಹೀಗೆ ವಿಳಾಸ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದ ಭಕ್ತಿಯು ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಆಕಾಶಗುಳ್ಳದಾಗಿ ಅಂತಿಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದವರೆಗೂ ಇರುವುದು. ಅಂತಿಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಈ ಶರೀರಾವಸಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅಥವಾ, ಶರೀರಾಂತರದ ಅವಸಾನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗುವುದು. ವೇದನ, ಧ್ಯಾನ, ಉಪಾಸನ ಮುಂತಾದುವು ಭಕ್ತಿಯ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳು. ಭಕ್ತಿಯು ಪರಭಕ್ತಿ ಪರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪರಮಭಕ್ತಿ ಎಂಬ ಕ್ರಮಬದ್ಧವು; ಪ್ರಪತ್ತಿಯೇ ಇದರ ಕಡೆಯ ಲಿಂಗ. ಭಕ್ತಿಯು ಸಾಧನಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಫಲಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸಾಧನಭಕ್ತಿಯು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಫಲಭಕ್ತಿಯು ಈಶ್ವರನ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಪುರುಷನು ಸಾಂಗವಾದವೇದನನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿ, ಅದರ ಅರ್ಥ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವನು. ಇದರಿಂದ ಧ್ಯಾನಾಧಿಪಾತಿಯಾಗುವನು.

ಭಕ್ತಿಯು ಅನೇಕ ವಿಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು. ವಿಧ್ಯೆಗಳು ಅಂತರವಿಧ್ಯೆ, ಅಂತರಾದಿವಿಧ್ಯೆ, ದೇವರವಿಧ್ಯೆ, ಭೂಮವಿಧ್ಯೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿಧ್ಯೆಗಳು. ಪ್ರಪತ್ತಿಯು ನ್ಯಾಸವಿಧ್ಯೆ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದು ಅನುಕೂಲಕಲ್ಪ, ಪ್ರತಿಕೂಲ ವರ್ಣನ, ಸಂರಕ್ಷಣೆಮಾಡುವನೆಂಬ ವಿಶ್ವಾಸ, ರಕ್ಷಣೆಂಬ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ, ಅತ್ಯನಿಶ್ಚಿತ ಮತ್ತು ಕಾಪವ್ಯಾ ಎಂಬ ಸಂತೋಷ ಉಳ್ಳುದು. ಇದು ದೇವತಾಸಾಧನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಂಟಾದುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷ ಉಂಟಾಗುವುದು. ನ್ಯಾಸ, ಶರಣಾಗತಿ ಎಂಬುವು ಇದರ ಸಾಮಾಂತರಗಳು.

೧೩ ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿ

ಮುದ್ರಿಸ್ತ, ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನ, ಜೀವ, ಈಶ್ವರ ಈ ನಾಲ್ಕು ಅರ್ಥ ಪದಾರ್ಥಗಳು. ಅರ್ಥ ಎಂದರೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶಮಾನ ಎಂಬರ್ಥ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸ್ತ, ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಾಗ್ರಾಹಗಳು. ಪರಾಗ್ರಾ ಎಂದರೆ

ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ತೋರುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಶುದ್ಧ ಸತ್ಯವು ಶ್ರೀಗುಣವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದ್ದು
ವಾಮದು; ಸತ್ಯಲಿಖ್ಯದು; ನಿಶ್ಚೇಷವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿವೃತ್ತಿ ಇರುವ ದೇಶ.
ಇದು ಅಚೇತನ. ಆದರೂ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ. ಇದು ಅನಂದಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ
ಅನಂದ ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳುದು.

ಈ ವಿಭೂತಿಯು ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತರುಗಳಿಗೆ ಈಶ್ವರನ ಸಂಕಲ್ಪಾನು
ಸಾರವಾಗಿ ಭೋಗ್ಯವಾಗಿಯೂ, ಭೋಗೀಶ್ವರರಣವಾಗಿಯೂ, ಭೋಗಿಸ್ವಾಭ
ವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ಭೋಗ್ಯವು ಈಶ್ವರ, ಶರೀರ ಮೊದಲಾದುವು. ಚಂದ್ರ
ಳುಮು ಮುಂತಾದುವು ಭೋಗೀಶ್ವರರಣಗಳು. ಗೋಪುರ, ಪ್ರಾಕಾರ ಮೊದ
ಲಾದುವು ಭೋಗಿಸ್ವಾಭಗಳು. ಈಶ್ವರನ ಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದುದು ಅವಳ
ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಮುಕ್ತರು ಈಶ್ವರನ ಕೈಂಕರ್ಯಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ
ಶರೀರವನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸುವರು. ಆದರೆ, ಈ ಶರೀರವು ಕರ್ಮಶಕ್ತವಲ್ಲ; ಮತ್ತು
ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ. ಭಗವಂತನು ಆಶಾಶಕ್ತ ದಿವ್ಯಮಂಗಳವಿಗ್ರಹ. ಇವನಿಗೆ ಪುರುಷನು
ಛಾಸ್ತುಭಾಕಾರ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಶ್ರೀವತ್ಸ. ಮಹತ್ತ್ವವು ಗದಾರೂಪ. ಸಾಕ್ಷಿಕಾ
ಹಂಕಾರವು ಶಂಖರೂಪ. ತಾಮಸಾಹಂಕಾರವು ಶಾರ್ಙ್ಗ. ಜ್ಞಾನವು ಖಡ್ಗ.
ಅಜ್ಞಾನವು ಅದಕ್ಕೆ ಅವರಣ. ಮನಸ್ಸು ಚಕ್ರ. ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯ
ಗಳು ಶರರೂಪ. ಸೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭೂತಗಳು ವನಮಾಲಾ. ಇದೇ ಭಗವಂತನ
ವಿಭೂತರೂಪ. ಈ ವಿಭೂತಿಯು ಅನಂತ. ಈ ವಿಭೂತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆನ್ನೆಯ
ಅವರಣಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಅನೇಕ ಗೋಪುರ ಪ್ರಾಕಾರದಿಂದ ಆವೃತವಾದ
ವೈಕುಂಠನಗರವಿರುವುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನಂದವೆಂಬ ದಿವ್ಯಾಲಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ರತ್ನ
ಮಯಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಅನಂತ. ಅವನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾದಿಮಯವಾದ ಸಿಂಹಾಸನ.
ಅದರ ಮೇಲೆ ಅಪ್ಪದಳಾತ್ಮಕ ಪದ್ಮ. ಅದರ ಮೇಲೆ ವಿಷ್ಣುನಾಶ್ರಯನಾದ ಶೇಷ.
ಅವನ ಮೇಲೆ ಭಗವಂತನು ಇರುವನು. ಇದೇ ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೯

ದ್ವೈತವೇ ದಾಂತ

(ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ)

೧ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ

ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಪಶ್ಚಿಮಮುದ್ರಿಕೆರಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷದ ಸಮಾಪ
ದಲ್ಲಿರುವ ಪಾಠಕ್ಕೆ ಶ್ರೇಷ್ಠದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೧೧೮ ರಲ್ಲಿ ಅಭಿಷಿದರು. ಮಧ್ಯಗೀತೆ
ಭಟ್ಟರು ಇವರ ತಂದೆಗಳು. ಅವರು ಇವರನ್ನು ಕೇವಲ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ವಿದ್ಯಾ
ಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹಾಕಿದರು. ಆಗಲೇ ಇವರು ಗುರುಗಳಿಗೆ ತೋರಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು
ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಪಾಠಮಾಡಿದ್ದ ವೇದ ಮೊದ
ಲಾದುವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಾಯಿಗೆ ಹೇಳಿ, ತಮಗೆ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹಿಂದಿನ
ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಗೊತ್ತಿದ್ದುವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಇವರು
ಉಪನಿಷದಾದ ಮೇಲೆ ತಂದೆಗಳಿಗೆ ತಮಗೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು
ತಳಿಸಿ, ಮುಂದೆ ತಮಗೆ ತಮ್ಮನಾಗಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಹುಟ್ಟುವರೆಂದೂ, ಅವರು ತಂದೆ
ತಾಯಿಗಳ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವರೆಂದೂ ಹೇಳಿ, ತಾವು ಸನ್ಯಾಸ
ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ತಮ್ಮ ತಂದೆತಾಯಿಗಳ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದು, ಅಚ್ಯುತಶ್ರೇಷ್ಠ
ಚಾರ್ಯರೆಂಬ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು. ಈ ಅಚ್ಯುತ
ಶ್ರೇಷ್ಠಾಚಾರ್ಯರು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಪರೀಕ್ಷಣ ಮೊದಲಾದ ವೈಷ್ಣವಯುಕ್ತಿಗಳ
ಸಂತತಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ವಾಸು
ದೇವಾಚಾರ್ಯರೆಂಬ ಹೆಸರಿತ್ತು. ಸನ್ಯಾಸಾನಂತರ ಇವರಿಗೆ ಅನಂದಕೀರ್ತ
ರೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಅನಂದಕೀರ್ತರೆಂದರೆ ಅನಂದರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು
ಕೊಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚನೆಮಾಡಿದವರು ಎಂದರ್ಥ. ಮಧ್ಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಇದೇ
ಅರ್ಥ. ಮಧ್ಯ ಎಂದರೆ ಅನಂದ; ವ ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಮಧ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಧ್ಯ
ಅಥವಾ ಅನಂದರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು
ಎಂದರ್ಥ.

ಇವರು ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ಅದ್ವೈತ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳು ತತ್ತ್ವಬೋಧಕ
ವೃತ್ತಿವೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಒಂದೇ ಉಪಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ
ಸನ್ನಿಹಿತವಾದ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಮತ್ತು ಇದೇ ಬಾದರಾಯಣ ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧ
ವಾಗುವ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ

ಅನಂತರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾದವು, ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಎಂದು ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಸಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಭರತ ಖಂಡದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಚಾರಮಾಡಿ, ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದಮೇಲೆ, ಬಾದರಾಯಣರ ನಾಸತ್ವವಾದ ದೊಡ್ಡ ಬದಲಿಗೆ ಪ್ರಯಾಣಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಜೀರ್ಣ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರು.

೨ ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಸಾ ಅಥವಾ ದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಗ್ರಂಥಗಳು
ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಆಗುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ 'ಭಾಷ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಗೀತಾತಾತ್ಪರ್ಯ' ಎಂಬ ಎರಡು ವಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನೂ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ 'ಭಾಷ್ಯ', 'ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ', 'ಅಣುಭಾಷ್ಯ' ಮತ್ತು 'ನ್ಯಾಯವಿವರಣೆ' ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನೂ, 'ಪ್ರಮಾಣಲಕ್ಷಣ', 'ಕಥಾಲಕ್ಷಣ', 'ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ', 'ತತ್ತ್ವವಿವೇಕ', 'ಮಾಯಾದಾಖಂಡನ', 'ಉಪಾಧಿಖಂಡನ', 'ಪ್ರಪಂಚವಿಭಾಜ್ಯತ್ವಾನುಮಾನಖಂಡನ', 'ತತ್ತ್ವೋದ್ಯೋಗ', 'ಕರ್ಮನಿರ್ಣಯ', ಮತ್ತು 'ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ' ಎಂಬ ಹತ್ತು ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನೂ, 'ಮುಗ್ಧಾಪ್ಪ', 'ಮಹಾಭಾರತತಾತ್ಪರ್ಯನಿರ್ಣಯ', 'ಭಾಗವತತಾತ್ಪರ್ಯ', 'ದ್ವಾದಶಸ್ತೋತ್ರ', 'ಯತಿಪ್ರಣವಳಿಲ್ಲ', 'ಯಮಕ ಭಾರತ', 'ಕೃಷ್ಣಾಮೃತ ಮಹಾರ್ಣವ' ವೇದಲಾದ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ, ಮುಖ್ಯವಾದ ಹತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿದರು. ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಟೀಕೆಗಳಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಯತೀರ್ಥರ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುವು.

*ಜಯತೀರ್ಥರು ತಮ್ಮ ನ್ಯಾಯಸುಧಾಗ್ರಂಥದ ಅಂಶವನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಸಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಕರೆದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದವರು ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಂತೆ ರಚಿತವಾದ ವೇದಾಂತವನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಸಾ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಾನ್ಯಸಮತವಾದುದು. ಅದನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದ ೫೫ ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದಂತೆ 'ದ್ವೈತ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಇತ್ತೀಚಿನ ವ್ಯವಹಾರ. ರೋಳಸಿದ್ಧವ್ಯಕ್ತವನ್ನು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರೋಳಸಿದ್ಧವಾದ ಅದ್ವೈತವು ಇವರು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಅದ್ವೈತ ಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವು ಸ್ವವ್ಯಾಪಕ. ಅವರದು ವೈದಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಾದ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ 'ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಸಾ' ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಅವರ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವ ಶಬ್ದ. ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಸಾಸ್ತ್ರವು ಸಿದ್ಧವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ಅಥವಾ ಅಭೇದವನ್ನು ಪ್ರದಾನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ ಮೇಲೆ, ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂತ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತವಾದುದು ಭೇದವೇ ಅಭೇದವೇ ಅನೇ ಸ್ವಸ್ವಭಾವವು.

ಜಯತೀರ್ಥರು ಅನಂದತೀರ್ಥರ 'ಗೀತಾಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಮೇಯೋಪಿಕಾ', ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ 'ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ', ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ 'ನ್ಯಾಯಸುಧಾ' ಎಂಬ ವಿಖ್ಯಾತವಾದ ಟೀಕಾ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅನಂದತೀರ್ಥರ ಅನೇಕ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಟೀಕಾಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿದರು. ಈ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸರಾಜರೇಬ ಯತಿಗಳ ಮತ್ತು ರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ವ್ಯಾಸರಾಜರು ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾಕ್ಕೆ 'ಚಂದ್ರಿಕಾ' ಎಂಬ ಬಹು ವಿಖ್ಯಾತವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. 'ಚಂದ್ರಿಕಾಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಕಾಶ' ಎಂಬ ರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇರುವುದು. ವ್ಯಾಸರಾಜರು ಇತರ ಟೀಕಾಗಳಿಗೂ ಬಹು ವಿಖ್ಯಾತವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಅಲ್ಲದೆ, ಜಯತೀರ್ಥರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ರಚಿತವಾದ 'ವಾದಾಂಶೇ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ 'ನ್ಯಾಯಾಮೃತ' ಎಂಬ ದೊಡ್ಡ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಮತ್ತು 'ತರ್ಕಕಾಂಕ್ಷ' ಎಂಬ ತರ್ಕ ಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ರಚಿಸಿದರು. ಇವುಗಳಿಗೂ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿರುವುವು. ಇವು ವ್ಯಾಖ್ಯೇಯವಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ದೂಷಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಮತಾಂತರಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ವಿಖ್ಯಾತವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೇಯಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಮೇಯದ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುವು. ರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಟೀಕಾಗಳಿಗೂ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಇವರ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಟಿಪ್ಪಣಿಗೆ 'ಸಂಸಾರ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾಗಿ 'ತಂತ್ರದೀಪಿಕಾ' ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ದೇಶೀಕರಣತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಖಂಡಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಿದರು. ಜಯತೀರ್ಥರು 'ಪ್ರಮಾಣವದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಇವುಗಳಿಂದ ಈ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳಿರುವುವು. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳೆಲ್ಲಾ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಭಾವದ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ.

೩ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು
ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಚಿತ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಶ್ರುತಿಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ, ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವಿರ್ಣಯಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸರ್ವಶಬ್ದವಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಭಾವವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನದರ್ಶನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳ ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಅವರ

ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಆ ಗ್ರಂಥಗಳು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಅನೇಕ್ಷಿಸುವುವು ಎಂದು ತೋರಿದರು. ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು :-

ಅವರ ಮುನ್ಸಮ್ಮೇಳನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದುವು ಪರಸ್ಪರೋಪಕಾರಕವಾದ ಅವರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಗಳು. ಇವುಗಳ ಭಾವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವರ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಅಪಾರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿರುವುದು. ಅವರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರ ಭಾವಗ್ರಹಣವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾಧಿಕಾರಸಹಿತವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಬೇಕು. ಕೇವಲ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷಾಧ್ಯಕ್ಷಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಅದ್ವೈತವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗಳಾದಂತರ ಯಾವ ಅರ್ಥ ಸಾಧಿತವಾಗಬೇಕೋ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕವಾಗಿರುವುದು. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರೇ ಅವರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು, 'ಭಾಷ್ಯಂಚ ಅರ್ಥವಿಸ್ತೃತಂ... ಬಹುಜ್ಞಾನವನಜಾನಂತಿ' (ಭಾಷ್ಯ, ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವಾದರೋ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಮೀರಿದ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರ ಉಳ್ಳದು... ಅದನ್ನು ಬಹುಜ್ಞರೇ ತಿಳಿಯುವರು, ಎಂದರೆ ತಿಳಿಯಲು ಅಶಕ್ತರಾದವರು) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಅವರ ಭಾವದಲ್ಲಿ 'ಬಹುಜ್ಞ' ಎಂದರೆ 'ಬಹುವಾಗಿ ತಿಳಿದವರು' ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. 'ಬಹು' ಎಂದರೆ 'ಪೂರ್ಣ' ನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವರು' ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ. ಭಾಷ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವಾಗ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು: ಅವರು ಉಪಪಾದಿಸುವಂತೆ ಸೂತ್ರವು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಿರ್ಣಯಕವಾದ ನ್ಯಾಯದ ಭಾಷೆ. ಅವರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಮೊದಲು ವಿವರಿಸುವರು. ಅನಂತರ ಈ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದಬೇಕಾದ ಪುತಿ ಸ್ತೂತಿಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅವರು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ತೋರಿಸುವಂತೆ ಪುತಿ ಸ್ತೂತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾದರೂ ಅವು ನಿರ್ಣಯ; ಸೂತ್ರವು ನಿರ್ಣಾಯಕ. ಈ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಗ್ರಂಥವಲ್ಲೇ ಸೂತ್ರಾರ್ಥಕ್ಕೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗವಿರುವುದು ಮತ್ತು ನಿರ್ಣಯಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅನ್ಯಾರ್ಥಅಪಾರ್ಥಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂದೋಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಸಂಭವವಿರುವುದು. ಈ ಅಪಾಯವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಧಿಕಾರಿಯ ಕರ್ತವ್ಯ. ಪುತಿ ಸ್ತೂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಸ್ವಂತ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುವು. ಹೀಗೆ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕ್ರಮವು ಅಧಿಕಾರಿಯ ಪರವಾಗಿ ವಿಕೇಷಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅವರ

ಪ್ರತಿಪದವನ್ನು ದರ್ಶನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ನಿಯಮವಿದೆ. ಅವರ ಪ್ರತಿಭಾವನ್ನೂ ದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಇದರ ನಿಯಮ.

೪ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತೂ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇದುವರೆಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವೇದಾಂತವು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಪುತಿ ಸ್ತೂತಿಸೂತ್ರರೂಪವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದು. ಇದು ಬೇಕಾ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನವಿಪ್ರಚೀತಗಳಿಂದ ಉಪಪಾದಿತವಾದ ಅಂಶ. ಇದಲ್ಲದೆ ಮಾಧ್ವಗ್ರಂಥಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥವಿಸ್ತಾರ ಇರುವುದು. ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಮೇಳವೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ನಿರ್ಣಾಯಕ ನಿರ್ಣಯಗಳ ಭೇದವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡದೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸೂತ್ರಾರ್ಥಕ್ಕೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತವ್ಯಕ್ತಭಾವ ಈ ಗ್ರಂಥವಿಸ್ತಾರಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಈ ದೊಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತವಾಮರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಹೊಂದಿರುವ ರೀತಿಗೂ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ "ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಕತ್ತರಿಸಿದ ರಲ್ಲಿ ಅವರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯದ ಆಶಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಸಮರ್ಥರು. ಅವರು ಪುರಾಣವುಳ್ಳವರನ್ನು ಅಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಜನತೆಗೆ ಪಂಚಭೇದ, ತಾರತಮ್ಯ, ಹಂಸವೋಕ್ತವು, ವಾಯು ಜೀವೋಕ್ತವು, ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಮೂಢಭನಂಜಿಗಳನ್ನು ಮೋದಿಸಿದರು. ಕತ್ತರಿಸುವುದು ಜನರುಜನರು ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ವಿಚಾರಪಡಿಸುವುದೇ ಅವರ ಭೇದವಾದದ ಉದ್ದೇಶ" ಎಂದೇ ಮುಂತಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಇತ್ತೀಚಿನವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುವು. ಆದರೆ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರದು ಎಂದು ರೋಷಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಯಾವ ಭಾವವೂ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಇದೇ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಅದು ಅವರಿಂದ ಉದಾಹೃತವಾದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪಾಕತೆ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸ್ವಂತ ಉಕ್ತಿಗೂ ಸಂಗತವಲ್ಲ; ಅವರ ಪ್ರಧಾನಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೂ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ-ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾದ. ಅವರ ಸರ್ವಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಅವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೋ ಪುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬುದೇ ಪುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಎಂದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಂದೇ ಮೂಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾದ. ಈ ಜಾತಿಯ ವಾದವನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೋದಿಸಂ

(Monism) ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರು 'ದ್ವೈತ' ಎಂದರೆ ದ್ವಿತತ್ವವಾದ (Dualism) ಅಥವಾ ಬಹುತತ್ವವಾದ (Pluralism) ಎಂದು ಕೆಲವೆಡೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇರುವುದು. ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರದು ದ್ವಿತತ್ವವಾದ, ದ್ವೈತ ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆ ಅವರ 'ಸ್ವತಂತ್ರಸತ್ಯತಂತ್ರ'ದ ದ್ವಿವಿಧಂ ತತ್ವಮಿತ್ಯಂತೆ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಿವರ್ತಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಾಂತರ. ದ್ವಿತತ್ವವಾದ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಎರಡು ತತ್ವಗಳು ವಿವಕ್ಷಿತ. 'ಸ್ವತಂತ್ರಮಸ್ವತಂತ್ರಂ' ಎಂಬಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಅಸ್ವತಂತ್ರವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎನ್ನಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ ರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಭಾಷಾಂತರವು ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಸಂಗತವಲ್ಲ.

ಎನು ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ವಿವರ್ತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರು ದ್ವಿತತ್ವವಾದಿಗಳು ಎಂಬ ಮುಂತಾದುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದು ಈ ದೊಡ್ಡಪಲ್ಲಿ ಇದೇ ಭಾವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ನಾನಾ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಸರ್ವಥಾ ಸಂಗತವಲ್ಲದ ನಾನಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದು.

ಏಕಮೂಲತತ್ವವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಇದೇ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯ, ಇದೇ ಮೊದಲಾದುದು ಯಾವುದರಿಂದಲೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅವರದು ದ್ವಿತತ್ವವಾದ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಜೀವ ಮೊದಲಾದ ಅನಾದಿ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಸಾದಿಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಅನಾದಿಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಶಕ್ತಿ ಬ್ರಹ್ಮನದು ಎಂದು ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಉಪಪಾದನ. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾಕೋ ಗಮನಕೊಡದೆ ಅನಾದಿ ಎಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿರಹಿತ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿ ದ್ವಿತತ್ವವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಮನೋಭರ್ತಮ ಕೆಲವರದು.

ಏಕಮೂಲತತ್ವವಾದಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವದರ ಸರ್ವವೂ ಸಹಾಯಾಂತರವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೇ ಎಂದು ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಜೀವನ ಸ್ವಭಾವ, ಅವನ ಕರ್ಮ ಅವನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಿಯಮಕವೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಜೀವರನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವನೆಂದೂ ದ್ವಿತತ್ವವಾದಪರರಾದವರ ವಾದ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿಯಮಕ ಎಂದು ಕೊರೆಯುವ ಸ್ವಭಾವ, ಕರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವವೂ ಈಶ್ವರನಿರ್ಮಿತವಾಗಿ

ಅವನ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವೆಂದು ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಉಪಪಾದನ. ಇದಕ್ಕೆ ಗಮನಕೊಡದೆ ಈಶ್ವರನಂತೆ ಸ್ವಭಾವ ಮುಂತಾದೂ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಜಗತ್ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಉಪಪಾದಕ ಎಂದು ದ್ವಿತತ್ವವಾದವರರ ಆಶಯ.

ಏಕಮೂಲತತ್ವವಾದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥಕವಾಗಿ ಸರ್ವನಿಯಾಮಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಕರ್ತೃ, ಅವನನ್ನುಳಿದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದ್ವಿತತ್ವವಾದವರರು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವವಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಕರ್ತೃ ಎಂದೂ, ಈ ಕರ್ತೃತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಜೀವನಿಗೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ದತ್ತವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಅವರು ವಾದಿಸುವರು. ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ಈಶ್ವರಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಈಶ್ವರನ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಮೊದಲಾದ ಪೂರ್ಣತತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಈಶ್ವರನು ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹಾನಿಮಾಡುವ ನೆಲೆ ಭಾವ ಅಸಂಗತವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಗಮನಕೊಡದೆ ದ್ವಿತತ್ವವಾದವರರು ಜೀವನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಾನಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಘಟಿಸುವಾಡುವವರಾಗಿ ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಮಹಾಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ತ್ಯಾಗಮಾಡಿದ ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮಾಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಪ್ರಕಾರಾಂತರವಾಗಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುವರು.

ಪ್ರಮೇಯವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಬುದ್ಧಿಕ್ಷೇಪವು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಅಕ್ರಮಿಸುವುದು. ಲೋಕಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂಟು ಏಕಮೂಲತತ್ವಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅದರ ಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ವೇದವನ್ನು ಅಕ್ರಿಯೆಗೆ ವೇದೈಕವೇದವಾದುದು ಜಗತ್ತಿನ ಪೂರ್ಣಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದು ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದ್ವಿತತ್ವವಾದವರರು ತಮ್ಮ ವಾದವೋಸ್ಕರ ವೇದದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಮಾತನ್ನೆತ್ತಿ ಪ್ರರೋಗವೆ ವೇದಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಮಹಾಧಾರಕ ಎಂದು ವಾದಿಸುವರು. ಸೂಕ್ತವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ವೇದ ಒಂದೇ ಪರತತ್ವ ಜ್ಞಾನಕವೆಂದೂ, ಮತ್ತೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ವೇದವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದು ಉಪಪಾದಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ದ್ವಿತತ್ವವಾದವರರು ವೇದವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದು ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಿದ ಅಸಾಧಾರಣಗೋಷ್ಠಿಗಳ ಗಮನಕೊಡದೆ, ಭಾರತ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಭಿಮಾನ ಎಂದು ಗೃಹೀತವಾದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಗ್ರಾಹ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವವರಾಗಿ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಮಧ್ಯಾಚಾರ್ಯರು ದೇಳಿದ ಅರ್ಥವಾದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಕೊಟ್ಟು ಮದಂದ ವೇದೈಕಗಮ್ಯವಾದ ತತ್ವದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಅವಕಾಶವೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವುದು.

ಇದೇ ದೋಷವೇ ದ್ವಿತ್ವವಾದಪರಂಪರೆಯ ಜೀವನ ಶ್ರೀಯಸ್ಸಾದುದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ವಿಶಮಾಲಕೃತ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಒಂದೇ ಸರ್ವಮೂಲವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ಸಾಧನ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದ್ವಿತ್ವವಾದವರಾದ ದೇವರು ಎಂಬ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಧಾರವನ್ನು ತಮಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ವಿಷಯ, ನಾರಾಯಣ ಮುಂತಾದ ಜೀವರುಗಳಿಂದ ಹರಿದು 'ಆದಿವೈ ಸರ್ವ ಶ್ರೀಯಸ್ಕರವೆಂದು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬುವುದೇ ಶ್ರೀಯಸ್ಕರ; ಇದರಿಂದಲೇ ಸರ್ವ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಜ್ಞಾನಸಂಬಂಧವೇ ಬೇಡ' ಎಂದು ವಾದಿಸಿ ಲೌಕಿಕಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ದ್ವಿತ್ವವಾದವನ್ನು ಉಚಿತವನ್ನಗೊಳಿಸುವರು. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಾದರೋ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಭಿಚರಿತವಾದ ಸ್ವೇಚ್ಛವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದೂ, ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಸ್ವೇಚ್ಛವೇ ಭಕ್ತಿ ಎಂದೂ, ಅದೇ ಶ್ರೀಯಸ್ಸಾದುದೆ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವರು. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ದ್ವಿತ್ವವಾದವರರು ಹಿಂದೆ ಅವರ ಪರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಭಕ್ತಿ ಎಂದೂ, ಅದರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿ ಎಂದೂ ವಾದಿಸಿ ಸ್ವಾರ್ಥಾವೇಶವಾಗಿ ದುರ್ಲಭವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ದೊರೆಯಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವರು.

ಈ ವಿಧವಾದ ಧಾರವೈವಿಧ್ಯವು ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹೊಸದಲ್ಲ. ಜಯತೀರ್ಥರು ತಮ್ಮ ನ್ಯಾಯಸುಧಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಃ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಪರವಾಗಿ ಪುನರ್ಮಿಲಿಸಿದ್ದ ದ್ವಿತ್ವವಾದಪರವಾದಿಧಾರವೆಗಳನ್ನು ತತ್ತ್ವವಾದ ಎಂದು ಕರೆದು ಅದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದುದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮತ್ವವೇಳ್ವೆಗಳಾದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ದರ್ಶನ ಎಂದು ಉದಾಹರಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಉಪವಾದಿಸಿರುವರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜಗತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಸುವಾಗ ದ್ವಿತ್ವವಾದವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇಂತಹ ಜಗತ್ತು ತನ್ನ ಕಾರಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದರಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದೂ, ಅವನಿಂದ ಕೃತವಾದ ಎಂದರೆ ಅವನಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾಪುಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತು ಪರತಂತ್ರವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸಿ ವಿಶಮಾಲಕೃತ್ವವಾದವಾಗುವುದೇ ಹೊಸದು ದ್ವಿತ್ವವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. 'ಯಸ್ಮಾತ್ಪರಮಾತ್ಮವತ್ತ್ವಂ ತಸ್ಮಾತ್ಪರಮಾದಿತ್ಯಂತಮುನಯಃ' (ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯನೋ ಆ ಕಾರಣ

ದಿಂದ ಮುನಿಗಳು ಅವನನ್ನೇ ದರ್ಶನಮಾಡುವರು) ಎಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಂತರಂಗಸಾಧನ.

ಜಯತೀರ್ಥರ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿಂದುಮುಂದಿನ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಆಪಾತಕಃ ತೋರುವ ಅರ್ಥಪರವಾದುದು ತತ್ತ್ವವಾದ; ಪೂರ್ಣಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪವಾದಕವಾಗುವಂತೆ ಆಗುವ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಅಧ್ಯಾತ್ಮತ್ವವೇಳ್ವೆಗಳ ವರ್ಣನೆ ಎನ್ನಿಸುವುದು. 'ಪ್ರಮಾದಾತ್ಮಕ ತಾತ್' ಬಂಧಸ್ತು' (ಬಂಧವು ಪ್ರಮಾದಾತ್ಮಕವಾದುದರ ದಿಶೆಯಿಂದ) ಎಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಒಂದು ವಾಕ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಆಪಾತಕಃ ತೋರುವ ಅರ್ಥ. ಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಬಂಧಕತ್ವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅತ್ಯಂತ ಕತೆಯು ನಿರಾಕೃತವಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಅರ್ಥ ಅಯುಕ್ತ. ಇದನ್ನು ಜಯತೀರ್ಥರು ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಂತೆ 'ತತ್ತ್ವವಾದ' ಎಂದಿರುವರು. ಇದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದೇ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಾಕ್ಯವಾದುದರಿಂದ, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವಾದ ವಾಕ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇಬೇಕು. ತತ್ತ್ವವಾದಿಗಳ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಂದ ಕಲ್ಪಾರ್ಥ ಕೇವಲ ಉತ್ತರನಿರ್ಮಿತವಾದ ರೀತಿಯ ಪ್ರಸಂಚೇದವೆನಿಸಿಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪ್ರಸಂಚೆ ಬೇರನ. ಅದು ಪ್ರಮಾದಾತ್ಮಕ ಎಂದರೆ ಮೋಹ ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತ ಎಂದು 'ಪ್ರಮಾದಾತ್ಮಕತಾತ್' ಬಂಧಸ್ತು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದ ಎಂದರೆ ಪರತಂತ್ರ ಜಗತ್ತು ಇದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವಾದ ಎಂದರೆ ಭಗವತ್ತ್ವವಾದ ಪ್ರಸಂಚವರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಆಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಇದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರಮಾದಕ್ಕೆ ಇದು ಸತ್ತಾಪದನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಗವಾಗುವುದು. ಇದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವೇಳ್ವೆಗಳ ದರ್ಶನ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಮಾದಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪವಾದಕವಾದುದು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರಿಗ್ರಾಹ್ಯ; ಅದಲ್ಲದುದು ತ್ಯಾಜ್ಯ. ವಿಶಮಾಲಕೃತ್ವವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕ. ದ್ವಿತ್ವವಾದ ಮುಂತಾದುದು ಪರಬ್ರಹ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ನಿರಾಸಕ; ಅದು ಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಗಳಾದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅದು ಬಹುದಾದರೂ,

“ವಿಷ್ಣುಧಿಕ್ಕ ವಿರೋಧಿಣಿ ಯಾನಿ ವೇದವಚಾಂಸ್ತು |
ತಾನಿ ಯೇಷಾನ್ಯಾನುಕೂಲ್ಯಾತ್ ವಿಷ್ಣುಧಿಕ್ಕ ಸರ್ವತು ||”

(ವಿಷ್ಣು ಎಂದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಅವನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಸರ್ವ ಕಾರಣತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವೆಂದು ತೋರುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಾದರೂ ಸರಿ; ಅವು ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸರ್ವತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವೆಂದು ವಾಚ್ಯವಾದ ಮಾತಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ) ಎಂಬ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇಯಾದರೂ ನಿಯಮವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನುಷಂಠಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ನ್ಯಾಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಹೀಗೆ ವೇದಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮರ್ಯಾದೆಯು ಮಾರ್ಗವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಂಶ್ನವಾದ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರು ವುದು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇತರ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವೂ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸ್ವನ್ಯಾಯ ಪರಂಪರೆಯುಗಳೆಂದು ನ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತಿ (reason) ಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರ ಉಂಟಾಗಿ, ಇತರ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಪರ ನ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಪರಿಣಾಮವು ದೊರೆ, ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಸ್ವನ್ಯಾಯದಿಂದ ಭದ್ರಪಡಿಸುವುದೂ ಈ ವೇದಾಂತದ ಅಸಾಧಾರಣ ರೀತಿಯಾಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ‘ತತ್ತ್ವಮಸಿ’ ಎಂಬ ಶ್ರುತವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ತತ್, ತ್ವಂ, ಅಸಿ ಎಂದು ಮೂರು ಪದಗಳು. ‘ಅಸಿ’ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯಾನ್ವಯದಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ‘ತತ್’ ‘ತ್ವಂ’ ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುಗುಣವಾದ ಅರ್ಥ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ, ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ನೋಡಿ “ಅದ್ವೈತವು ಶ್ರುತಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಒಪ್ಪಿದರೂ ‘ತತ್’, ತ್ವಂ’ ಎಂಬ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯಗಳಿಗೆ ಆಗುವ ಸರ್ವಜ್ಞ, ಅಲ್ಲಜ್ಞ ಎಂಬ ಹಿಂದಿನ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡದಿರುವುದು ಅದ್ವೈತವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಯಿತು; ಹೀಗೆ ‘ತತ್’, ತ್ವಂ’ ಎಂಬ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ‘ಅಸಿ’ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದರೆ ಅರ್ಥವೊಂದಿಲ್ಲ. ತ್ವಂ’ ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸಿ ಶ್ರುತಿಸ್ವಾಯ ಎಂಬ ತಮ್ಮ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತ್ವಂ ಶಬ್ದಾರ್ಥವಾದ ಜೀವನು ತತ್ ಶಬ್ದಾರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬುದೇ ‘ಅಸಿ’ ಎಂಬುದರ ಶ್ರುತಿಸಿದವಾದ ಅರ್ಥ ಎಂದು ‘ತತ್ತ್ವಮಸಿ’ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ಪದಾರ್ಥ ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ, ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾದರೂ ಇದೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ಜಾತೀಸುವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಮಾರ್ಗವೇದಾಂತದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ.

೫ ಬ್ರಹ್ಮವೀಮಾನಾಂ ಅಥವಾ ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಸಂಗ್ರಹ

ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರವು ಸ್ವತಃಸುಖವು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಬಾಹ್ಯ ರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಜ್ಞಾತಾರನು. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪವಾದುದರಿಂದ, ಶ್ರುತ್ಯಕ್ಷಮಮಾಣಾಗಮ ಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧ. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಪ್ರಪಂಚತ್ವವು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಪರತತ್ತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪರಮಪ್ರಮಾಣ. ಶ್ರುತಿ ಯಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾದುದೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವು. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ; ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಿಭಾಗ ಉಳ್ಳದು. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ಮಿತವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಸತ್ಯ. ಅದು ಸರ್ವಥಾ ಬ್ರಹ್ಮಪರತಂತ್ರ. ಜೀವನು ಅನಾದಿನಿತ್ಯರು; ತರತಮಪಾಪ ಉಳ್ಳವರು. ಅವರು ಜೀತನಾಜೀತ ಸಾತ್ಯಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಈಶ್ವರಪರತಂತ್ರವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿದು, ನಿರಂತರ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನಾರೂಪವಾದ ಸಂಪತ್ತುಳ್ಳವರಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮಾಪೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದು, ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಸ್ವಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಆನಂದಾನುಭವ ಎಂಬ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಂ. ಅದೊಂದೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಯ. ಶಾಸ್ತ್ರಜಿಜ್ಞಾಸಾಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತರೇ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು. ಅದೇ ಅವರ ಅನಂದ.

೬ ಬ್ರಹ್ಮವೀಮಾನಾಂ ಅಥವಾ ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಪರಿಚಯ

ಭಾಗ ೧

ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರ

೧ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರದ ಅವಶ್ಯಕತೆ

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಯೆಂದರೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಒಂದಿಕ್ಕೊಂದುಗಳನ್ನು ಪುನಃಪರ ಮನೋವೃತ್ತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಮತಗಳು ಕಂಡು ಬರುವುವು. ಮತಗಳು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರವಾಹರೂಪವಾಗಿ ಅನಾದಿ. ತತ್ತ್ವಕ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಲಬಲದಿಂದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮತದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಅದರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇತರ ಮತಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಆ ಮತವನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಜನರು ಹುಟ್ಟುವರು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಆ ಮತವೇ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮತವೃತ್ತಿಗೆ ಕೇವಲ ವಿಚಾರವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಜನಗಳ ಅಭಿವಿಚಾರ ಅಥವಾ ಅದರವು ಕಾರಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಜನರಿಗೆ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಕೆಲಕೆಲವು ವಿಷಯ ಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಇರುವುದು. ಇಂತಹ ಅದರವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಪರಿಚಾರ್ಯ.

ಅದರೂ ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಅದರವಿರುವ ಜನಗಳಿಗೆ ವಾರ್ತೆಯನ್ನು ಹಂಚುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಅದರವಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ತತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಂಚುವುದಕ್ಕಾಗಿ ತತ್ವವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದುದರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು. ತತ್ವವಿಚಾರವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬೇಕಾದ ಭಕ್ತಿವಾದ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಪಂಚನಾಶಕವಾಗುವುದು. ತತ್ವವೆಂದರೆ ಪ್ರಮೇಯ, ಪ್ರಮೇಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಮಾಣಾರ್ಥಿ. ಪ್ರಮಾ ಮತ್ತೂ ಅದರ ಸಾಧನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಇವು ಈ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣೇಶವಾದ ಹೊರತು ಪ್ರಮೇಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ವವಿಚಾರ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಇದೇ ಮುಖ್ಯಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರ, ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರವಾದರೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಅಧ್ಯಕ್ಷನೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರಮಾವಧಿ ಮುಟ್ಟಿದರೂ ಪ್ರಮಾಣ ಸ್ವರೂಪವು ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಸರ್ವಪ್ರಪಂಚನಿರ್ವಾಹಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ವವಿದ್ದು ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ. ಈ ಅಂಶವು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ವಿವರವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಧ್ಯಕ್ಷನೇದಾಂತವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ದೋಷವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಇತರ ಸಮಸ್ತ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷವನ್ನು ತಿಳಿದು, ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ತೃಪ್ತಿಸಿ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು.

೩ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರ

(೧) ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ವಿಕೇಷವಲ್ಲ

ಅಧ್ಯಕ್ಷನು ಜೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಖಂಡ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಿಕೇಷ (ಧರ್ಮರಹಿತ) ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ಅನುಭವವಿಲ್ಲದ್ದು. ಜೈತನ್ಯವು ಅಖಂಡ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಿಕೇಷ ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾದಾಗಲೇ ಅದು ಅಖಂಡತ್ವ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಿಕೇಷತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಗೃಹಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಜೈತನ್ಯವು ನಿರ್ವಿಕೇಷ ಎಂಬುದು ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತವಾಗುವುದು. ಜೈತನ್ಯವು ನಿರ್ವಿಕೇಷ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನಿರ್ವಿಕೇಷತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವೂ ನಿರ್ವಿಕೇಷವಾಗುವುದು ಎಂದು ಅಧ್ಯಕ್ಷಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಸಮಾಧಾನವು 'ನಾನು ಮೂಕ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದಲೇ ವಕ್ರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ವಚನಕತೆಯು ನಿರ್ವಿಕೇಷವಾಗುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮ. 'ನಾನು ಮೂಕ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವು ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಜೈತನ್ಯವು ನಿರ್ವಿಕೇಷ ಎಂಬುದೂ ಪೂರ್ಣ.

(೨) ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯ

ಅಧ್ಯಕ್ಷನು "ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ; ಅದು ಕರ್ಮವಲ್ಲ. ಕರ್ಮವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮವಾದಲ್ಲಿ ಅದು ಅದಕ್ಕೆ ಗೃಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದು ವಿರುದ್ಧ. ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳಾಗಲಾರದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ವಸ್ತು ಅಖಂಡ. ಇದೇ ನಿರ್ವಿಕೇಷ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಕರ್ಮ ಕರ್ತೃಗಳೆರಡೂ ಆಗಬಹುದು. 'ನನ್ನನ್ನು ನಾನು' ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವೇ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃ ಎರಡೂ ಆಗಿರುವುದು. 'ನಾನು' ಎನ್ನುವುದು ಕರ್ತೃಮಾತ್ರವಾಗಿ ಕರ್ಮವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವೇ ಸಿದ್ಧಿಸಲಾರದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಅನುಭವ. ಇದನ್ನು ಅಪರಾಪ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವೇ ಆತ್ಮ. ಆತ್ಮನು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಅವನು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರನಾದರೆ, 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಆತ್ಮನು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರನೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅದರೂ ಆತ್ಮನೇ ಕರ್ತೃವಾಗಿ ಉಳ್ಳ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಾಸಿಸುವನು; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಕರ್ತೃವೇ ಹೊರತು ಕರ್ಮವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಭಾಸಿಸುವನು ಎಂದರೆ ಗೋಚರಿಸುವನು ಎಂದರ್ಥ. ಗೋಚರಿಸುವನು ಎಂದರೆ ವಿಷಯವು ಎಂದರ್ಥ. ಅದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅಲ್ಲದೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ವಿಷಯ ಉಳ್ಳದಾಗಬೇಕು. ವಿಷಯ ರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಅದು ವಿಷಯ ಉಳ್ಳದಾದರೆ ಅದರ ವಿಷಯ ಯಾವುದು? ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು 'ನಾನು' ಎನ್ನಲು ಅರ್ಹವಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಸುಖ ವೊಂದರಾದುದು 'ನಾನು' ಎನ್ನಲು ಅರ್ಹವಲ್ಲ. ಸುಖ ವೊಂದರಾದುದೇ 'ನಾನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ 'ನಾನು ಸುಖ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಸುಖ' ಎಂಬ ಅನುಭವ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದುದರಿಂದ ಆತ್ಮನೇ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಆಗಬಹುದೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಶ್ರಯವಾಗಿ ಕರ್ತೃ ಎನ್ನಿಸುವನು; ಸುಖ ವೊಂದರಾದುದುಗಳಿಗೆ ಅಶ್ರಯವಾಗಿ ಕರ್ಮ ಎನ್ನಿಸುವನು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಎರಡು

ಅವಕ್ಕೆ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷವಾದ ಅತ್ಯಂತ ಕರ್ಮಕರ್ತೃಗಳು ಎರಡೂ ಆಗಿರುವವು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಪ್ರಾಣಾಕರರು "ಚೆಲ್ವಿ" ನೊಂದಲಾದುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಘಟೆ ನೊಂದಲಾದ ವಿಷಯವನ್ನೂ ತನ್ನನ್ನೂ ತನ್ನಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಆತ್ಮವನ್ನೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಅದರೂ ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಿರುವುದು," ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. "ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನಗೆ ತಾನು ವಿಷಯವಲ್ಲ; ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ" ಎಂದು ಅಷ್ಟೈತಿಗಳೂ ಹೇಳುವರು. ಈಗ 'ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ' ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡೋಣ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನವೇ ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವುದು ಎಂದು ದನ್ನೇ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಗೋಚರ ಅಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಘಟೆ ನೊಂದಲಾದುದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನಿಸಬಹುದು. ಘಟೆ ನೊಂದಲಾದುದರ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾಶದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು; ಅದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಂದ ಘಟೆವಾದ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಅನೇಕ್ಷಿಸದೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅನೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ತನ್ನಿಂದ ಘಟೆವಾದ ಎಂಬ ವಿಶೇಷವು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನೇ ಅನೇಕ್ಷಿಸದಿರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಶರವಿಚಾರವು ನೊಂದಲಾದುದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾಗುವುದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರ ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ವ್ಯವಹಾರ. ಇದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಪ್ರಕಾಶವು ತನ್ನನ್ನೇ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ತನ್ನನ್ನು ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಇಂತಹ ವ್ಯವಹಾರ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಅಸಂಭಾವಿಕ.

ಪ್ರಾಣಾಕರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಶ್ರುತಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಇರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸೋಣ:—ಚೆಲ್ವಿ ಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಅವಧಾಸಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಆಕಾಶದಂತೆ ರೂಪರಹಿತ. ಇವನು ಚೆಲ್ವಿ ಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸಲು ರೂಪ ಉಳ್ಳವನಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಆತ್ಮನು ತಾನು ವಿಷಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವವನು ಎಂಬುದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದುದೂ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು ಎಂದಂತೆ ಆಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪ ನೊಂದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಸ ನೊಂದಲಾದುವು

ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಅದುದರಿಂದ 'ಇದು ಘಟೆ, ಇದು ಪಟೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಘಟೆ ಪಟೆ ನೊಂದಲಾದುದೇ ವಿಷಯ. 'ಘಟೆವನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಘಟೆದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಹಿತನಾದ ಅತ್ಯಂತ ವಿಷಯ. ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಕಾಶಿಸಲು ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯನೆಂದೂ, ಅವನು ಜ್ಞಾನಪರೂಪನಾದರೂ ತನ್ನಿಗೆ ತಾನು ವಿಷಯನಾಗಿ ಇರುವನೆಂದೂ ಧಾವಿಸಬೇಕು. ರೋಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕರ್ತೃಗಳಿಗೆ ಭೇದ ಇರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡಂತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವೇ ಕರ್ಮಕರ್ತೃ ಎರಡೂ ಆಗಿರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಇರುವುದು.

(೩) ಜ್ಞಾನಪ್ರಭೇದ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಘಟೆ ನೊಂದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನಗಳ ವಿಶೇಷವು ರೂಪವು ಜೀವನ ಜಾಗೃತ್, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಜಾಗೃತವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನುಭವವೂ ಒಂದು. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವೇ ವಿಷಯ. ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯ ಇರುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಇದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇದು ಘಟೆ, ಇದು ಪಟೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವೆವು. ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಇದು' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಘಟೆ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಇವನು ಅದೇ ದೇವ ದತ್ತನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಏಕತ್ವ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಕ್ರಮವೂ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಿದಿರುವುದೂ, ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದು. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ನೊಂದಲಾದ ಅನುಭವವೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಏನುಗೇ ಇರುವುದು. ಇದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಹುಟ್ಟಲು

ಅವಶ್ಯ ಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವಾದ ಅತ್ಯಂತ ಕರ್ಮಕರ್ತೃಗಳು ಎರಡೂ ಆಗಿರುವವರು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಪ್ರಾಣಾಕರರು "ಚಕ್ಷುಸ್" ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯವನ್ನೂ ತನ್ನನ್ನೂ ತನಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಅತ್ಯಂತವೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಿರುವುದು. "ಜ್ಞಾನವು ತನಗೆ ತಾನು ವಿಷಯವಲ್ಲ; ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ" ಎಂದು ಅದ್ವೈತಗಳು ಹೇಳುವರು. ಈಗ 'ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ' ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡೋಣ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಕ್ಕುವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನವೇ ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳಿರಬೇಕು ಆಗಿರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಗೋಚರ ಆಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಘಟ ಮೊದಲಾದುದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನಿಸಬಹುದು. ಘಟ ಮೊದಲಾದುದರ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾಶದ ಆವೇಶ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು; ಅದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಆವೇಶಿಸದೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಆವೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಎಂಬ ವಿಶೇಷವು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನೇ ಆವೇಶಿಸದಿರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಶರತವಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರ ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಕ್ಕಿ ವ್ಯವಹಾರ. ಇದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಪ್ರಕಾಶವು ತನ್ನನ್ನೇ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ತನ್ನನ್ನು ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಇಂಥ ವ್ಯವಹಾರ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಅಸಂಭಾವಿತ.

ಪ್ರಾಣಾಕರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರತಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಇರುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ:—ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅವಧಾಸಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಆಕಾಶದಂತೆ ರೂಪರಹಿತ. ಇವನು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸಲು ರೂಪ ಉಳ್ಳವನಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಅತ್ಯಂತ ತಾನು ವಿಷಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವವನು ಎಂಬುದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದುದೂ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು ಎಂದಂತೆ ಆಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಸ ಮೊದಲಾದುವು

ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಅದುದರಿಂದ 'ಇದು ಘಟ, ಇದು ಪಟ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಘಟ ಪಟ ಮೊದಲಾದುದೇ ವಿಷಯ. 'ಘಟವನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಘಟದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಹಕಾರದ ಅತ್ಯಂತ ವಿಷಯ. ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಕಾಶಿಸಲು ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯವೆಂದೂ, ಅವನು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದರೂ ತನಗೆ ತಾನು ವಿಷಯವಾಗಿ ಇರುವನೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ರೋಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕರ್ತೃಗಳಿಗೆ ಭೇದ ಇರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವು. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡಂತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವೇ ಕರ್ಮಕರ್ತೃ ಎರಡೂ ಆಗಿರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಇರುವುದು.

(೩) ಜ್ಞಾನಪ್ರಭೇದ

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತವು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನಗಳ ವಿಶೇಷರೂಪವು ಜೀವನ ಪ್ರಾಣಿ, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ, ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಜಾಗೃತವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನವಾಗಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂಚಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನುಭವವೂ ಒಂದು. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವೇ ವಿಷಯ. ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯ ಇರುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಇದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇದು ಘಟ, ಇದು ಪಟ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವೆವು. ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಇದು' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಘಟ' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಇವನು ಅದೇ ಜೀವ ದತ್ತನು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವವಲ್ಲ. ಸಾಧಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಕೆಂಬುದಿರುವ ಸಾಧಕವಾದ ಕ್ರಮವೂ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥದ ಪ್ರಾಪ್ತ ಹುಟ್ಟಿದುದಿರುವುದೂ, ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅವೇಶಿಸುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದು. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಅನುಭವವೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳ ಸ್ಪರ್ಶವೂ ನಮಗೆ ಇರುವುದು. ಇದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಹುಟ್ಟಲು

ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯ ಅವಶ್ಯಕ. ಇದರಿಂದ ಚಿಕ್ಕಪ್ಪ ಮೊದಲಾದವರು ರೂಪ ಮೊದಲಾದವರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತೆ, ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯವು ಸ್ವಲ್ಪ ತಿರುಮು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯವು ಬಾಹ್ಯವಲ್ಲ; ಅಂತರ, ಎಂದರೆ ಶರೀರದ ಒಳಗಿರುವುದು. ಇದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಇದೇ ಆಶ್ರಯ. ಈ ಇಂದ್ರಿಯವು ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅನುಭವವೆಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಆಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಇರುವುವು. ಇದು ಅನುಭವವಿದ್ದು, ಇವೆಲ್ಲದೇ ಜಾಗೃತಾ ವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅನುಭವಗಳು ಉಂಟು. ಇದೇ ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅನುಭವ. ಸುಖವಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸುಖದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ದುಃಖವಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದುಃಖದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ಇದು ಅನುಭವವಿದ್ದು, ಈ ಅನುಭವವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಇದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದೂ ನಿಯಮ ವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಅನುಭವ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಭ್ರಾಂತಿ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜನರು ಶರೀರವನ್ನೇ 'ನಾನು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿ ಯಾದ ತಿಳಿಯುವರು; ಆದುದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವೂ ಭ್ರಾಂತಿ ಯಾಗುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಇಂತಹ ಅನುಭವ ಅದೃಶ್ಯ. 'ನಾನು' ಶರೀರ ಎಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಎಷ್ಟು ಮೂಢನಾದರೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ 'ನನ್ನ ಶರೀರ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದರಲ್ಲಿ 'ನನ್ನ ಶರೀರ' ಎಂದು ಅವನು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. 'ನನ್ನ ಶರೀರ' ಎಂದರೆ ನನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಶರೀರ ಎಂದರ್ಥ. ನನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದು ಎಂದರೆ ನನ್ನಿಂದ ಫಿನ್ನ ಎಂದರ್ಥ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ 'ನಾನು ಸ್ಥೂಲ' ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರ ಇರಬಹುದು. ಇದು ಉಪಚಾರ ಮಾತ್ರ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರ ವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದರವುಳ್ಳ ಜನರು 'ನನ್ನ ಶರೀರ ಸ್ಥೂಲ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಸ್ಥೂಲ' ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವರು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಆಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದು ಅದು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ

ಮೂಲಕವಾದುದು. ಮೊದಲನೆಯದು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಆತ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ. ಇದೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಗುವ ಸುಖ ದುಃಖ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದು 'ನಾನು' ಎಂದೇ ಬೋಧಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಶರೀರಾದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ 'ಈ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನ ಉಳ್ಳವನು ನಾನು' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅವನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು 'ಸಾಕ್ಷೀ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದವಿ. ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ನೆದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾದ ಅನುಭವವು ಅಡಗಿರುವುದು, 'ಇದು ಫಲಿತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬುವ ರಲ್ಲಿ ಇತರ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳ ಫಲಿತವು ಅಡಗಿರುವುದು. ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ಫಲಿತವು ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷ್ಯವಲ್ಲ. ಸರ್ವ ವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವವು ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲಾದುದು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲದು. ಈ ವಿಚಾರವು ಸರ್ವ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯ ಉಂಟೆಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಇದೇ ಸಾಕ್ಷೀ. ಸುಖ ಮೊದಲಾದವು ಗಳ ಅನುಭವದಂತೆ ಆಕಾಶ, ಕಾಲ ಮೊದಲಾದವರ ಅನುಭವವೂ ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ. 'ಇಲ್ಲಿ ಫಲಿತವಿದೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಫಲಿತ ಅನುಭವದ ಸೂಚಿಯಲ್ಲಿಯೇ 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಆಕಾಶದ ಅನುಭವವೂ, 'ಇದೆ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ವರ್ತಮಾನರೂಪವಾದ ಕಾಲದ ಅನು ಭವವೂ ಇರುವುವು. 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂದರೆ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಂದರ್ಥ. 'ಇದೆ' ಎಂದರೆ ವರ್ತಮಾನ ಎಂದರ್ಥ. ಫಲಿತ ಅನುಭವವು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಯಥಾರ್ಥವೋ ಆಯಥಾರ್ಥವೋ ಆಗಬಹುದು. ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಅನುಭವ ಮಾತ್ರ ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ. ಆದುದರಿಂದ ಇವೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಗೋಚರ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮನಸ್ಸು ಶಬ್ದದ ವ್ಯಕ್ತಿವಾಗುವ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೊದಲಾದವು ಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಶಬ್ದದ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಆತ್ಮ ರೂಪವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಇಂದ್ರಿಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಜಾಗೃತವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವವು ಸಾಕ್ಷೀ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಒಂದೇ ಅನುಭವವು ಅನೇಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಎರಡು ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸಾರ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವ ದಲ್ಲಿರುವುದು. 'ಇದು ಸುಗಂಧಗಳು ಗಂಧದ ಕಟ್ಟಿಗೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗಂಧದ ಕಟ್ಟಿಗೆ

ಮಾತ್ರ ಚಿನ್ನುಗೆ ಗೋಚರವೇ ಹೊರತು ಗಂಧವಲ್ಲ. ಗಂಧವು ಘ್ರಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯ, ಅದುದರಿಂದ 'ಸುಗಂಧಫಲಕೃ' ಗಂಧದ ಚಿನ್ನುಗೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಘ್ರಾಣ ಮುಖ್ಯ ನೇತ್ರ ಇವೆರಡರಿಂದ ಉಂಟಾಯಿತು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯಂದ್ರಿಯಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ರೋಕಾನುಭವವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರಾನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವ ಇರುವುದು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮುಖ್ಯ ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದರೋ ಮನಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಆಗ ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರ ಇರುವುದಾದರೆ ನಿದ್ರೆ ಮಾಯವವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಇರಬೇಕು; ಅಥವಾ, ಸ್ಪೃಶ್ಯಕಾಲ ದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಸ್ವಾಪ್ನವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವ ಇರಬೇಕು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮನ ಆತ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ಹಾನಿಬರುವುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದೇ ಆತ್ಮ. ಇದು ಜ್ಞಾನರೂಪ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಇದರ ಅನುಭವವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧ. ಆತ್ಮನ ಅನುಭವವು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನೇ ನಷ್ಟನಾದ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗುವುದಾದರೆ, ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜಾಗೃತ, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತ ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳುಂಟೆಂಬುದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗುವುದು. ಆತ್ಮನೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸುಷುಪ್ತವಸ್ಥೆ ಇರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮಾನುಭವ ಇರುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. 'ಈ ಅನುಭವವು ಆತ್ಮ ಜೈತನ್ಯರೂಪ; ಅದು ನಿರ್ವಿಷಯ' ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಷಯವಾದ ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕರ್ಮಕರ್ತೃಗಳೆರಡೂ ಆಗಬಹುದೆಂದೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೇ ವಿಷಯ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾದುದು. ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಪುರುಷನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯು ಇದನ್ನೇ ಬಲಪಡಿಸುವುದು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವು 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಜಡವಾದ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು; ಅದು ಜೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಆತ್ಮ ನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಅಹಂಕಾರವು ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವುದಾದರೆ ಆ ಕಾಲದ ಅನುಭವವು ನಿರ್ವಿಷಯ

ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಅಹಂಕಾರವು ನಿದ್ರೆಯ ಅನಂತರ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಅದ್ವೈತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. 'ಇದು ಅಧಿಕ ಕಲ್ಪನೆ. 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬುದು ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಅದು ನಿದ್ರೆಯ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸ್ಮರಣ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅದ್ವೈತವು 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ; 'ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬುದು ಸ್ಪೃಶ್ಯ; ಹೀಗೆ ಈ ಅನುಭವವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ; ಅದು ಭಿನ್ನಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು.' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದೇ ಸತ್ಯವಾದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಅನಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವೇ ಹೋಗುವುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅಹಂಕಾರವು ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಾದುದರಿಂದ ಈ ಸ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಬದಲು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನುಭವ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತವರಿಗೆ ಯಾರಿಗೂ 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲರೂ 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸ್ಮರಣ ಎಂದೇ ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಅಯಥಾರ್ಥವಾದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಪರಿಣಿಸುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂಭವವೂ ಇಲ್ಲ.

'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬುದು ನಿದ್ರೆಯ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ಮರಣದ ಒಂದು ಭಾಗ. 'ನಾನು ಇದುವರೆಗೆ ಸುಖದಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬುದು ಈ ಸ್ಮರಣದ ಪೂರ್ಣವಾದ ಆಕಾರ. ಈ ಸ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದೆ, 'ಇದುವರೆಗೆ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವ ಕಾಲದ ಅನುಭವವೂ, 'ಸುಖದಿಂದ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವ ಸುಖದ ಅನುಭವವೂ ಇರಬೇಕು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಅನುಭವವು ಇರುವುದು ಎಂದರೆ ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದು 'ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕಾಲ ಮುಂತಾದುದು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು' ಎಂಬುದನ್ನೇ ದೃಢಪಡಿಸುವುದು. "ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸುಖದ ಅಭಾವವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದು; ಇದರಿಂದ 'ನಾನು ಸುಖದಿಂದ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣ ಹುಟ್ಟುವುದು; ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸುಖದ ಅನುಭವ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವಾದುದು ಮುಖದ ಅಭಾವವೇ ಆದರೆ 'ನಾನು ಸುಖದಿಂದ' ಎಂಬುದರ ಬದಲು 'ನಾನು ದುಃಖದಿಲ್ಲದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. 'ದುಃಖದ ಅಭಾವವೇ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸಿತು.' ಎಂದು

ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದರ ನಿರ್ವಾಹ ಕಷ್ಟ. ದುಃಖವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ದುಃಖದ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ದುಃಖದ ಅಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷನಿಗೆ ದುಃಖದ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವುದಾದರೆ, ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ದುಃಖವೇ ಇರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದು ನಿಶ್ಚಯ ನಿವಾರಣಕ್ಕೆ ದೋಷಕಾರವು.

ಹೀಗೆ ಪುರುಷನ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಅನುಭವ ಉಂಟೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಸಾಕ್ಷೀ ಎಂಬ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದುದು; ಎರಡನೆಯದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯರೂಪವಾದುದು. ಚೈತನ್ಯ ಎಂದರೆ ಪುರುಷನ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನವೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ವಿಷಯ ಉಳ್ಳವು. ಯಾವುದೂ ನಿರ್ವಿಷಯವಲ್ಲ.

(೪) ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ವಿಷಯದ ಸ್ವರೂಪ

ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು 'ಇದೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಘಟವಿದೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇದು ತನ್ನ ದೇಶಕಾಲಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಘಟವನ್ನು ಸತ್ಯವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜ್ಞಾನವು ಘಟ ಮುಂತಾದುದರ ಅಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಘಟ ಮುಂತಾದುದರ ಅಭಾವವೇ ವಿಷಯ. 'ಅಭಾವ ಇದೆ' ಎಂಬುದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಮಾತ್ರವಾದುದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಯಾವ ಕಾಲದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಅಸತ್ಯ. ಉದಾ:- ಶಕವಿಜಾಂ ಮೊದಲಾದುದು. 'ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದು' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವುಭವದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಸತ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ಲಕ್ಷಣ.

(೫) ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ

ಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು "ಜ್ಞಾನವು ಅಂತರ, ಅರ್ಥವು ಬಾಹ್ಯ; ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು ಅಸಂಭಾವಿಕ; ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ, ಅದನ್ನು ತಿರುಚುವುದಿಲ್ಲ; ಅರ್ಥವು ಕಲ್ಪಿತ, ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ; ಜ್ಞಾನವೇ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಕೋರುವುದು," ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಸಂಯಮ. ಎಲ್ಲವೂ ಅಂತರವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ

ಆಗುವಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದು ಭಿನ್ನವಿಷಯಗಳಂತೆ ತೋರಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಭಿನ್ನ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಭಿನ್ನವಾದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದಾದರೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದು ಎನ್ನಲು ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಭಿನ್ನಜ್ಞಾನಗಳಂತೆ ತೋರುವುದು ಎಂದರೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಇದು 'ಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಮತಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿ. ಅಲ್ಲದೆ, ಸಂಸ್ಕಾರವಾದರೂ ವಿಚಿತ್ರವಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಅದು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದು. ಅದು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಲು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಅದ್ವೈತವೂ "ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅರ್ಥವು ಸಹಿತವಾದಲ್ಲಿ, ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರದು; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅರ್ಥವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಅರ್ಥ; ಇದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಾದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧವೂ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ; ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಸಂಬಂಧ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ; ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎಂದರೆ ಆರೋಪಿತ," ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಈ ವಾದವೂ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ದೋಷಕಾರವು. "ಇದು ಮೇಲೆಕಂಡ ಎಲ್ಲ ದೋಷಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನಸ್ಥಿಯಾದಂತೆಯೇ ಅರ್ಥಸ್ಥಿಯೂ ಆಗುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆರೋಪಿತ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಆರೋಪಿತವಾಗುವಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಆರೋಪಿತವಾಗಬೇಕು. ಎಲ್ಲವೂ ಆರೋಪಿತ ಎಂದರೆ ಯಾವುದೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಯಕ್ವಾದವಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಅರ್ಥವು ಸತ್ಯ. ಇವೆರಡರ ಸಂಬಂಧವೂ ಸತ್ಯ. ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೇಗೆ ಎಂದು ಕೇಳಬಾರದು. ಸಂಬಂಧವು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಿರುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ವಿಷಯವಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಷಯವಾದುದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಉದಾ:- ಕೆಲ್ಲ ಮುಂತಾದುದು. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸವಿಷಯ. ಇದರಿಂದಲೇ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ

ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು ಅರ್ಥದ ಸ್ವಭಾವ. ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಷಯವಿಷಯಸಂಬಂಧ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅರ್ಥ ವಿಷಯ. ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾರೂವವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

(೬) ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ

ಜ್ಞಾನ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಇನ್ನೆರಡರ ಸಂಬಂಧ ಇವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಇರುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅರ್ಥ. ಜ್ಞಾನ ಹೊರತು ಅರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ನಾವು ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಾನೇ ಹೇಗೆ? ಅಲ್ಲದೆ, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಅರ್ಥ ಇರುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಂತೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ಒಪ್ಪಿತವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟಾಕತ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥ ಇರುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞೇಯವಿರುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆ ಜ್ಞಾನವಿರುವಂತೆ ಜ್ಞೇಯವಿರುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಇರುವುದು. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದುದು ಅದರ ವಿಷಯ.

(೭) ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅಯಥಾರ್ಥ

ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ. ಇದು ಉತ್ಸರ್ಗ ನಿಯಮ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದ ಇರುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇಂದ್ರಿಯದ ದೋಷದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ತುಕ್ಕಿಯನ್ನು ರಹಿತವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಲು ಇಂದ್ರಿಯದ ದೋಷ ಮುಂತಾದುದು ಕಾರಣ.

ಯಥಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಜ್ಞಾನಗಳ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅದರ ಕರಣವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ, ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕರಣವನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ನಾವು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಅದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮೇಯದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ. ಈ ನಿರ್ಣಯವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದ

ಜ್ಞಾನವು ಇಂತಹುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾದ ಹೊರತು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ.

ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಾದಿಗಳ ವಿಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯು ಬಹಳ. ಬೌದ್ಧರು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವರು. ತಾರ್ಕಿಕರು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳೆರಡೂ ಪರತಃ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಅನೇರಡೂ ಸ್ವತಃ ಗ್ರಹಿತ ಎನ್ನುವರು. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ತಪ್ಪೆಂದಲೇ ತಪ್ಪನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಅದು ಪರತಃ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಗ್ರಹಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಮತ್ತು ಪರತಃ ಎಂಬ ಭೇದ ಇರುವಂತೆ ಅದು ಹುಟ್ಟುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವತಃ ಮತ್ತು ಪರತಃ ಎಂಬ ಭೇದವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅದು ಆ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಪರತಃ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

೨ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಚಾರ

(೧) ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ವತಃ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆದಂತೆ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಧರ್ಮ. ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಲು ಜ್ಞಾನದ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಗ್ರಹಣವು ಸ್ವತಃ ಅಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ, ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವಿಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ, ನಮ್ಮಂದೇಹವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸದ ನೂತನ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಅನಂತರ, ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವಾದುದು ಮೊದಲು, ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಅಪ್ರಮಾಣವೇ ಎಂದು ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಹಜ. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಅಪ್ರಮಾಣವೇ? ಎಂದರೆ, ಅದು ಯಥಾರ್ಥವೇ; ಅಯಥಾರ್ಥವೇ? ಎಂದರ್ಥ. ಈ

ಸಂದೇಹವು ಕಡಿಗಿ ಜ್ಞಾನದ ಅರ್ಥವು ಸತ್ಯವೋ ಮಿಥ್ಯೆಯೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಅನಂತರದಲ್ಲಾದರೂ ನಮಗೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡುವುದು ಅಥವಾ ಸರಿತ್ವಾಗಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಜ್ಞಾನದ ಅರ್ಥವು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂದೇಹವಿರಲು ಅಂತಹ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾದ ಪ್ರಯತ್ನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಹೇಗೆ? ಜ್ಞಾನಾನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾದುದು. ಇದು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು.

ಜ್ಞಾನಕಾರಣವು ನಿರ್ದೋಷವಾದುದು ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ದೃಢವಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಕರಣವು ನಿರ್ದೋಷವಾದುದು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂವಾದವಿದೆ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಅದು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನಿರ್ಧರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂವಾದ ಎಂದರೆ ತಾನು ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ತಿಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನ. ಇಂತಹ ಸಂವಾದವು ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಒಬ್ಬನ ಸುಖವು ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಸುಖವಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಒಬ್ಬನಿಗೆ 'ನಾನು ಸುಖೀ' ಎಂದು ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಸುಖವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಭ್ರಮವು ನಿಸ್ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಇರಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದೇ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಛೇಟೆ ಪಟೆ ಮೊದಲಾದುದರ ಜ್ಞಾನವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಮನಸ್ಸು ಚೇತನ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಜಡ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಜಡವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದಲೇ ಅದು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಜಡವಾದ ಜ್ಞಾನ ಒಂದಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಜ್ಞಾನಕಾರಣವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಈ ಜ್ಞಾನಾನಂತರವು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನಾನಂತರಕ್ಕೆ 'ಸಾಕ್ಷಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೋ, ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ಅಂಶವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

“ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾದರೆ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಯಾವುದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು? ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದಾದರೆ, ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ” ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನಿಗೆ ತಾನು ಗೋಚರ ಎಂದರ್ಥ. ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಸ್ವತಃ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎನ್ನಬಹುದು. ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುವು. ಇವು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮ. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಇವುಗಳ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವಿರಲು ಇವು ಅಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೂ ಉಂಟು. ಇದರಿಂದಲೇ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಸಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅಪಮಾಣ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು.

ಸಾಕ್ಷಿಯು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ, ಆ ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದೂ, ಇಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷನು ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಉಳ್ಳವನಾದರೆ, ಆಗ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸಜ್ಜಾ ತೀಯ ವಿಚಾರತೀಯ ಸಂವಾದಗಳು ಇರುವುದೇ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಸಂವಾದಗಳಿರಲು ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದೋಷವಾದುದು ಎಂದೂ, ಅದರಿಂದಲೇ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದೂ, ಸಂವಾದಗಳಿಲ್ಲದಿರಲು ಜ್ಞಾನವು ಸಂದೋಷವಾದುದು ಎಂದೂ, ಅದರಿಂದಲೇ ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದುದರಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪರೀಕ್ಷಾಂತರದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಒಂದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯುವ

ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ತ ಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವುದು. ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಆಗುವುದರಲ್ಲಿ ವಿದೋಷಗಳೆರಡೂ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ನಾನು ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆನು' ಎಂಬುದು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವುದು. ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬುದೇ ಸಾಕ್ಷೀರೂಪವಾದುದು. ಹೀಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ.

ವಿಷಯವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ, ಅದು ಸತ್ಯವೋ ಅಥವಾ ಅಸತ್ಯವೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿರ್ದೋಷವಾದುದು. ಅದರ ವಿಷಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯವಾದುದು. ಈ ವಿಷಯವು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವುದು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥವಾದರೂ ಆಗಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇದಲ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂದು ನಿರ್ದೋಷವಾಗಲು ಮನಸ್ಸೇ ಕಾರಣ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣವಾಗಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಅದನ್ನು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು. ಅದರಿಂದ ವುನಃ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ದೋಷವಾದಾಗ ಮನಸ್ಸಿನ ನಿಶ್ಚಯವು ತಪ್ಪಾದುದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆಂದರೆ, 'ಇಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯುವ ಜಲ ಇರುವುದು' ಎಂದು ಕೇಳಿದ ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಜಲಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಟ್ಟು, ಜಲದ ಮೇಲಿನ ತಂಪುಗಾಳಿ ಬೀಸುವುದೇ ವೇದಲಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಜಲ ಇರುವುದು ಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಅನುಮೇಯಿಸಿ, ಪುನಃ ಆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂದೇಹಪಟ್ಟು, ತಾನೇ ಜಲವಿರುವಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ, ಜಲವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡಿ, ಜಲ ಇರುವುದು ವೈದ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ನಂಬುವನು. ಅನಂತರ ಅವನಿಗೆ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟಿ ಆ ಜಲವನ್ನು ಪಾನಮಾಡಿ, ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸುಖವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನುಭವಿಸುವನು. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯವಾದ ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಜಲಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇದರಿಂದ ಜಲವೂ ಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ವೇದಲ ಮೊದಲು ಜಲಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ಹುಟ್ಟಿದರೂ, ಆ ನಿಶ್ಚಯವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟಿದುದಾದುದರಿಂದ ಪುನಃ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟಿತು. ಅನಂತರ ಈ ಜಲಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂದು ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದ ಮೇಲೆ

ಯಾವ ಸಂದೇಹಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಲಜ್ಞಾನ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರುವುದು ಎಂಬ ಎರಡು ಕಲ್ಪಗಳನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅಪಾದಿಯಿಂದಲೂ ಅನುಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಾದ ಕೂಡಲೆ ಅದು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದೋಷವಾದುದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಹೊರತು, ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸುಖ ವೊದಲುವುದು ಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು.

ಆದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದೋಷವಾದುದು ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರಬಹುದಾದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಗ್ರಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯ ಮಾತ್ರ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಆಗುವುದಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿದೋಷವಿರುವುದು ಎಂಬುದೇ ಕಾರಣ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದು ಪರತಃ ಗ್ರಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

(೨) ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ (ಅಭಿನವಾನ್ಯಭಾಷ್ಯಾಂತಿಸಮರ್ಥನ)

ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವೆವು. ಇದು ಸರ್ವರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಗೋಚರ. ಉದಾ:- ಶುಕ್ಲಿಯನ್ನು ರಜತವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ವಸ್ತುವು ಅನ್ಯಭಾ ಗೋಚರಿಸುವುದೇ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರರಾದವರು ತಮಗೆ ಸಮ್ಯಕ್ವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಆ ಪ್ರಮೇಯ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಬಹುದು. ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯ ಎಂಬ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲ ಅಸತ್ ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಅಸತ್ ಎನ್ನುವರು. ಪ್ರಪಂಚವೇ ವಿಜ್ಞಾನರೂಪ ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು, ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದು ಎನ್ನುವರು. ತಾಕೀಕರು ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಅನ್ಯತ್ಯ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಅನ್ಯತ್ಯ ಸತ್ಯವಾದರೂ ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾವ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದಾಗಿ ತೋರುವುದೋ

ಆ ಸಂಬಂಧವಾದರೂ ಅಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು; ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದುದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯ ಎಂದಾಯಿತು. ಇದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲ ಅಸತ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಪ್ರಾಕಾರರು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು. ಪ್ರಸಂಹವು ಅಸತ್ಯ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ವಾದಿಸುವರು. ಜಗತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಲ್ಲ; ಜಗತ್ತು ಪರಮಜ್ಞಾನ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಿಗಳು ಜ್ಞಾನಗೋಚರವೆಲ್ಲ ಸವಿಕೇಷವಾದುದು ಎಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನಿಯಮ ನಾಡುವರು. ವಿಚಾರಮಾದರೂ, ಮೇಲೆಕಂಡ ಯಾವ ವಾದವೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿಯೋ, ಪರಂಪರೆಯಾಗಿಯೋ, ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ವಾದವು ತಾನಾದರೂ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಸ್ವನ್ಯಾಹತವಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ವಾದವು ಭ್ರಾಂತಿವಿವರಣೆ, ವಿಫಲವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾದುದಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಕ್ಕೆ ಆಯಾ ವಾದಿಗಳು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಿದುದೇ ಕಾರಣ. ಈ ಅವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕಾದರೂ ತಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ತತ್ವದಲ್ಲಿನ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಕಾರಣ.

ಅಶ್ವಾತೀವಾದಿಗಳಾದ ಪ್ರಾಕಾರರು ಅನ್ಯಭಾಷ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಖಂಡಿಸ ಮಾಡುವರು. ಇದು ಪ್ರಾಕಾರಮತದ ನಿರೂಪಣೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಅವರ ಅನ್ಯಭಾಷ್ಯಾತಿಯ ಖಂಡನವು ಯುಕ್ತವಾದುದೇ ಸರಿ. ಆದರೂ ಅವರ ಖಂಡನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಅನ್ಯಭಾಷ್ಯಾತಿಯೆಂದು ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರಾಕರಿಸಲಾರದು. ವಸ್ತು ಅನ್ಯಭಾಷ್ಯಾತಿಯೆಂದು ಎಂದರೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅಸತ್ಯ ಅದನ್ನು ಸದ್ಭಾವವಾಗಿಯೂ, ಸದ್ಭಾವವಾದುದು ಅಸದ್ಭಾವವಾಗಿಯೂ ತೋರುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಶುಕ್ತಿರಜತಫಲವಾದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅಸದ್ಭಾವ. ಅದು 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸದ್ಭಾವವಾಗಿ ತೋರುವುದು. 'ಶಂಖವು ಬಿಳಿಯದ್ದು' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಯವರ್ಣವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಶಂಖದಲ್ಲಿ ಸದ್ಭಾವವಾಗುವುದು. ಇದು 'ಬಿಳಿಯದ್ದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಸದ್ಭಾವವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಶ್ವಾತೀವಾದವನ್ನು ಪ್ರಾಧಿಸುವುದು. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸದ್ಭಾವವಾದುದು ಸದ್ಭಾವವಾಗಿ ತೋರುವುದು ಸದ್ಭಾವವಾದುದು ಅಸದ್ಭಾವವಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅನ್ಯಭಾಷ್ಯಾತಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ತಾರ್ಕಿಕರ ಅನ್ಯಭಾಷ್ಯಾತಿಯಿಂದ

ಭಿನ್ನ. ತಾರ್ಕಿಕರು ಅಸದ್ಭಾವವಾದುದು ಸದ್ಭಾವವಾಗಿ ತೋರುವುದು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಶಾಂತರ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸದ್ಭಾವವಾದುದೇ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವುದು ಎಂದು ಅವರ ಹೃದಯ. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದರೂ, ಪ್ರಕೃತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುರೋಸ್ಥಿತಿಯಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅನ್ಯಭಾಷ್ಯಾತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವರು. ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಅನ್ಯಭಾಷ್ಯಾತಿಯಾದರೋ ದೂಷಿತವಾದುದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅಭಿನವಾನ್ಯಭಾಷ್ಯಾತಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಅನ್ಯಭಾಷ್ಯಾತಿಯೆಂದು ಕೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಅನ್ಯಭಾಷ್ಯಾತಿಯ ಸದ್ಭಾವವೇ, ಅಸದ್ಭಾವವೇ ಎಂದು ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ವಸ್ತುವಿನ ಅನ್ಯಭಾಷ್ಯಾತಿಯ ಅಸದ್ಭಾವ. ಹೀಗೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಅನ್ಯಭಾಷ್ಯಾತಿಯೇ ಭ್ರಾಂತಿಗೋಚರ. ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಈ ರೀತಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕಾಂತರಗಳನ್ನು ಶಂಕಿಸಬಹುದು:—“ಪಟವು ಶುಕ್ಲ” ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು 'ಪಟ' ಮತ್ತು 'ಶುಕ್ಲ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಶೇಷ್ಯ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಅನುಭವವು ಭಿನ್ನವನ್ನು ಅಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು.” ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಅನುಭವವು ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅದು ಪಟ ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರ ಶುಕ್ಲಕ್ಕೂ ಎಂಬ ಗುಣಕ್ಕೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪಟವು ಶುಕ್ಲ ಎಂದರೆ ಯಾರೂ ಶಾಶ್ವತವರ್ಣವೇ ಪಟ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ, ಪಟವು ಚಲಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಪಟವೇ ಚಲನೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಅನುಭವವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಾದರೆ, 'ದೇವದತ್ತನು ದಂಡ ಉಳ್ಳವನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ದೇವದತ್ತ ಮತ್ತು ದಂಡದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವನಿರ್ದು. ದಂಡ ದೇವದತ್ತರಿಗೆ ಭೇದ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇದರಂತೆಯೇ 'ಪಟವು ಶುಕ್ಲ' (ಬಿಳಿಯದು) ಎಂಬ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಪಟವು ಶುಕ್ಲವರ್ಣ (ಬಿಳಿಯವರ್ಣ) ಉಳ್ಳುದು ಎಂದರ್ಥ. ಪಟವು ಚಲಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಚಲನೆ ಉಳ್ಳುದು ಎಂದರ್ಥ. ಪಟ, ಅದರ ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಗೆ ಭೇದ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ

ಮಕ್ಕಳು ಅಭೇದಭಾವವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಕ್ಕಳೂ ಭೇದ ಭಾವವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಅದರ ಗುಣ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಭೇದವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಅರ್ಥಭೇದ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಭಿನ್ನ ಎಂದರೆ ವಿಶೇಷವೆಂಬುದನ್ನು ಎಂದರ್ಥ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಅವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಾಗಿಯವಂತೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವವು.

(೩) ವಿಶೇಷ ಸಮರ್ಥನ

ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ವಾದಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ಸಮರ್ಥನ ವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಇದನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸ ಬಹುದು:—ಪಟ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೌಕ್ಲ್ಯವು ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಭಿನ್ನವಾದ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬೆಟ್ಟಗಳಂತೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಗೋಚರವೆರಡಾಗಿರುತ್ತವೆ. ತಾರ್ಕಿಕ ಕರು ದ್ರವ್ಯವಾದ ಪಟವೂ ಗುಣವಾದ ಶೌಕ್ಲ್ಯವೂ ಅಯುತವಾದ ಮಕ್ಕಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಅಯುತವಾದ ಮಕ್ಕಳು ಎಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಎರಡು ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಪಟ ಶೌಕ್ಲ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣದಿರಲು ಅವು ಅಯುತವಾದವಾಗಿರುವುದೇ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಅವರ ಹೃದಯ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳು ಅಯುತವಾದವಾಗಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವು ಭಿನ್ನ ವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಪಾತ್ಕಿಯಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣು ಮತ್ತು ಪಾತ್ಕಿಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಶ್ರಯವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ಆಶ್ರಿತವಾಗಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಇದಂತೆಯೇ ಪಟವು ಆಶ್ರಯವಾಗಿಯೂ, ಶೌಕ್ಲ್ಯವು ಆಶ್ರಿತವಾಗಿಯೂ ಗೋಚರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಶೌಕ್ಲ್ಯವೇ ಪಟ ಎಂಬುದೇ ಅನುಭವ. ಇಂತಹ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೆಲವರು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಭವವಿರಬೇಕು. ಆ ಅನುಭವವು ಪಟ ಶೌಕ್ಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾಗಬೇಕು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪಟ ಶೌಕ್ಲ್ಯಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಪ್ರಮಾಣ ವನ್ನಿಸುವ ಅನುಮಾನವು ಶೌಕ್ಲ್ಯವೇ ಪಟ ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಲಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಪಟ ಶೌಕ್ಲ್ಯಗಳ ಭೇದವು ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವುಗಳ ಅಭೇದವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಪಟ ಶೌಕ್ಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರಲು ಯಾವ ಕಾರ್ಯವು ಕಂಡುಬರಬಹುದೋ ಅಂತಹ ಕಾರ್ಯವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿ ರುವುದು. ಪಟ ಎಂಬುದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಶೌಕ್ಲ್ಯವು ಗುಣವನ್ನು

ಬೋಧಿಸುವುದು. ಪಟ ಮತ್ತು ಶೌಕ್ಲ್ಯ ಎಂಬ ಪದಗಳು ಪರ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲ. ಪಟ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಕೇಳುವವನಿಗೆ ಶೌಕ್ಲ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶೌಕ್ಲ್ಯ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಕೇಳುವವನಿಗೆ ಪಟದ ಸ್ವರೂಪ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದಾದರೂ ಸಮರ್ಥನವನ್ನು ತರುವುದರಲ್ಲಿ ಪಟದ ಉಪಯೋಗ, ಶೌಕ್ಲ್ಯ ದಿಂದ ಈ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. 'ಪಟವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದರೆ ನಿಯಮವಾಗಿ ಶುಕ್ಲವರ್ಣ ಉಳ್ಳ ಪಟವನ್ನೇ ಯಾರೂ ತರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಶುಕ್ಲವರ್ಣ ಉಳ್ಳದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದರೆ, ನಿಯಮವಾಗಿ ಪಟವನ್ನು ಯಾರೂ ತರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಪಟವಲ್ಲದುದು ಪಟ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪಟವಲ್ಲದುದು ಮತ್ತು ಪಟ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ಇರುವುದು. 'ಶುಕ್ಲವಲ್ಲದುದು ಪಟ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಅಂದನು 'ಇದು ಪಟ' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವನು. ಆದರೆ ಅವನು 'ಇದು ಶುಕ್ಲ' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪಟವು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಅದು ಶುಕ್ಲ ಎಂಬುದು ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಕತ್ತಲೆಯು ಶುಕ್ಲವರ್ಣವನ್ನು ಆಳಿಸು ವುದು; ಪಟವನ್ನು ಆವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪಟವು ಕತ್ತಲೆಯಿಂದ ಆವೃತವಲ್ಲ; ಶೌಕ್ಲ್ಯ ವಾದರೋ ಆವೃತವಾದುದು. ಇಂತಹ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಪಟ ಶೌಕ್ಲ್ಯಗಳ ಭೇದವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇವು ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಬಾಧಕವಾದ ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ವ್ಯವ ಹಾರವು ಅನುಭವವಿರುವುದು ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಶುಕ್ಲವಾದ ಪಟದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಅಭೇದ ಮತ್ತು ಭೇದ ಇವುಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ಪಟದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಅತಿಶಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಅತಿಶಯವು ಭೇದ ರೂಪವಲ್ಲ. ಅದು ಭೇದವಾದರೆ ಅಭೇದವನ್ನವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಅದರೂ ಅದು ಭೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭಿಧಿ. ಇದರ ಬಲದಿಂದ ಪಟದಲ್ಲಿ ಭೇದಕಾರ್ಯಗಳು ಕಂಡು ಬರುವುವು. ಪಟವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ವನ್ನು ಈ ಅತಿಶಯವು ತಿಳಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು.

"ಅಭೇದ ಮತ್ತು ಭೇದಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಬಹುದು ಶೌಕ್ಲ್ಯ ಪಟ ಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ ಇರುವುದೆಂದಾಯಿತು ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮರ್ಥನ ವನ್ನು ಏಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು?" ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭೇದ ಮತ್ತು ಅಭೇದಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದುವು. ಇವು ಒಂದೇ ಸಮರ್ಥನದಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂಬುದು ವಿರುದ್ಧ. ಇವು ಒಂದೇ ಸಮರ್ಥನದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಇವುಗಳು ಒಂದೇ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿರುವುದು ಆ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅತಿಶಯವಿರಬೇಕು. ಈ ಅತಿಶಯವೇ ವಿಶೇಷ. "ಭೇದಾಭೇದಗಳು ಒಂದೇ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಅವು ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು; ಅವುಗಳನ್ನು

ನಿರ್ವಹಿಸಲು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅವು ಗೋಚರಿಸುವುದಕ್ಕಾದರೂ ನಿಮಿತ್ತವೇನು ಎಂದರೆ, ಮತ್ತು ವಿನ ಸ್ವಭಾವಾತಿಶಯವೇ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಸ್ವಭಾವಾತಿಶಯವೇ ವಿಶೇಷ ಎಂಬುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಮತ್ತು ವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದಾಭೇದವಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಇವು ಮತ್ತು ವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ? ಅಭಿನ್ನವೇ? ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು, ಇವಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಗಳಿಗೂ ಭೇದಾಭೇದವಿರುವುದೆಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಭೇದಾಭೇದವು ಮತ್ತು ವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ? ಅಭಿನ್ನವೇ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಪುನಃ ಮತ್ತೊಂದು ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಉದಹರಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆಯೇ ಅನಂತಭೇದಾಭೇದಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಿಯೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಮತ್ತು ವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿದು, ಇವುಗಳ ಭೇದಕಾರ್ಯದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಮತ್ತು ವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ "ನಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ವಿನಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷ ಇರುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪೋಣ; ಈ ವಿಶೇಷವು ತಾನು ಒಂದಾಗಿ ಮತ್ತು ವಿನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಗಳಿಗೂ ಅಭೇದ ಸಂಭವಿಸಲಿ" ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ಮತ್ತು ವಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಮತ್ತು ವಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷ ದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಮತ್ತು ಗಳು ಅನಂತ. ವಿಶೇಷಗಳೂ ಅನಂತ. ಪ್ರತಿ ಮತ್ತು ವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ವಿಶೇಷ ಇರುವುದಾದರೆ 'ಪಟ ದೊಡ್ಡದು', 'ಶುಕ್ಲವಾದ ಅದು ಚರಿಸುವುದು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಒಂದೇ ಮತ್ತು ವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದು ಚಿಂತಿಸಬಹುದು. ಪ್ರತಿಮತ್ತು ವಿನಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷಗಳು ಅನೇಕ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿ ಮತ್ತು ವಿನ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ವ್ಯವಹಾರ ಇರುವುದು. "ಅಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದೇ ಮತ್ತು ವಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಗಳು ಅನೇಕ ಎಂದರೆ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು; ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು" ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತು ವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಭೇದಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಮತ್ತು ವಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದುದು. ಈ ವಿಶೇಷವೇ ಮತ್ತು ವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅತೀವ ಭೇದಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವುದು. "ಆದುದರಿಂದ, "ವಿಶೇಷಗಳು ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮತ್ತು ಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ" ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ಅಸಂಗತ. "ಮತ್ತು ವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಅಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯುಂಟಾಗಲು ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಪುನಃ ಆ ವಿಶೇಷವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು

ವಿಶೇಷ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷ ಬರುವುದು" ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ವಿಶೇಷವು ತನ್ನನ್ನೂ ಮತ್ತು ವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು. ವಿಶೇಷವು ಅವಶ್ಯಕ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧಿ ಸುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಚಾರಮಾಡಲು ನಾವು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವೆವು. ವಿಶೇಷವು ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕವಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಪ ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಚಾರ ಮಾಡಲಾರದು. ಅದುವರಿಂದ ವಿಶೇಷ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಲು ಯಾವ ಯಾವ ಸಾಮಗ್ರಿ ಬೇಕೋ ಅದೇಷ್ಟವೂ ವಿಶೇಷದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ವಿಶೇಷವಿವಿಧ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗುಣ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಾದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಹೊರತು ಉಪಪನ್ನವಲ್ಲದ ಗುಣಗುಣಗಳ ಭೇದಾಭೇದಕಾರ್ಯದ ಅನುಭವ ಇವೆ ರದೂ ಪ್ರಮಾಣ.

'ನಿರ್ವಿಶೇಷವು ಒಂದೇ ಸತ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತವೂ ವಿಶೇಷ ವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು ಸವಿಕೇಷ ನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಾಗಿ ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವು ಶೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಅದ್ವೈತದ ಹೃದಯ. ಶೈತನ್ಯವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಆದರೂ ಅದು ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲ. ಶೈತನ್ಯವು ಶೈತನ್ಯ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಲ್ಲದ ಪದಗಳಿಂದಲೂ ವಿವಿಧವಾಗುವುದು. ಈ ಪದಗಳು ಸತ್ಯ ಮೊದಲಾದುವು. ಶೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶವು ಅನಾದಿಯಾದ ಅವಿಜ್ಞ ಯನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶೈತನ್ಯವು ಒಂದು; ಆದರೂ ಅದು ಸತ್ಯ ಎಂಬೀ ಮೊದಲಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ, ಅಖಂಡವಾದ ಶೈತನ್ಯ ದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದಕಾರ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರಲು, ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಒಂದು ಅತಿಶಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಈ ಅತಿಶಯ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಭೇದಕಾರ್ಯವು ಶಕ್ತವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ಶೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದಕಾರ್ಯ ವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಅತಿಶಯವೇ ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಅರ್ಥಾತ್ಮಾ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವರು. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪ ದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ವಿಶೇಷವು ಇತರ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿನಂತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಮರ್ಥವಾಯಿತು. ಈ ವಿಶೇಷದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ 'ಪಟವು ಶುಕ್ಲ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವ ವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು.

ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು " ಇಂದ್ರಿಯವು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗುವುದೋ ಆ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು, ಶುಕ್ತಿ ರಜತ ಭ್ರಮ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾದರೋ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ರಜತಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವ ರಜತವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಿಷಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿ ರಜತಭ್ರಾಂತಿ ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಮಗ್ರಿಯೇ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ದೂಷಿಸುವರು. ಈ ದೋಷದಲ್ಲಿ 'ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ರಜತಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಸರಿ. ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದ ಸನ್ನಿ ಕರ್ಷಣೆ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಆ ಪದಾರ್ಥವು ಆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯದಂತೆ ಅದರ ವಿಷಯವನ್ನಿ ಕರ್ಷಣೆ ಇಂದ್ರಿಯದ ಕಾರಣ. ರಜತದ ಸನ್ನಿ ಕರ್ಷಣೆ ಹೆಚ್ಚುಂದ್ರಿಯವು ರಜತದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚುಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ರಜತದ ಸನ್ನಿ ಕರ್ಷಣೆ ಇವೆರಡೂ ಕಾರಣ. ಅದುದರಿಂದ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದುದರ ಸನ್ನಿ ಕರ್ಷಣೆ ಹೆಚ್ಚುಂದ್ರಿಯವು ರಜತದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸನ್ನಿ ಕರ್ಷಣೆ ಇರುವುದು ಎಂದರೆ ಸಂಯೋಗ ಮುಂತಾದುದು ಇದೆ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಸನ್ನಿ ಕರ್ಷಣೆ ಎಂದರೆ ಯಾವ ರೂಪವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಸಮರ್ಥವೋ ಅಂತಹ ಸಂಬಂಧ ಎಂದರ್ಥ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಸಹಿತವಾದುದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಶುಕ್ತಿ ರಜತಭ್ರಾಂತಿಯು ಶುಕ್ತಿಯ ಸನ್ನಿ ಕರ್ಷಣೆ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯೇ ವಿಷಯ. ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಸತ್ಯವಾದ ಶುಕ್ತಿಯೇ ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ಯಥಾರ್ಥವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಂಕೆಸಹಾರದು. ಶುಕ್ತಿ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನಿಸಲು ಇಂದ್ರಿಯದ ದೋಷವೇ ನಿಮಿತ್ತ. ದೋಷವಿಲ್ಲದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವೇ ಸರಿ. ಶುಕ್ತಿ ರಜತ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯೇ ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ, ಅದು ರಜತಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಶಂಕೆಸಹಾರದು. ಅಖ್ಯಾತಿ ವಾದಿಗಳು ರಜತದ ಸ್ಮರಣದಿಂದ ರಜತವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಮರಣದಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಇದರಂತೆಯೇ ರಜತದ ಭ್ರಾಂತಿಗೂ ರಜತವಲ್ಲದ ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅಥವಾ, ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೋ ಅದೇ ಆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ " ಇದು ರಜತ" ಎಂಬಲ್ಲಿ "ಇದು" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತಿ ವಿಷಯ; "ರಜತ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ರಜತ ವಿಷಯ.

ಈ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ಇರುವುದರಿಂದ " ಇದು ರಜತ" ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕೆಸಹಾರದು. ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವಾದ ರಜತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ " ಇದು ರಜತ" ಎಂದು ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ " ಇದು" ಮತ್ತು " ರಜತ" ಎಂಬುವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ " ಇದು ರಜತ" ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತ ಎಂಬ ವಸ್ತು ವಿಷಯವಾದ ರಜತವು ಅಸದ್ಭೂತ. ಆದರೂ ಅದು " ಇದು" ಎಂಬುದರಿಂದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅಸದ್ಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸದ್ಭೂತವನ್ನಾಗಿಯೂ, ಸದ್ಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಸದ್ಭೂತವನ್ನಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ.

ಅಖ್ಯಾತಿವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷ

ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು 'ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದುದೇ ಕಾರಣ. ಇಂದ್ರಿಯವು ನಿರ್ದೋಷವಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು; ದೋಷ ಉಳ್ಳವಾದರೆ ಭ್ರಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. 'ಇಂದ್ರಿಯ ದೋಷವು ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಹಜವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದೇ' ಹೊರತು, ಅದು ವಿರುದ್ಧ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಅಸಂಗತ. ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ, ಅದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುವರು. ಇದರಂತೆಯೇ ದೋಷ ರಹಿತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೂ, ಅದು ದೋಷಯುಕ್ತವಾದರೆ, ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಾದ ಕಾಶಕಾನುಲ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ವಿರುದ್ಧ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತ ಮಾಡುವವು. ಅವು ಇಂದ್ರಿಯದ ದೋಷ ಎಂಬುದು ಉಪಚಾರ ಮಾತ್ರ. ಅವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವನ್ನು ದೋಷಗಳೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವೆವು. ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ಇಂದ್ರಿಯದೋಷವು ವಿರುದ್ಧ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸುಟ್ಟ ಬೀಜವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. "ಹೇಗೆ ಸುಟ್ಟ ಬೀಜವು ಸಸ್ಯ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದೋ, ಎಂದರೆ, ಬೀಜದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಸ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಇಂದ್ರಿಯದ ದೋಷವೂ ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಹಜಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸು

ವು; ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ವಿದ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು, ಎಂದು ಅವರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪದಾರ್ಥಗಳ ಶಕ್ತಿಯು ವಿಚಿತ್ರ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಪದಾರ್ಥದ ಸಹಜಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುವು. ಉದಾ:- ಬೀಜದ ದಹನ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥದ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುವು. ಉದಾ:- ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಮಾರಕವಾದ ಚೀಲಿನ ಸಹಜಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿ ಅದೋಗೈಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು. ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಜೋಷರೂಪವಲ್ಲ, ಗುಣರೂಪವಾದುವು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಕಾಚ ಕಾಮಲ ನೊವಲಾದುವನ್ನೂ ಗುಣಗಳಿಂದೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

“ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅದರಿಂದ ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ರಚತಃಪ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಚನೆಯೇ ಅಸತ್ಯ. ಅದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ವಿಷಯ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ?” ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷು ಹುಟ್ಟುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ‘ಅದೇ ದೇವದತ್ತನು ಇವನು’ ಎಂಬಲ್ಲಿ ‘ಅದೇ’ ಎಂಬ ಅಂಶವು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಅದರೂ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಕ್ಷುಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಅಸತ್ಯವಾದ ರಚನೆಯ ರಚತಃಪ್ರಾಂತಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುಂಠಿಸುವ ಅರ್ಥವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನೇ ಕರ್ತೃ ಮಾತ್ರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಕಾರಣ. ಅಸತ್ಯದ ರಚನೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ರಚತಃಪ್ರಾಂತವು ಹುಟ್ಟುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಶುಕ್ರಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಜೋಷಲಿಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯವು ಶುಕ್ರಿಯನ್ನೇ ಅಸತ್ಯದ ರಚನೆಯಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಶುಕ್ರಗೂ ಇರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಕಾರಣ. ಶುಕ್ರಿಯನ್ನು ಅಸತ್ಯದ ರಚನೆಯು ತಿಳಿಯಲು ಇಂದ್ರಿಯದ ಜೋಷವೇ ಕಾರಣ.

ಈ ವಿಚಾರವೆಲ್ಲ ಶುಕ್ರರಚತಃಪ್ರಾಂತಿಯು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯವೂ ಅಸತ್ಯವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅದರ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಷಯವೆಲ್ಲ ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಶುಕ್ರ ರಚತಃಪ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ರಚನೆಯು ಅಸತ್ಯವಾದರೂ ಶುಕ್ರಿಯು ಸತ್ಯ. ಅದರಿಂದ ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಅಪ್ರಾಂತವಾದಿಗಳು ‘ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಅಸತ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಇದು

ಸಂಯಮ. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ. ಅದರೂ ಅದು ಜೋಷ ಮುಂತಾದ ನಿಮಿತ್ತವಿಶೇಷ ಇರುವಲ್ಲಿ ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಜೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಈ ಜೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ವಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ. ಇದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಇದು - ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದನ್ನು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಅಪ್ರಾಂತವಾದಿಗಳು ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥವಾದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾದೀತು ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವರು. ಇದು ಸ್ವಲ್ಪವ್ಯರ್ಥ. ಭ್ರಾಂತಿವ್ಯವಹಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಥಳವಲ್ಲದ ಪ್ರಸ್ತುತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಅವರೇ ತಿಳಿಯುವರು. ಅದು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳವಲ್ಲದ ಪ್ರಸ್ತುತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಸ್ಥಳವಲ್ಲದ ಪ್ರಸ್ತುತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಎಂದು ಏಕೆ ಸಂದೇಹಪಡಬಾರದು ಎಂದು ನಾವು ಅಪಾದಿಸಬಹುದು. ಫಿಷ್ಟಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಭೇದವು ಗ್ರಹಿತವಾಗಿದೆಯೆ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಎಂದರೆ, ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ತೋರುವುದಾದರೆ, ಇತರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಂಬುವುದು ಹೇಗೆ? ವಿಶಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪವೂ ಸಂಯಮ. ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನದ ಅನಂತರ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು. ಅದರ ಮೊದಲು ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಪ್ರಸ್ತುತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಹೇಗೆ? ‘ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ. ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದ ಅಯಥಾರ್ಥ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದರಿಂದಲೇ ಅದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಪ್ರಸ್ತುತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು’ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ ಮಾನ್ಯವಾದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ; ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದ ಅದು ಅಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರಚತಃಪ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅನುಭವ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದೂ, ಅದು ಸ್ವಂತರೂಪವಲ್ಲ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅದು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವುದು; ಇಂದ್ರಿಯವಿಲ್ಲದಿರುವ ಅದು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅದು ಅನುಭವ ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದು. ಅದು ಅನುಭವವಾದರೆ ಅನ್ಯಥಾಮೃತಿಯೇ ಆಗುವುದು. ಅದು ಅನ್ಯಥಾಮೃತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಕಳಕಂಡ

ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು :- "ಪ್ರಮಾಣ್ಯವಿನ ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ರಜತ ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ, ಇದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದು ಭಿನ್ನ ಮತಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದುದರಿಂದಲೋ, ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೋ, ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೋ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಭ್ರಾಂತಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೇಯೂ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದುದರಿಂದಲೋ, ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೋ, ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೋ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಸತ್ಯವಾದ ರಜತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೇದ ಇರುವುದಾದರೆ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಬೇಕಾಗುವುದು. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಇದೇ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ನಾವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಬೇಕಾದೀತು. ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗ್ರಹಣ, ಸ್ಫುಟಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಜ್ಞಾನವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿರುವುದು; ಇವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಭೇದವು ಗೃಹೀತವಾಗಲಿಲ್ಲ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ರಜತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು' ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆದರೂ, ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಧಿಕಾರಮತದಂತೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಭೇದ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲ. 'ಇದು' ಮತ್ತು 'ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಗಳು ಪ್ರಾಧಿಕಾರಮತದಂತೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಅದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಪ್ರಕಾಶವಾದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಭೇದವು ಗೃಹೀತವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಭೇದ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಗೃಹೀತವಾದರೂ ಅದರ ಧರ್ಮವು ಗೃಹೀತವಲ್ಲ ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಇದು ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬ ಮತಕ್ಕೆ ಅತಿ ವಿರುದ್ಧ. ಅಲ್ಲದೆ, ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಭೇದವು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದರಿಂದ ವಸ್ತುಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಾಧಿಕಾರರು ಭೇದದ ಅಗ್ರಹಣವೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಭೇದದ ಅಗ್ರಹಣವು ಕಾರಣವಲ್ಲ; ಅಭೇದಗ್ರಹಣವೇ ಕಾರಣ; ಎಂದರೆ, ಈ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬುದೇ ಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅಭೇದದ ಗ್ರಹಣವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ

ಕಾರಣ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಬಾಹ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾಧಿಕಾರರು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಮತ್ತು 'ರಜತ' ಎಂಬುವುಗಳಿಗೆ ಭೇದದ ಅಗ್ರಹಣ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಅವುಗಳ ಅಭೇದದ ಗ್ರಹಣವಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಅಭೇದವು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದಾದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಭೇದ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯಥಾಪ್ರಾಂತಿ ಎಂದೇ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭೇದದ ಗ್ರಹಣವಿಲ್ಲ. ಅಭೇದದ ಗ್ರಹಣ ವಾದರೋ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಗ್ರಹಣ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂದರ್ಭವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಪ್ರಾಂತಿವಾದ ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಉಪವಾದಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಿಶಿಷ್ಟ ಎಂದರೆ ಅಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರದೀಪ್ಯತೆ ಯಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಾಧಿಕಾರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಭವವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇದು ವ್ಯಾಳಿ, ಇವನು ಜೋರ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು. ಆದರೂ ಅದು ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಯಾರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಯುಧಾರ್ಥ ಎಂದೇ ನಿರ್ಣಯ.

ಸತ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಮತ್ತೆ ಅವರ ದೋಷ

ರಾಮಾನುಜೇಯರು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಪಂಚೀಕರಣವನ್ನು ಅಶ್ರಯಿಸಿ, ಸರ್ವವೂ ಸರ್ವತ್ರ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿದು, ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದುದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇವರ ವಾದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯಾಪ್ತಿಯಾದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪ ಸಾದಿಸುವರು :- "ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದುದಕ್ಕೆ ಆ ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಶುಕ್ತಿ ರಜತಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವು ಇರುವುದು. ಇದರಿಂದ ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವುದೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯ. ರಜತದ ಭಾಗವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಲ್ಪ. ರಜತದಿಂದಾಗುವ ಕಾರ್ಯವು ಶುಕ್ತಿಯಿಂದಾಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯ ಭಾಗವು ಹೆಚ್ಚು. ಅದು ಶುಕ್ತಿ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಲು ಇದೇ ಕಾರಣ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ದೋಷಉಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯವು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಧಿಕವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಲ್ಪವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸು

ವುದು. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ದೋಷವು ನಿವೃತ್ತವಾಗಲು ಅಧಿಕ ಭಾಗವು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಅಧಿಕ ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವೆವು. ಅಲ್ಪಭಾಗದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಾಧ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವೆವು" ಎಂದು. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ಸ್ತುತಿಯ ಸಂಚೇತರಣವು ಭೂತಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಪದೇಶಿಸುವುದು; ವಸ್ತುಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಗೆ ರಚನ ಒಂದೇ ಸದೃಶವಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಸದೃಶ ವಸ್ತುಗಳಿರುವವು. ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವುದಾದರೆ ದೋಷವು ಇಂದ್ರಿಯವು ಅವಿಜ್ಞವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಏಕೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು? ಪ್ರಮಾಣವಿನ ಅಭ್ಯವ್ಯವೇ ಇವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಉಪಪಾದನ ಮಾಡಲಾಗದ ಮತ್ತು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಿನಿಯಮ ಪ್ರತ್ಯೆ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಭ್ಯವ್ಯವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕೋಭಿಸುವುದು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಕಲ್ಪನಾಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ರಚನದ ಕಾರ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯು ರಚನದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಶುಕ್ತಿ ರಚನಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಇರಬಹುದು. ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಇರುವುದೆಂದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಧರ್ಮ. ಭೃತ ಶೈಲಿಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದೊಂದಾಗುವ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತೊಂದೊಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಚನದ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಅದರೂ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇದು ರಚನ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಪುರುಷನಿಗೆ ರಚನಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯ ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವುದೇ ರಚನಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಾದರೆ ನಿಜವಿಲ್ಲದಿರುವವರಿಗೂ ರಚನಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗುವುದು. ನಿಜವಿಲ್ಲದಿರುವವರಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಚನದ ಜ್ಞಾನವು ರಚನಸ್ವೀಕಾರದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ರಚನಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಚನದ ಭಾಗವು ಅತ್ಯಲ್ಪ ಎಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ರಚನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ವಸ್ತು ರಚನವಲ್ಲ ಎಂದೇ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ರಚನವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಭಾಗ ಇರುವುದೆಂದು ಆ ಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಲ್ಪಭಾಗದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗ ಉಳ್ಳದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯೇ ಆಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶುಕ್ತಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ ರಚನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಸದೃಶವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಅವುಗಳ ಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ತಕ್ಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕಾಗುವುದು.

ಸರ್ವ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವ ರಾಮಾನುಜೇಯರು ಛಾಂಡಿ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇ ನಿಷೇಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಪಭಾಗದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಛಾಂಡಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಅವರ ಮತದಂತೆ ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಛಾಂಡಿರೂಪವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. 'ಶಂಖವು ಹಳದಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಹಳದಿ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದ ಶಂಖವು ದಿವಯ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೂ ಶಂಖವು ಸೀತ ಎಂಬ ಅನುಭವ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಳದಿನೇನಾದರೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಂದರೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಶಂಖವು ಹಳದಿ' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಯಾರಿಗೂ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಲ್ಲದಿರಲು ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೂ ಗೋಚರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಳದಿ ದೋಷದ ಕಣ್ಣುಳ್ಳ ಪುರುಷನು ಶಂಖದ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಶಂಖವು ಹಳದಿ ಎಂಬ ಅನುಭವ ಉಂಟಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವವನು ಎಂದರೆ ಶಂಖ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸನ್ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಸನ್ನಿರ್ವಹಣೆ ಉಳ್ಳ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಶಂಖವು ಹಳದಿ ಎಂಬ ಅನುಭವ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, 'ಶಂಖವು ಹಳದಿ' ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಅದು ಹಳದಿನರ್ಥ ಉಳ್ಳದು ಎಂದರೆ ಶಂಖದಲ್ಲಿ ಹಳದಿನರ್ಥ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ 'ಶಂಖವು ಹಳದಿ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯಾಗುವುದು. 'ಶಂಖವು ಹಳದಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಂಖಕ್ಕೆ ಹಳದಿ ವ್ಯವೃದ್ಧ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಅನುಭವವಿರೋಧ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜನು ಹಳದಿ ಉದಾಹರಿಸುವ ಛಾಂಡಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತೀರೂಪವಾದುವುಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಕಾರ್ತಿಕವಾದವಿಶೇಷ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷ.

ಕಾರ್ತಿಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಛಾಂಡಿಯನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವರು:-
"ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ಗ್ರಹಣವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಛಾಂಡಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವೃತ್ತಿ. ಇದು ಸವಿಕಲ್ಪ ಕರೂಪವಾದುದು. ರಚನದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ದೋಷದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಶುಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದಾಗಿ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಇದು' ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ, ರಚನವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವ ನಿದ್ರಾಸ್ಥದಿಂದ 'ಇದು ರಚನ' ಎಂಬ ಸವಿಕಲ್ಪಕವಾದ

ಜ್ಞಾನ ಒಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಇದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದುದರಿಂದ 'ಇದು' ಮತ್ತು 'ರಜತ' ಎಂಬವುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆಯುರ್ಧಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ. 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಇದು ಮತ್ತು ರಜತ ಇವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನವು ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ವಿಫಲವಾದ ಪ್ರಸ್ತುತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಖ್ಯಾತವಾದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಎಲ್ಲ ದೋಷಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದು. ಈ ವಾದಗಳು ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮವಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬಂದಂತೆ ಇಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಬೌದ್ಧರ ಅಸತ್ತ್ವಾಂತಿಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದು ಎಂಬ ಭಯದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಮೇಲೆ ಕಂಡಂತೆ ವಿವರಿಸುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇವರು ಅಸತ್ತ್ವಾದವನ್ನು ವಸ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾದ ಪ್ರಸ್ತುತಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು. ಅಸತ್ತ್ವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಶಕ್ತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಲ್ಪನಾ ಮಾತ್ರ. ಅಸತ್ತ್ವಾದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಸ್ತುತಿಯು ಅಂತಹ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಅಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರಲು ಅಸದ್ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಿಯೂ ಇರಲಾರದು. ಪ್ರಸ್ತುತಿಯು ಅನುಭವವಿದ್ದ ವಾದಂತೆ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಅನುಭವವಿದ್ದವಾಗಿರುವುದು.

ತಾರ್ಕಿಕವಾದಪ್ರಭೇದ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷ

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ತಾರ್ಕಿಕರು ಶುಕ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ರಜತವು ಸದ್ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಾದಿಸುವರು:— "ಇದು ರಜತ" ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು' 'ರಜತ' ಮತ್ತು ಇವುಗಳ 'ಅಭೇದ' ಎಂಬ ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳು ತೋರು ವುವು. ಅಥವಾ 'ಇದು', 'ರಜತ' ಮತ್ತು ಅವುಗಳ 'ಸಂಬಂಧ' ಎಂಬ ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳು ತೋರುವುವು ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ರಜತ', 'ರಜತತ್ವ', ಮತ್ತು 'ಇದು' ಎಂಬ ಇವಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅವು ಅಸತ್ತ್ವ. ಅವು ಗಳ ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಕ ಇರುವುದು. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಸತ್ತ್ವವಲ್ಲ. 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ರಜತವನ್ನೂ ಬಾಧಿಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ರಜತದ ಸಂಬಂಧ ಅಥವಾ ಅಭೇದವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದು.

ಅದು ರಜತವನ್ನೂ ಬಾಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಧಿಕಶಬ್ದವೇ. ರಜತವು ಅಸದ್ರೂಪವಾಗುವುದರಿಂದ ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ರಜತದ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಸದ್ರೂಪ. ಆದರೆ ಅದು ಪುರೋವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ವೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ದೋಷ ಉಳ್ಳ ಚಕ್ರವೃತ್ತಿಯವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶುಕ್ರಿಯ ಸದ್ವಿರೋಧ ಉಳ್ಳದಾದರೂ ಶುಕ್ರಿಯನ್ನು ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ರಜತದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು" ಎಂದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಭ್ರಾಂತಿಯು ಪರಿಚ್ಛೇದವಾಗಲು 'ಇಲ್ಲದ ರಜತವು ತೋರಿತು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ರಜತವು ಸತ್ತ್ವವಾದಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ರಜತವು ಪುರೋವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅಸತ್ತ್ವಾದರೂ ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸದ್ರೂಪವಾಗಿರುವುದು ಎಂಬುವಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ಅನುಭವವು ರಜತವು ಪುರೋವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಪುರೋವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ತೋರಿ ಬರುವ ರಜತವು ಅಸತ್ತ್ವ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಅದು ಆ ರಜತವು ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವವೇ ಅಸತ್ತ್ವವೇ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆ. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಸತ್ತ್ವವಲ್ಲದಿರಲು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಇಂದ್ರಿಯದೋಷ ಮುಂತಾದುದು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ. ವಸ್ತು ಸತ್ತ್ವ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಅಸತ್ತ್ವಾದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು ಬೇಗ ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ವಸ್ತು ಸತ್ತ್ವ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ವಸ್ತು ಅಸತ್ತ್ವವಾದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದು? ಜಾಗೆಯೇ ಅದು ಸತ್ತ್ವವಾದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಲಾರದು. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಸತ್ತ್ವವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅದಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಡೆ ಅದಿರುವುದೆಂಬ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಇರುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಸಹಾಯವು ಆ ವಸ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ಸದ್ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಸಂಭವಿಸಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ದೇಶಾಂತರದ ವಸ್ತು ದೇಶಾಂತರದ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಲಾರದು. ಅಲ್ಲದೇ ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧವು ಇರುವುದಾದರೂ ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಪುರೋವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ವಸ್ತು ವಿನೂತ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯಿಂದಲೇ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಅಥವಾ, ದೇಶಾಂತರದ ವಸ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬೇಕು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಮೊದಲು ವಸ್ತು ವಿನ ಅನುಭವ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು; ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು

ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲ. ಒಂದು ಘಟಕ ನಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ನಾನು ಮತ್ತೊಂದು ಘಟಕವನ್ನು ನೋಡಿ 'ಅದೇ ಈ (ನಷ್ಟವಾದ)' ಘಟಕ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಇದು ಭ್ರಾಂತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ನಷ್ಟವಾದ ಘಟಕವೇ ವಿಷಯ. ನಷ್ಟವಾದ ಘಟಕವು ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟುವ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದರಿಂದ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ರಚನಾಭವದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವು 'ಇದು ರಚನೆ' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಚನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಚನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮಾತನಾಡುವ ನಾದಿಗಳು ಪುರೋನ್ಮತ್ತಿಯಾದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ರಚನೆಯ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಅರ್ಥವಾ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವರು. ಇದು 'ಅಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು' ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವವರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧ.

ಆರೋಪಿತವಾದ ವಸ್ತು ಸಮಸ್ತ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯ ಬಾರದು. ಆರೋಪಿತವಾದುದು ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ತೋರುವ ಅರ್ಥವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ಯ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಮಾತು ಮತ್ತು ಹಲಸಿನ ಮರಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ತೋರು, ಇದು ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತು ಮತ್ತು ಹಲಸಿನ ಮರಗಳಿಗೆ ತೋರುವ ಅರ್ಥವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ಯ. ಈ ಎರಡು ಮರಗಳೂ ಸತ್ಯ. ಇದು ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧ. ಆರೋಪಿತವಾದ ವಸ್ತು ಅಧಿಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಸನ್ನಿಹಿತವಲ್ಲದಿರಲು ಆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವೇ ಇವೆರಡೂ ಅಸತ್ಯ. ಇದು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟುವ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಉದಾ:—ಶುಕ್ಲ ರಚನಾಭ್ರಾಂತಿ.

ಅಸತ್ಯಜ್ಞಾನವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷ

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು 'ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಚನೆಯ ಸದ್ಭಾವವಾದುದು; ಆದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ' ಎಂದು ಅಸತ್ಯಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನಾಡವನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವರು:—'ರಚನೆಯ ಅಸತ್ಯ. ಅಸತ್ಯ ಆದರೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಪುರೋನ್ಮತ್ತಿಯಾದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದು ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ ಅದು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ವಿಹಿತ. ಇಲ್ಲದ

ರಚನಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಅದರೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದು. ಇದು ರಚನೆಯ ಜ್ಞಾನರೂಪ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ರಚನೆಯ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದರೂ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಾಗಿ ತೋರುವುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿ ಹುಟ್ಟಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಅಂತರವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಾಧಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ಇದು ರಚನೆಯ' ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ರಚನೆಯ ಬಾಧಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇದು ಯಶಸ್ವಿ. ರಚನೆಯ ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಾದರೂ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ರಚನೆಯ ತೋರಿಕೆ ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಅಸತ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಬಾಧಕವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. 'ಬಾಧಕಪದಾರ್ಥವು ಅಸತ್ಯ' ಎಂಬುದು ಅವರಿಗೆ ಸಮ್ಯಕ್. ಆದರೆ ಸತ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. 'ಅಸತ್ಯವಾದ ರಚನೆಯ ತೋರಿಕೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಬಾಧಕವಾಗಿ ಸತ್ಯ' ಅಲ್ಲದ ರಚನೆಯ ತೋರಿಕೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದುದರಿಂದ ರಚನೆಯ ಅಂತರವಾದ ವಸ್ತು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇರುವುದೆಂದು ಶಂಕಿಸುವುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ರಚನೆಯ ಅಂತರ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಹಿತವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದು ಎಂಬುದು ರಚನೆಯ ಅಂತರವೆಲ್ಲ ಸಾಧಕವಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಅಂತರವಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಬಾಧಕ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ರಚನೆಯ ಅಂತರವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಹಿತವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದು. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಅಂತರವಾದುವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಅನುಭವವಿರುವುದು. ಗುಲಗಂಜಿಯ ರಾಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಒಬ್ಬನು ಅದು ಅಗ್ನಿ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ಅಗ್ನಿಯು ಅಂತರವಾಗುವುದಾದರೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಹೊಂದುವ ಪುರುಷನನ್ನೇ ಅದು ಸುಡಬೇಕು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು.

ಅಸತ್ಯಜ್ಞಾನವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷ

ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ತಮ್ಮ ಅಸತ್ಯಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ನಿರೂಪಿಸುವರು:—'ರಚನೆಯ ಸತ್ಯ ಅಲ್ಲ. ಸತ್ಯ ಆದರೆ 'ಇದು ರಚನೆಯ' ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸದಸದ್ಭಾವವಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಒಂದೇ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿ

ಸದಸ್ಯತ್ವ ಎಂಬುದು ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸದಸ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅದು ಸದಸ್ಯತ್ವವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಸದಸ್ಯತ್ವವಾಗಿ ನಾಶ ತೋರುವುದು; ಇದರಿಂದ ಅದರ ಅಸದೃಶವು ನಿಷೇಧಿತವಾಯಿತು; ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಸತ್ವ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಕ ಜ್ಞಾನವೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ರಜತವು ಅಸತ್ವ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದು ಸತ್ವ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಾದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಲ್ಲ. ಬಾಧಕವಲ್ಲದಿರಲು ರಜತಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ವಾದ ವಸ್ತು ತೋರುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂದು. ಈ ಮಾದರಿ ಆಪಾತರಮಣೀಯವಾಗಿರುವುದು. ಸದೃಶವಾದ ಶುಕ್ತಿಯು ಯಾವ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ, ಎಂದರೆ, ಅಸತ್ವಾದ ರಜತವಂತೆ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಮೇಲೆಕಂಡ ವಾದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದರೆ ಸಮಗ್ರ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ರಜತ ಎಂಬಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಎಲ್ಲವೂ, ಎಂದರೆ ಶುಕ್ತಿಯೂ ಅಸತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಂಯುಕ್ತ. 'ಇದು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಶುಕ್ತಿಯು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಅನಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಇದು 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಆಗುಳಿಯಿಂದ ನಿರ್ದೋಷಿಸುವುದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ದೋಷವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯವು ಕಾರಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದರ ಸನ್ನಿರ್ವಹ ಉಳ್ಳ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅಸತ್ತಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯವು ಸನ್ನಿರ್ವಹ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯ ಸನ್ನಿರ್ವಹವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯವು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಸಂವೃತಿಯು (ಅವಿದ್ಯಾ) ರಜತಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಅಂಥದಿಗೂ ರಜತಭ್ರಾಂತಿ ಇರಬೇಕಾಗುವುದು. ಶುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ಇವುಗಳ ಸನ್ನಿರ್ವಹವು ಭ್ರಾಂತಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಂವೃತಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ರಜತವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸದೃಶವಾಗಿಯೇ ಗೋಚರಿಸುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ಸದೃಶವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿತು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯವು ಸತ್ವ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯಭಾಷ್ಯಾತಿ ಆಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅಸತ್ಯಾಂತಿಯು ಅಯುಕ್ತ ಎಂದು

ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಕಲ್ಪವು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಮುಟ್ಟಿ ತೆರೆದಾಗ ಅಕಾಶದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಚಿತ್ರ ಆಕಾರಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಎಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಮಾನ್ಯಮಿಕರು ಭಾವಿಸುವರು. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅಸತ್ಯಾಂತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯ ಅಸಂಗತ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆಕಾರವಿಚಿತ್ರಗಳಿಗೆ ಅಕಾಶ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ ಮುಂತಾದುದೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನ.

ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಾತಿವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷ

ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವು ತನ್ನ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಾತಿವಾದವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ರೂಪಿಸುವುದು: "ಇದು ರಜತ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಸತ್ವ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸದೃಶವಾದರೆ ಇದು ರಜತವಲ್ಲ ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಸತ್ವ ಅಲ್ಲ. ಅಸತ್ವಾದರೆ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಸದಸ್ಯತ್ವ ಅಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಸತ್ವ, ಅಸತ್ವ ಎರಡೂ ಆಗಲಾರದು. ಅದಕಾರಣ ಅದು ಸದಸ್ಯವಿಲ್ಲವು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ" ಎಂದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ರಜತವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಮಾಡಲು ಪ್ರಮಾಣ ಇಲ್ಲ. 'ಅಸತ್ವಾದ ರಜತವು ತೋರಿತು' ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಕಾಲದ ಅನುಭವವು ರಜತವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು. ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಅಸತ್ವಾದ ವಸ್ತು ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ರಜತವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದರಿಂದ ಅಸತ್ವ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಅನಿರ್ವಚನಿಲ್ಲ. ರಜತವು ದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದರಿಂದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಅದ್ವೈತಮತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತಮತದಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬಂತವು ಅಂತೇಕರಣದ ವಸ್ತು. ಅದುದರಿಂದ ಇದು ದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. 'ರಜತ' ಎಂಬಂತವು ಅದ್ವೈತದ ಪರಿಣಾಮ. ಅದುದರಿಂದ ಇದು ದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಶುಕ್ತಿ. ಶುಕ್ತಿಯು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಲ್ಲ. ಇದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತ. ಅದ್ವೈತವು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ವಿಷಯವಾದುದನ್ನೆಲ್ಲ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದು ಎಣಿಸುವುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಒಬ್ಬ. ಅದರೂ ಇವನು ಅನೇಕ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ವಿಷಯನಾಗುವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯನಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯ ಎಂಬ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ

ಅಸತ್ತಾದ ಶಶವಿಷಾಣದಲ್ಲಿ ಸತ್ತಾಸತ್ವ ಧರ್ಮಗಳಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಪ್ರಸಂಚವೂ ಶಶವಿಷಾಣದಂತೆ ಅಗರ್ವೀಕಾಗುವುದು. ರಜತವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗುವುದಾದರೆ, ಅದು ಛಾಂಕಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಅಂದೂ, ಛಾಂಕಿಯು ನಿವೃತ್ತವಾಗಲು ಅಸತ್ ಅಂದೂ ತೋರಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ರಜತವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದುವೋ, ಅದು ನಿತ್ಯವಾದುದಾದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಗೋಚರಿಸಬೇಕು. ಅನಿತ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣವೇ ಅವಿದ್ಯಾ ಎಂದು ಅಜ್ಞಾನವು ತಿಳಿಯುವುದು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಶುಕ್ತಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಶ್ವೇತವೃದ್ಧಿಯು ಎಂದು ಅಜ್ಞಾನದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಶ್ವೇತವೃದ್ಧಿ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕ. ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ರಜತವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ರಜತದ ಜ್ಞಾನ ಇರಬೇಕು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದೆಂದೂ, ರಜತವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದೆಂದೂ ಅಜ್ಞಾನವು ತತ್ವ. ಇದು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿರುವುವು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದು ರಜತ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಹುಟ್ಟಲು ಅನಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ತತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಅಖ್ಯಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ದೋಷಗಳೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುವು. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರಜತವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಛಾಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸತ್ ಅದು ಅಸತ್ತಾಗಿರಲೂ, ಅಸತ್ ಅದು ಸತ್ತಾಗಿರಲೂ ತೋರುವುದು ಎಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು.

೪ ಪ್ರಮಾಣಗಳು

ಇದುವರೆಗೆ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥವು ವಂತೆಯೇ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದೂ, ಅದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷವಿರಲು ಅದು ಛಾಂಕಿ ಎನ್ನಿಸುವುದೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವ ಅರ್ಥವು ಸವಿಕೇಶವಾದುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅರ್ಥವಿರುವುದು ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ

ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಸಂಶಯ ವಿಪರ್ಯಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಸಂಶಯ ಎಂದರೆ ನಿಶ್ಚಯವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ. ಕೆಲವು ಸಂದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಟಿಗಳ ನಿರ್ದೇಶ ಇರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಟಿಯ ನಿರ್ದೇಶ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೋಟಿಗಳು

ಅನೇಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಕೋಟಿಗಳ ನಿರ್ದೇಶವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ:- ಇದು ಯಾವ ವೃಕ್ಷ? ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೃಕ್ಷಗಳು ಬಹಳವಾಗುವುದರಿಂದ ಇದು ಚೂತವೇ? ಶನಸವೇ? ಮುಂತಾದ ನಿರ್ದೇಶವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೋಟಿ ನಿರ್ದೇಶವಿರುವ ಸಂದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮಾನ ಕೋಟಿಗಳಿಲ್ಲವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕೋಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕೋಟಿಯು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವುದು. ಇವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೇ? ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರನೇ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹದಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಕೋಟಿಗಳ ನಿರ್ದೇಶ ಇರುವುದು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಒಬ್ಬ ಸಂದೇಹದಲ್ಲಿ, ಇವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರನು ಎಂಬ ಕೋಟಿಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇದ್ದರೂ, ಇವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಎಂಬ ಕೋಟಿಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದು. ಎಲ್ಲ ಸಂದೇಹವೂ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಕೋಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮದ ದರ್ಶನದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟಲು ಮುಂದೆ ಕಂಡುಬರುವ ನಮ್ಮ ವಿವಿಧ ಕೋಟಿಯ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಿಚಾರಗಳೂ ಸಮಾನವಾದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಎಂಬ ಧರ್ಮದ ದರ್ಶನವೇ ಕಾರಣ. ವಿಪರ್ಯಯ ಎಂದರೆ ಛಾಂಕಿ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕರಣ ಎರಡೂ ಯಥಾರ್ಥ

ಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅದರ ಕರಣವೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಇತರ ವಾದಿಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಕರಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವರು. ಕರಣವು ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಿಸಲು ಅದು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೇ ಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕಾದರೂ ಕರಣವು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರುವುದೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಕರಣವು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಾದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವರು ಬಾಧಕ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಕರಣಗಳೆರಡರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು; ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಅರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು.

ಯಥಾರ್ಥವಾಚುಕ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರ ನವೀನತೆ

ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತಾಂತರದವರು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸಲು ಯಾವುದೂ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಭಾಷಿಕಚಾರ್ಯರು ನಿರ್ದೇಶಗಳ ಮೃದುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವರು. ಅವರು ಹೀಗೆ

ತಿಳಿಯಲು ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಸಂಚವು ನಿರ್ವಿಫಲ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಉದ್ದೇಶ. ನಿರ್ವಿಫಲ್ಯವು ವಸ್ತುವೇ ಅಸಂಭಾವನೀಯವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದುದರಿಂದ ಇವರ ಪ್ರಮಾಣಬದ್ಧವು ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಯಾವ ಧರ್ಮವಿರುವುದೋ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆ ಧರ್ಮಗುಣವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ, ಪ್ರಮಾಣ ಕರಣವಾದುದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಹೇಳುವರು. ಅವರು ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೊಳಗೊಂಡು ತಿಳಿಯಲು, 'ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಧರ್ಮವು ಸತ್ಯವಾದುವು; ಪುರೋವೃತ್ತಿಯಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರ ಅಸತ್ಯ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇಂತಹ ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುವುದು; ಹೀಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಂಚವು ಸತ್ಯ ಎನ್ನಲು ಸಾಧಕವಾಗುವುದು' ಎಂಬುದೇ ಅವರ ಉದ್ದೇಶ. ಇದು ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಅಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ರೂಪಿಸುವುದೇ ವಿಹಿತವಾಗುವುದು. ಪ್ರಾಕಾರದ ಪ್ರಸಂಚವನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ, ಸ್ವಾಂತಿಮಾತ್ರ ಪೂರ್ವಾನುಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ ಅಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಅನುಭೂತಿ ಅಥವಾ ಅನುಭವವು ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವರು. ಇದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸ್ವಾಂತಿಯು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದರಿಂದ ಅದನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕ ಇಲ್ಲ. ಲೋಕವಾಚಿನ 'ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಪ್ರಮಾಣ' ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವ ಸ್ವಾಂತಿಯು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಪ್ರಮಾಣವಾದುದು ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದುದರಿಂದ, ಸ್ವಾಂತಿಯು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದುದರಿಂದ ಸ್ವಾಂತಿಯೂ ಇಂತಹ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾಂತಿಯು ಹಿಂದಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅದು ತಿಳಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವುದು. ಅದು ಹಿಂದಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹಿಂದಿದ್ದದ್ದನ್ನಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಸುವುದು. ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಾದರೋ ಅದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದದ್ದಾಗಿ ಗೋಚರವಾಯಿತು. ಸ್ವಾಂತಿಯಲ್ಲಾದರೋ ಈ ವರ್ತಮಾನಕಾಲವೇ ಅವಸ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಅವಸ್ಥಾ ಉಕ್ತಿ ವಸ್ತು ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ನಗನವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಇಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸ್ವಾಂತಿಯು

ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅನುಭವಾನುಗುಣವಾಗುವುದು. ಅಷ್ಟಕ್ಕಿಂತ, 'ಬಾಧ್ಯವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮಾಣ; ಇದಕ್ಕೆ ಕರಣ ಪ್ರಮಾಣ' ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವಾಗ ಕರಣವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅಬಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದಾದರೂ ಈ ವಿಧ ನಿರೂಪಣೆಯು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಗತ ಅಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಷಯ ಉಳ್ಳುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದು ಸಾಕಾರ್ಯ ಉಂಟು. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಅಬಾಧ್ಯ. ರಾನಾನುಜೀಯರು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ, ಅದರ ಕರಣವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಸರ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥ, ಅದರ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣ ಎಂದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಇವರ ಉದ್ದೇಶ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾದ ರೀತಿ.

ಯಥಾರ್ಥ ಶಬ್ದಾರ್ಥ

ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸದಿರುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಶ್ಲೋಕದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಪರ್ಯವಸಾನದ ಅರ್ಥ. ಶ್ಲೋಕವು ಸಸಂಬಂಧವಾದ ಪದಾರ್ಥ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ಶ್ಲೋಕ ಉಳ್ಳದು. ವಿಷಯವು ಶ್ಲೋಕವಾಗಲು ಜ್ಞಾನವೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು. ಇದ್ದಿಲ್ಲದ ಯುಕ್ತ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ವಿಷಯವು ಶ್ಲೋಕವಾಗಲು ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ ಯಥಾರ್ಥ ಎನ್ನುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವು ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೇವಲಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿಯೂ ಅದರ ಕರಣವನ್ನು ಅನುಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿಯೂ ಭಾವಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ.

ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಅನುಪ್ರಮಾಣ

ಪ್ರಮಾಣವು ಕೇವಲಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಅನುಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೇವಲಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನದ ಕರಣಕ್ಕೆ ಅನುಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕೇವಲಪ್ರಮಾಣವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಾಕ್ಷೀರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೇ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವೇಳೆ

ಮನಸ್ಸಿನ ಪರಿಣಾಮ ರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಛೇತನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮನಸ್ಸಿನ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ವೃತ್ತಿ ರೂಪವಾದುದು.

ಅನುಪ್ರಮಾಣ

ಅನುಪ್ರಮಾಣವು ಕೇವಲಪ್ರಮಾಣದ ಕರಣ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅಗಮ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ.

(೧) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ

ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಉದಾ:-ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಉದಾ:-ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನ.

ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತೋರಿಸಿ, ತ್ವಕ್, ಚಕ್ಷುಸ್, ಜಿಹ್ವಾ, ಘ್ರಾಣ ಮತ್ತು ಮನಸ್ ಎಂದು ಆರು ವಿಧ. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ದ್ರಿಯವೂ ಸೇರಿ, ಏಕಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಏಳು ವಿಧವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಹಾಯ ಉಳ್ಳದಾಗಿ ಭೂತ ವರ್ತಮಾನಗಳ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಉದಾ:-'ಇದು ಅದೇ ಘಟೆ' ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ಇದು ಘಟೆ' ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು.

ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಗುಣಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ಭೇದ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ದ್ರವ್ಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಗುಣದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದರಿಂದಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟಪದಾರ್ಥವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅದರಿಂದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು ಮತಾಂತರದವರು ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ.

ಸ್ಥೂತಿಯ ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದೇ ಸಾಧನ. ಮನಸ್ಸು ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಅದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸ್ಮರಣವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಸ್ಮರಣವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಾಗ ಸ್ಥೂತವಾಗುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಸಹಾಯ. ಸ್ಥೂತಿಯು ಗ್ರಹಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೂ ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಸ್ಥೂತಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತು ಅನುಭವಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಸ್ಥೂತಿಯು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಾಗುವ

ಪ್ರಯುಕ್ತ, ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅನುಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸ್ಥೂತಿಯು ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತು ತಿಳಿದಿತ್ತು ಇದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವ ಉಂಟಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತು ಹೀಗಿದ್ದಿತು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅದರಿಂದ ಅದು ಯಥಾರ್ಥವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಸ್ಥೂತಿಯು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ನಷ್ಟವೂ ಇಲ್ಲ.

ಇಂದ್ರಿಯದಲ್ಲಿ ದೋಷ ಇದ್ದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಕಾಮಲದೋಷ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಬಿಳಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹಳದಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಇಂದ್ರಿಯವು ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿರುವಂತೆ ಅರ್ಥವೂ ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿರಬೇಕು. ಅತಿ ದೂರ, ಅತಿ ಸಮೀಪ, ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ, ವ್ಯವಹಿತ ಮತ್ತು ಸಮಾನವಸ್ತು ದಿನದ ಸಹಿತವಾಗಿ ದೋಷ ಎಂಬುವೇ ಅರ್ಥದೋಷಗಳು. ಆದಕ್ಕೆ ಈ ದೋಷ ಇದ್ದರೆ ಇಂದ್ರಿಯವು ನಿರ್ದೋಷವಾದರೂ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಅರ್ಥದ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಂತಹ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಇಂದ್ರಿಯವು ನಿರ್ದೋಷ ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ದೋಷ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. 'ನಿರ್ದೋಷವಾದ' ಅರ್ಥೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಎಂಬುದರಿಂದ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ವಸ್ತು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗಲು ಅರ್ಹವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನೇತ್ರಕ್ಕೂ ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಇರಬಹುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ದಿಂದ ನೇತ್ರದಿಂದ ಆಕಾಶದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಕಾಶವೇ ನೇತ್ರದಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗಲು ಅರ್ಹವಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯದ ವಿಷಯವು ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ತಮ್ಮ ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವವು. ಈ ಸಂಬಂಧವು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಸಂದೇಹಿ ವೇದಲಾದುದಿಲ್ಲ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಟ್ಟುಮಾಡಲು ಸಹಾಯಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸ್ಥಿ ಮಾತ್ರ.

ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಎರಡು ವಿಧ. ಭೌತಿಕ ವೇದಲಾದುವು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದುವು. ಇವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದುದು. ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಿಂದ ನಿತ್ಯ. ಅದು ಅದೇಕಾರ ಮತ್ತು ಭೂತಗಳಿಂದ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಂದುವುದು. ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಪಂಚಭೂತಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೈದು. ಸಾಂಖ್ಯರು, 'ಇಂದ್ರಿಯವು ಬಡ, ಅದು ಅಪಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ವೈಶೇಷಿಕರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಭೌತಿಕ ಎನ್ನುವರು. ಇವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪಂಚಭೂತಗಳ ಕಾರ್ಯ ಇರುವುದು. ತಾರ್ಕಿಕರು, 'ಭೌತವು ಗಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಗಂಧವು ವೃದ್ಧಿಯು ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ. ಅದರಿಂದ ಭೌತವು ವೃದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಿದು. ರಸನೇಂದ್ರಿಯವು ರಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ರಸವು ಜಲದ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ. ಅದರಿಂದ ರಸವು ಜಲದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಿದು. ಚಕ್ಷುಸ್ ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ರೂಪವು ತೇಜಸ್ವಿನ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಚಕ್ಷುಸ್ ತೇಜಸ್ವಿನಿಂದ ಸಿದ್ಧವಿದು. ಸ್ವರ್ಣೇಂದ್ರಿಯವು ಸ್ವರ್ಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಸ್ವರ್ಣವು ವಾಯುವಿನ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಇಂದ್ರಿಯವು ವಾಯುವಿನಿಂದ ಸಿದ್ಧವಿದು. ಶ್ರೋತ್ರವು ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶದ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ. ಅದರಿಂದ ಶ್ರೋತ್ರವು ಆಕಾಶದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಿದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪವಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಜಲವು ಚರ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಗಂಧವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸುವುದು. ಲವಣವು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿರುವ ರಸವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸುವುದು. ಅಂಜನವು ರೂಪವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸುವುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಜಲವು ಚರ್ಮವಲ್ಲ; ಲವಣವು ರಸ ಉಳ್ಳ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ; ಅಂಜನವು ರೂಪ ಉಳ್ಳ ಮುಖವಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಇಂದ್ರಿಯವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಭೂತದ ಗುಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆ ಭೂತವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ತರ್ಕಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖ ವೇದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮನಸ್ಸು ಸುಖ ವೇದಲಾದ ಧರ್ಮ ಉಳ್ಳ ಅತ್ಯರೂಪವಲ್ಲ. ದ್ರವಸ್ಥ, ಸ್ನೇಹ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಚಕ್ಷುಸ್ ಜಲ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ವಿಲ್ಲ.

'ಪ್ರಾಕೃತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಕಾರ್ಯವು ನಿರ್ವಹವಾಗುವುದು. ಚೈತನ್ಯವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಶಂಕರಸುತರು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ರೂಪ ವೇದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರಕೃತ್ಯೇ ಇರುವಂತೆ ಸುಖ ವೇದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರಕೃತ್ಯವೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.

ರೂಪ ವೇದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರಕೃತ್ಯವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಸುಖ ವೇದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರಕೃತ್ಯವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥ. ಇದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಯಕ್. ಸುಖ ಇರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ 'ನಾನು ಸುಖಿಯಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಖ ಇಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ 'ನಾನು ಸುಖಿ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಿಯಮವಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಪ್ರಕೃತ್ಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ಮಲವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಬೇಕು. ಜೋಷಿ ಇರಬಹುದಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಅಂತಹ ಪ್ರಕೃತ್ಯ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಇಂದ್ರಿಯವು ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾಗಲಾರದು. ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು ದೋಷ ಉಳ್ಳದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಚಕ್ಷುಸ್ ವೇದಲಾದುದು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಅದರಿಂದ ಸುಖ ವೇದಲಾದುವುಗಳ ಪ್ರಕೃತ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯವು ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದುದಾಗಿರಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು' ಎಂದರೆ 'ಹಿಂದಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿತು' ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಚೈತನ್ಯ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯ. ಇದು ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.

(೩) ಅನುಮಾನ

ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ಅನುವಿಶಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. 'ಯುಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯದ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳ ಲಿಂಗವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಹೇಳುಸಾಧ್ಯಗಳ ಸಾಹಚರ್ಯವೇ ಅನುಮಾನದ ಅಂಗ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವುವುದು. ಚೌದ್ವರು ತಾಡಾತ್ಮ್ಯ ಮತ್ತೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ಎಂಬುವು ಅನುಮಾನದ ಅಂಗಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು.

ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಈಶಜ್ಞಾನ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಜ್ಞಾನ, ಯೋಗಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅರ್ಯೋಗಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ. ಈಶ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮೀಜ್ಞಾನಗಳು ಅನಾದಿಜ್ಞಾನ. ಆದರೆ ಲಕ್ಷ್ಮೀಜ್ಞಾನವು ಈಶನಿಗೆ ಅಧೀನ. ಇವೆರಡು ಜ್ಞಾನಗಳು ತಮ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಆಶೀಶ ನಿರೀಗಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವವು. ಆದರೂ ಅವಕ್ಕೆ ಸ್ವತ್ವವುಳ್ಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿಜ್ಞಾನ. ಇದು ಶ್ರಮಸ್ತಮಾಪಲು ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿಯವರೆಗೂ ಕ್ರಮೇಣ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ತಾತ್ಕಾಲಿಕಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿ. ಅಶಾಶ್ವಯೋಗಿಜ್ಞಾನವು ಅನಿಶ್ಚಯವು. ಅರ್ಯೋಗಿಜ್ಞಾನವು ಲುಕ್ತಿಕ ವಿಷಯವುಳ್ಳದು. ಇದು ಪ್ರಕೃತ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ, ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ, ಅಗಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಮೂರು ವಿಧ.

೦ಂದ. ಯಾವುದು ಯಾವುದರ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಭಾವದ ಅಭಾವವೋ ಅದು ಅದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಉಳ್ಳದು; ಧೂಮವು ಅಗ್ನಿಯಿಂದಿರುವಂತೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದುದು ಧೂಮದ ಅಭಾವ. ಏಕೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿಲ್ಲ. ಈ ಧೂಮದ ಅಭಾವದ ಅಭಾವವೇ ಧೂಮ. ಅದರಿಂದಲೇ ಧೂಮವು ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಉಳ್ಳದು. ಇದರಿಂದಲೇ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದುದು ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುದರ ಅಭಾವ. ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಅಭಾವ ಇರುವುದು. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣದ ಅಭಾವವೂ ಇರುವುದು. ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುದರ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಅಭಾವವಾದುದು ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಾಣವೇ ಮೊದಲಾದುದು ಆತ್ಮನಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಉಳ್ಳದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯ. ಇದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು 'ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಇರುವನು' ಎಂಬ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದು.

ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಯಾವುದು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತವೋ ಅದು ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಧರ್ಮಗಳು ಎರಡು ವಿಧ. ಕೆಲವು ಒಂದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಇರುವಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯತ್ವ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ನಿತ್ಯತ್ವ ಇರುವಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇರುವಲ್ಲಿ ಪಾರಕಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ; ಪಾರಕಂತ್ರ್ಯ ಇರುವಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವವು. ಇವು ಮೂರು ವಿಧ. ಕೆಲಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವವು. ಉದಾ:- ಪಾಚಕತ್ವವು ಪುರುಷನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಪುರುಷತ್ವವು ಪಾಚಕತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪಾಚಕನಲ್ಲದ ಪುರುಷನಲ್ಲಿರುವುದು. ಇವೆರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಪಾಚಕನಾದ ಪುರುಷನಲ್ಲಿರುವವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ:- ಧೂಮವು ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿ ಮತ್ಸ. ಧೂಮವುತ್ವವು ಅಗ್ನಿ ಮತ್ಸವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಗ್ನಿ ಮತ್ಸವು ಧೂಮವುತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದಲ್ಲಿರುವುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ:- ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯತ್ವ. ಅನಿತ್ಯತ್ವವು ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಇರುವಲ್ಲಿರುವುದು; ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯು ಅನಿತ್ಯತ್ವ ಇರುವಲ್ಲಿರುವುದು. ಉದಾ:- ಘಟ ಮೊದಲಾದುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಧರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಸ್ತುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮಕವಾಗಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಧರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಸ್ತುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ಧರ್ಮವು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ಧೂಮವು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಗ್ನಿಗೆ

ಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಪರಸ್ಪರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯತ್ವಗಳೇ ಮೊದಲಾದುವು ಪರಸ್ಪರ ಸಾಧಕವಾಗುವವು. ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯಿಂದ ಅನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಅನಿತ್ಯತ್ವದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಧೂಮವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಗ್ನಿಯು ಧೂಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣ ಮೊದಲಾದುದರಲ್ಲಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಅಂಗೆ ಎಂದರೆ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿದು, ಅನುಮಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಿ. ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ಹೇತುವಿಗೆ ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಇರುವುದು. ಅದು ಗೃಹೀತವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅನುಮಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಉಂಟಾಗದಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಸ್ತುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಸಹಜವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತದ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅನೇಕವೇಳೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೇತು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯ ಹುಟ್ಟುವುದು. ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೂ, ಎಲ್ಲ ದೀರ್ಘಕಾಲಗಳ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳೂ ಇವುಗಳ ಸಿದ್ಧಕಗಳಾದುದರಿಂದ ಸರ್ವ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ಅನುಮಾನವು ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರಮಾತೃವು ಪರೋಪದೇಶವನ್ನು ಆಹೇತಿಕವೆಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಸಹಜವಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತವನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಕದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇತರರ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ-ವ್ಯಾಪಕದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇತರರ ಉಪದೇಶ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪಕದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಲಿಂಗದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಾಕ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಧೂಮವಾಗ್ನಿಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿದ ಒಬ್ಬನು ಪರ್ವತ ಮೊದಲಾದ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಧೂಮ ಇರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಆಗ ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಮೊದಲನೆಯವನು 'ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮ ಇರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಇರುವುದು' ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸುವನು. ಇದರಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅಗ್ನಿಯ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪರೋಪದೇಶ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು.

ಪುನಃ ಅನುಮಾನವು ಕಾರ್ಯಾನುಮಾನ, ಕಾರಣಾನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಕಾರ್ಯಕಾರಣಾನುಮಾನ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಕಾರ್ಯದ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಕಾರ್ಯಾನುಮಾನ. ಉದಾ:- ಕಾರ್ಯವಾದ ಧೂಮದ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವಾದ ಅಗ್ನಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಕಾರಣದ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರ್ಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಕಾರಣಾನುಮಾನ. ಉದಾ:- ಕಾರಣವಾದ ಮಳೆಯನ್ನು ಎಟುಮಾಡಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಸಹಿಷ್ಣುವಾದ ಮೇಘದ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರ್ಯವಾದ ವೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳೆಲ್ಲದಿರುವ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಆಕಾರ್ಯಕಾರಣಾನುಮಾನ. ಉದಾ:- ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳೆಲ್ಲದ ರೂಪರಸಗಳಲ್ಲಿ ರಸದ ಜ್ಞಾನವು ರೂಪದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು.

ಅನುಮಾನವು ಪುನಃ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಅನುಮಾನವು ದೃಷ್ಟಾನುಮಾನ. ಉದಾ:- ಧೂಮಾನುಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅಗ್ನಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಅನುಮಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟಾನುಮಾನ. ಉದಾ:- ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲದ ಚಕ್ರವು ನೋಡಲಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿರುವುದು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕರಣ ಇರಬೇಕು. ಇದರಂತೆ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಕರಣ ಚಕ್ರವು ಮೊದಲಾದುದು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾರಣದ ದೃಷ್ಟವಾದುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟಾನುಮಾನ.

ಅನುಮಾನದೋಷ

ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಅಸಂಗತಿ ಎಂದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಎರಡು ದೋಷಗಳು. ವಿರೋಧವು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧ, ಹೇತುವಿರೋಧ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಾಂತವಿರೋಧ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧವು ಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಸ್ವನಿಷೇಧ ವಿರೋಧ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧವು ಪ್ರಬಲಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಸಮಬಲಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪ್ರಬಲಪ್ರಮಾಣ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಉದಾ:- 'ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ; ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದರಿಂದ; ಶುಕ್ತಿ ರಜತದಂತೆ,' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಛೇದವು ಸತ್ಯ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿರೋಧ ಇರುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಬಲ.

ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಆಕಾರದ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದವಿರೋಧ ಅದರ ವಿಶೇಷವನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಸುವುದು. ಇದು ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಬಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಸಮಬಲಪ್ರಮಾಣ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಉದಾ:- 'ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ; ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದರಿಂದ; ಶುಕ್ತಿ ರಜತದಂತೆ,' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ; ಪ್ರಮಾಣವಿದ್ದವಾದರಿಂದ; ಅತ್ಯಂತ,' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧ ಇರುವುದು. ಸ್ವನಿಷೇಧವಿರೋಧವು ಅಪಮಾಣಿಕ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಕನ್ನ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಎಂದು ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರಮಾಡುವುದು ಅಪಮಾಣಿಕ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವಚನವನ್ನು ತಾನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ವಿರೋಧವು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಉದಾ:- ನಿರೀಕ್ಷರವಾದಿಗಳ ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಅವನಿಗೆ ಅನಗೃಹೀತಾಂತ ಎಂಬ ದೋಷ ಬರುವುದು. ಕನ್ನ ವಚನದಲ್ಲಿಯೇ ವಿರೋಧವಿರಲು ಜಾತಿ ಎಂಬ ವಿರೋಧ ಬರುವುದು. ಉದಾ:- 'ನನ್ನ ತಾಯಿ ಬಂಜೆ,' ಹೇತು ವಿರೋಧವು ಸ್ವರೂಪವಾದಿ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಸ್ವರೂಪವಾದಿ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಉದಾ:- 'ಶಬ್ದವು ಅನಿತ್ಯ; ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯವಾದುದರಿಂದ. ಶಬ್ದವು ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷ ಬರುವುದು. ಅವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಮೂರು ವಿಧ. ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಥಾವ ಇವೆರಡರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಒಂದು. ಉದಾ:- 'ಶಬ್ದವು ಅನಿತ್ಯ; ಪ್ರಮೇಯವಾದುದರಿಂದ.' ನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಪ್ರಮೇಯ. ಸಾಧ್ಯದ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅದರ ಅಥಾವದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಎರಡನೆಯದು. ಉದಾ:- 'ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ; ಹುಟ್ಟಿದುದರಿಂದ.' ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನಿತ್ಯವಸ್ತು ಮಾತ್ರ. ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಥಾವದ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಮೂರನೆಯದು. ಉದಾ:- 'ನಿಜವೂ ಅನಿತ್ಯ; ಇರುವುದರಿಂದ.' ಇಲ್ಲಿ ನಿಜವೂ ವಕ್ಷವಾದುದರಿಂದ ಹೇತುವಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಥಾವದ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತವಿರೋಧವು ಸಾಧ್ಯವೆಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸಾಧನವೆಲ್ಲ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಉದಾ:- 'ಮನಸ್ಸು ಅನಿತ್ಯ; ಕ್ರಿಯೆ ಉಳ್ಳದಾದುದರಿಂದ; ಪರಮಾಣುವಿನಂತೆ.' ಇಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಪರಮಾಣುವು ನಿತ್ಯ. ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಉದಾ:- 'ಮನಸ್ಸು ಅನಿತ್ಯ; ಕ್ರಿಯೆ ಉಳ್ಳದಾದುದರಿಂದ; ಕರ್ಮದಂತೆ.' ಇಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲ. ಅಸಂಗತಿಯ ಉದಾ:- ಈಶ್ವರವಾದಿಯನ್ನು ಕುರಿತು 'ಜಗತ್ತು ಕತ್ಯುಲಭ್ಯದು; ಕಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು.

(೩) ಆಗಮ

ದೋಷರಹಿತವಾದ ಶಬ್ದವು ಆಗಮಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿರುವುದು, ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು, ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು, ಪ್ರಯೋಜನ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು, ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು, ಮಾತಲು ಅಶಕ್ತವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು, ಸುಲಭವಾದ ಉಪಾಯ ಇರುವಾಗ ಕಷ್ಟವಾದ ಉಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು, ಇವೇ ಮೊದಲಾದುವು ಶಬ್ದದ ದೋಷಗಳು. ಶಬ್ದವು ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಮತ್ತೊಂದು ಶಬ್ದದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದಲೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಚಟತಪ್ಪ, ಜಬಗಡದ ಮುಂತಾದುವು ಮೊದಲನೆಯವರ ಉದಾಹರಣೆ. ಗೋವು, ಆಶ್ವ, ಆನೆ, ಮಧುಷ್ಣ ಮುಂತಾದುವು ಎರಡನೆಯವರ ಉದಾಹರಣೆ. ಕಲ್ಲಿಗೆ ಜ್ವಾಸ ಇರುವುದು ಮುಂತಾದುದು ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದ. 'ಬಿಜ್ಜಿ'ನು 'ಸಿಹಿ' ಮುಂತಾದುದು ತಿಳಿದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದು. ಜೇಳಿದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದಾರ್ಢ್ಯ ಇರುವಾಗ ಜೇಳಿದುದನ್ನೇ ಹೇಳುವುದು ದೋಷವಾಗುವುದು. 'ಕಾಗಿಗೆ ಹಲ್ಲೆ' ಮುಂತಾದುದು ಪ್ರಯೋಜನರಹಿತ. ವಿರಕ್ತನಿಗೆ ವ್ಯಾಪಾರವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯ. 'ಸತ್ತವನಿಗೆ ಔಷಧ ಹಾಕು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯ. ಕಾವೇರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ ಬಾಯಾಂಡ ಮನಷ್ಯನನ್ನು ಕುರಿತು 'ಗಂಗೆಯ ತೀರದಲ್ಲಿ ಬಾವಿಯನ್ನು ತೋಡು, ನೀರು ಬರುವುದು, ಅದನ್ನು ಪಾನಮಾಡು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸುಲಭವಾದ ಉಪಾಯವಿರುವ ಕಷ್ಟವಾದ ಉಪಾಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯ. ಶಬ್ದವು ಪದ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯರೂಪವಾದುದು. ಪದವು ವಿಭಕ್ತಿ ಉಳ್ಳದು. ಅದರಿಂದ ಜಬಗಡದ ಮುಂತಾದುದು ಪದವಲ್ಲ. ಆಕಾಂಕ್ಷಾ, ಯೋಗ್ಯತಾ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿಧಿ ಎಂಬ ಆಂಗಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಪದಗಳ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಯಾವ ಪದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪದದ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದಿರಲು ಪೂರ್ಣವಾದ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೇ ಆದಕ್ಕೆ ಆ ಪದದಿಂದ ಆಕಾಂಕ್ಷಾ ಇರುವುದು. 'ಘಟವನ್ನು ತೈಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂಬುದು ಕನುಕವಾದ 'ಘಟವನ್ನು' ಎಂಬುದರ ಹೊರತು ಪೂರ್ಣವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಆ ಪದಕ್ಕೂ ಘಟ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೂ ಆಕಾಂಕ್ಷಾ ಇರುವುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ಇರುವುದು. ಆದರೂ ಪದವು ಪುರುಷನಿಗೆ ಈ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ ಆಕಾಂಕ್ಷಾ ಉಳ್ಳುದೆಂದು ಉಪಚರಣೆ ವಾಗುವುದು. ಪದಗಳಿಂದ ತಿಳಿದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಯೋಗ್ಯತಾ. 'ಜಲದಿಂದ ತೊಯಿಸು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪದಗಳ ಅನ್ವಯವು ಪ್ರಮಾಣಬಾಧಿತ

ವಲ್ಲ. ತೊಯಿಸಲು ಜಲವು ಕಾರಣ; ತೊಯಿಸುವುದು ಕಾರ್ಯ. ತೊಯಿಸುವುದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಜಲಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯತಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆಗ್ನಿಯಿಂದ ತೊಯಿಸುವುದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆಗ್ನಿ ಮತ್ತು ತೊಯಿಸುವಿಕೆಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ ಇರುವುದು. ಅದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯೋಗ್ಯತಾ ಇಲ್ಲ. ವಿಲಂಬ ಇಲ್ಲದೆ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸನ್ನಿಧಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವಿಲಂಬ ಇಲ್ಲದೆ ಜೇಳಿದ "ಗೋವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡುಬಾ" ಎಂಬುದು ಸನ್ನಿಧಿ ಉಳ್ಳದು. ಗೋವೆಂದು ಈ ಹೊತ್ತು ಜೇಳಿ, ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ ಎಂದು ನಾಳೆ ಜೇಳಿದರೆ ಅದು ವಾಕ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸನ್ನಿಧಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ವಾಕ್ಯವು ಪದಾರ್ಥಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಶಬ್ದವು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ ಇರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಶ್ರುತವಾಗಬೇಕು.

ಪದಗಳ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿವಾದ ಉಂಟು. ಕೆಲವರು ಗೋವು ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಗೋಶ್ಚ ಮುಂತಾದ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಜಾತಿರಹಿತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ; ಜಾತಿ ಎಂದರೆ ಶಬ್ದವು ಪ್ರವೃತ್ತಿವಾಗಲು ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಭರ್ಮ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು 'ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಘಟಕ್ಕೆ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು; ದೇವದತ್ತ ಮೊದಲಾದ ಅಂಕಿತ ನಾಮಗಳು ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು; ಗಂಗೆದೊಗಲುಳ್ಳವು ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಆತ್ಮತೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು; ಗೋವು ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಜಾತಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆತ್ಮತೆ ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುವು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಈ ಯಾವ ಪಕ್ಷವೂ ಶಬ್ದಾರ್ಥಸನ್ನಿಧಾನ ವನ್ನು ಸಂಯೋಗ ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಿದ ಅನಂತರವೇ ಎಷ್ಟು ಅರ್ಥವು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದೋ ಅಷ್ಟು ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಘಟವೆಂಬ ಪದದಿಂದ ಘಟವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಘಟಕ್ಕೆ ಜಾತಿ ಇವೆರಡೂ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಏಕೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಏಕತ್ವ ಗುಣ ಮತ್ತು ಆ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಗತ (ಹೋದ) ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಗಮನ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವುದು. ದಂಡಲುಳ್ಳವನು ಎಂಬ ಪದವು ದಂಡ ಮತ್ತು ಅದುಳ್ಳವನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಸಾರ ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು.

ಶಬ್ದದ ಶಕ್ತಿಯ ಗ್ರಹಣವು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವ ತೋರಿಕೆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಕಾಯ ಅಥವಾ ತಂದೆಯ ತೊಡೆಯ ಮೇಲಿರುವ ಬಾಲಕನು ಮತ್ತೊಂದು ಕೆಡೆ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾದರೂ ಶಬ್ದ

ಮೊದಲಾದ ಬೇಜ್ಜಿಗಳಿಂದ ತನಗೆ ಅಭಿಮುಖವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟನಿಂತ ತಾಯಿತಂದೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ, 'ಮಗು! ಈಕೆಯು ನಿನ್ನ ತಾಯಿ, ಇವಳು ನಿನ್ನ ತಂದೆ, ಇವಳು ಬಾಳೆಯಹಣ್ಣನ್ನು ತಿನ್ನುವವಳು,' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಲು, ಬಾಲಕನು ಶಬ್ದವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಎಂಬ ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವನು. ಪುನಃ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವೇ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲು, ತಾಯಿ ಎಂದರೆ ಇದು ಅರ್ಥ ಎಂಬ ಮುಂತಾಗಿ ಶಬ್ದವಿಶೇಷದ ಅರ್ಥವಿಶೇಷವನ್ನು ತಿಳಿಯುವನು. ಮುನಾಂಸಕರು "ಶಬ್ದಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಅಗದೀಕೆಂಬ ಬಾಲಕನು 'ಗೋವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಯಜಮಾನನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ, ಆಳು ಗೋವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ, ಆಳು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಯಜಮಾನನ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗದೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿದು, ಪುನಃ 'ಕುದುರೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ, ಗೋವನ್ನು ಕಟ್ಟು' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗಾಂತರಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ, ಗೋವು ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಗೋವೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ, ಆಶ್ವವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಆಶ್ವವೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು" ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುವುದು. ಬಾಲಕನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮರೆಯುವ ಸ್ವಭಾವವನು. ಅವನು ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿ, ಅದನ್ನು ನಮನನ್ನು ತರುವವರೆಗೂ ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ತರುವುದು ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಈ ಶಬ್ದ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತ.

ಶಬ್ದವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಅಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಶಕ್ತಿಗೆ ಮುಖ್ಯವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತರಲು ಅನುಕೂಲವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಯ, ಸಂಗತಿ, ಸಂಕೇತ, ವಾಚಕತ್ವ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ನಾಮಾಂತರಗಳು. ಶಕ್ತಿಯು ಯೋಗ, ರೂಢಿ, ಮತ್ತು ಯೋಗರೂಢಿ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ಅವನುವದ ಶಕ್ತಿಯು ಯೋಗ. ರೂಢಿಯು ಸಮುದಾಯದ ಶಕ್ತಿ. ಯೋಗರೂಢಿಯು ಅವೆರಡರ ಶಕ್ತಿ. ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳು ಕೇವಲ ಯೋಗದಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಉದಾ:- ವಾಚಕ, ಪಾಠಕ ಮುಂತಾದುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕೇವಲ ರೂಢಿಯಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಉದಾ:- ಘಟೆ ಪಟ ವೊದಲಾದುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅವೆರಡರಿಂದಲೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಉದಾ:- ಸಂಕೇತ ವೊದಲಾದುವು. ಮಹಾಯೋಗ, ಮಹಾರೂಢಿ ಮತ್ತು ಮಹಾಯೋಗರೂಢಿ ಎಂಬ ಮುಖ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಉಂಟು. ಇವು ಅರ್ಥಪಾಪ್ತವನ್ನು ಕೈವು. ಉದಾ:- ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಸರ್ವಜ್ಞ ವೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು.

ಶಕ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಅಮುಖ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಇದು ಜಪ್ತಲ್ಪಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಅಜಪ್ತಲ್ಪಕ್ಷಣ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದ ಅನ್ವಯ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಜಪ್ತಲ್ಪಕ್ಷಣ. ಉದಾ:- ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದ ಅನ್ವಯ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಅಜಪ್ತಲ್ಪಕ್ಷಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದಾ:- ಫತ್ತಿಗಳು ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಲಕ್ಷಣ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪ್ರಯೋಜನದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ. ಉದಾ:- ಮಾರ್ಗಗಳು ಹೋಗುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ರೂಢಿಲ್ಪಕ್ಷಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪ್ರಯೋಜನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಂಟು. ಉದಾ:- ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ. ಇದಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಮವು ಪವಿತ್ರವಾದುದು ಎಂಬ ಮುಂತಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದೇ ಪ್ರಯೋಜನ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೇವಲಲ್ಪಕ್ಷಣ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಯಾವಾಗಲೂ ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿರುವ ಅನುವಾದಕ್ಕೆ ಯೇ ಲಕ್ಷಣವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಬೀಜ. ಗೋಕೇ ಮುಂತಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಮುಖ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿರುವುವು. ಉದಾ:- 'ದೇವದತ್ತನು ಸಿಂಹ' ಮುಂತಾದುವು.

ಆಗಮವು ಪೌರುಷೇಯ ಮತ್ತು ಆಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪುರ್ಣ ವೊದಲಾದ ವೇದಗಳು ಆಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಪೌರುಷೇಯ. ವೇದವು ವಾಕ್ಯರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಭಾರತ ವೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ವೇದದ ಕರ್ತೃ ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ವೇದವ್ಯಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ವಾದಿಗಳು ವೇದವನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವರೆ ಹೊರತು ಅದು ಪೌರುಷೇಯ ಎಂದಲ್ಲ. ಅವರು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವೇದವು ಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಇಂತಹವನು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯದು. ವೇದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವ ವಾಗಿ ಕರ್ತೃ ಇದ್ದರೆ ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ, ವೇದಕ್ಕೆ ಇಂತಹವನು ಕರ್ತೃ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಅವನಲ್ಲ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿವಾದ ಮಾಡುವುದಾದರೂ ಕೆಂಡುಬರ ಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಈ ವಿವಾದವೂ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ನಾವು ವೇದವನ್ನು ಆಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧನ.

ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವ ವಾದಿಗಳಿಗೂ, ಪ್ರಾಯಶಃ ಮುಖ್ಯ ನಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಲವಾದ ವಿವಾದವಿದ್ದರೂ, ವೇದವು ಆಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಮ್ಭವ ಇರುವುದು. ವೇದವು ಪೌರುಷೇಯಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ನೈಯಾಯಿಕರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನು ಕರ್ತೃ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಕರ್ತೃ ಈಶ್ವರ ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವೇದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕರ್ತೃ ಇದ್ದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಬಹು ವಿರೋಧವುಳ್ಳ ವಾದಿಗಳು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ

ಅದು ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂಭವವಿತ್ತು. ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಇದ್ದರೂ ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಗೋಚರನಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಬಹಳ ಪುರಾತನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬಂದ ವಾದಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವ. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ 'ಈ ಮಂತ್ರವು ಈ ಬುಹಿಯಿಂದ ದೃಷ್ಟ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ದೃವಪಾದವು ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದು. ದೃಷ್ಟ ಎಂದರೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ತಾನು ನೋಡಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ವೇದವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃ ಇರುವನೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇದ್ದುದಾಗಿಯೇ ಬುಹಿಗಳಿಗೆ ದೃಷ್ಟವಾದುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಪದೇ ಪದೇ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಇದು ಕೇವಲ ಊಹೆಯಲ್ಲ. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ವೇದವೇ ಪ್ರಕಾರಾಂತರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು. "ವಾಚಾ ವಿರೂಪ ನಿತ್ಯಯಾ....." (ನಿತ್ಯವಾದ ವೇದದಿಂದ); ನಿತ್ಯಯಾ ನಿತ್ಯಯಾ ಸೌಮಿ, (ನಿತ್ಯವಾದ ವೇದದಿಂದ.....); "ಯಾವದ್ವತ್ಯ ವಿಷ್ಣುತಂ ತಾವತೀವಾಕ್ (ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಾದಿಯಾದಂತೆ ವೇದವೂ ಅನಾದಿ); "ಕಚ್ಚಂದಸಾಂ ಯೋಗಮಾ ವೇದ ಧೀರ!" (ಯಾವ ಪಂಡಿತನು ತಾನೇ ವೇದದ ರಚನೆಯನ್ನು ಬಲ್ಲನು), ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ವೇದವು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಇರುವಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಭವವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇದ್ದಿತೆಂದು ವಿಶೇಷವಾಗುವುದು. ವೇದದ ಅನೇಕ ಹೆಸರುಗಳು ಅದು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವುದು. ವೇದ, ಕೃತಿ, ಅವಸ್ಥಾ ಯ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದುದು ವೇದದ ಹೆಸರು. ವೇದ ಎಂದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ವೇದ ಎಂಬ ಪದವು ವಿಷ್ಣು=ಇರುವುದು ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಕೇಳಿದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ವೇದವು ಯಾವಾಗಲೂ ಕೇಳಿದುದು ಎಂದೇ ಹೊರತು ಮಾಡಿದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಅವಸ್ಥಾ ಯ ಎಂದರೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ವೇದವು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಗುರುವಿನ ಮುಖದಿಂದ ಶ್ರವಣಮಾಡಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಅವಸ್ಥಾ ಯ ಎಂಬುದು ಅರ್ಚ ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮಾ=ಅಭ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದುದು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ರಾಜರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಆ ರಾಜರ ಅನಂತರ ವೇದವು ರಚಿತವಾಯಿತು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರವಾಹರೂಪವಾದುದು. ಅನೇಕ ಸೃಷ್ಟಿಗಳು ಅನಾದಿ

ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇರುವ ವೇದವು ಕೆಲವರ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಶ್ವರ್ಯವಲ್ಲ. ಇದು ಅರ್ಥಾರ್ಥ ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. "ಘಾತಾ ಯಥಾಪೂರ್ವ ಮುಕ್ತಯುಕ್ತ" (ಬ್ರಹ್ಮನು ಘಾತಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು) ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರವಾಹ ಇರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. "ಅನಾದಿ ನಿಧನಾ ನಿತ್ಯಾ ವಾಗು ಕ್ಷೌಷ್ಣ ಸ್ವಯಂಭುವಾ" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಯಾದ ವೇದವು ತಾನಾಗಿಯೇ ಸ್ವಯಂಭುವಿನ ಮುಖವನ್ನು ದ್ವಾರಮಾಡಿ ಕೊಂಡು ಹೊರಟಿತೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಇದು (1) ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೊದಲುಂಟು, ಮತ್ತು (2) ವೇದಮಾತ್ರ ಅನಾದಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಚೀಲಿಸಿದರೆ ಫಲ.

ವೇದವನ್ನು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಉಂಟು. ವಿಚಾರಕ್ಕೆಸ್ಥಾನರ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವಾಕ್ಯವೇ ಇದ್ದವೆಂದು ನಂಬಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನುಭವಿಸುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಪಮಾನಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮುಗುಳ ವ್ಯವಹಾರ ನಮಗೆ ಉಂಟು. ಇದು ಧರ್ಮ, ಅಭರ್ಮ, ಈಶ್ವರ ಮೊದಲಾದುವು ಉಂಟು ಎಂಬೀ ರೂಪವಾದುದು. ಧರ್ಮಾ ಧರ್ಮಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದಲ್ಲ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವೂ. ಅನುಮಾನಕ್ಕಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮೂಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಪದ್ಧತಿ ಹೇಳು ದೃಷ್ಟಾಂಶ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅನುಮಾನಪ್ರಸ್ತುತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗೋಚರ ಅಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಲ್ಲ. "ಜಗತ್ತು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರುವುದು; ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣ ಇರಬೇಕು; ಇದೇ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದು" ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂದು ಕಂಕಿಸಬಹುದು. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅನುಮಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಒಂದಿದೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಯಾವುದು ಧರ್ಮ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದು ಧರ್ಮ, ಇದು ಅಧರ್ಮ ಎಂದು ಅನುಭವಾನುಸಾರ ನಿರ್ಣಯಿಸೋಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸಾಕಷ್ಟು. ಅನುಭವದಿಂದ ಇದು ಧರ್ಮ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅದರಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಭಾವಿಸಿದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯಾಪಾರವೇ ನಿಜವೇಶಾಗುವುದು. ಫಲ: ಫಲ: ವಿಚಿತ್ರ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಭವಹೆಸರು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರು

ವಾಗ ಅಪರ ನಿರ್ಣಯವೇ ಎಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. 'ಧರ್ಮ' ಮೊದಲಾದುದರ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವವರೆಗೂ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯಾಪಾರವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರಲಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಶಬ್ದ ಮಾತ್ರ. ಪ್ರಪಂಚದ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಡವಳಿಕೆಯು ಯಥೇಚ್ಛವಲ್ಲ. ಅದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಉಪದೇಶವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರ ಅಂತೇ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ನಾವು ಈಗ ವಿಚಾರಮಾಡ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಅಂಶವು ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದು ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದಲ್ಲ. ಇದು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಮೇಯವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಲ್ಲ.

ವಿಚಾರವೇ ಇಲ್ಲದೆ, ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದು ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವೆವೆಷ್ಟೆ. ಇದು ನಮಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಈಗ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಇದು ಪ್ರಕೃತಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದುದರಿಂದ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಇದು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ಈಗ ಧರ್ಮಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದ ಸ್ವರೂಪ ವೇನೆಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡೋಣ. ಮಹಾಂತರದವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬುದ್ಧ, ಜಿನ, ಕಪಿಲ ಮೊದಲಾದವರ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದರ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆರ್ಪವಲ್ಲ. ಬುದ್ಧ, ಜಿನ ಮುಂತಾದವರು ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಮನುಷ್ಯರು. ನಮಗಿಲ್ಲದ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದರ ಜ್ಞಾನವು ಅವರಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತೆಂದು ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಹಜ. ಅವರು ಮಹಾತ್ಮರಾದುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಆ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಕೆಲವು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಹಾತ್ಮನಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನಿಗೆ ಮಹಾತ್ಮ್ಯವಿರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕೆಲವು ಭಾಗದ ದೊಡ್ಡತನದಲ್ಲೇ ಮಹಾತ್ಮನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಬರುವುದು 'ಲೋಕಾನುಭವಸಿದ್ಧಿ'. ಅವರಿಗೆ ಹೇಗಾದರೂ ಮಹತ್ವವಿರುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದರ ಜ್ಞಾನ ವಿರೂಪಹೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಶಕ್ತವಲ್ಲ. ಮರಳುಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ ಪಡುವ ಒಂಟೆಯು ಕೋಮಲವಾದ ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಹೀಗೆಯೇ ಬುದ್ಧ ಮೊದಲಾದವರು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡವರಾದರೂ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದರ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವರಾಗಿರಬಹುದು. ಅವರ ಧರ್ಮೋಪದೇಶವು ಭ್ರಮಮೂಲಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಆಯಾ ಮಹಾಭಿಮಾನಿಗಳು

ಆಯಾ ಮಹಾಭಾರ್ಯರನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಇದು ಭಕ್ತಿವಾದವೇ ಹೊರತು ತತ್ತ್ವವಾದವಲ್ಲ. ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರು ಎಂಬುದೇ ಸರಿ ಎಂದು ಹಟ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂಬುದು ಸರ್ವಜ್ಞರಲ್ಲದ ನಮಗೆ ಪ್ರಕೃತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರು ಎಂದು ಹೇಳುವ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರ ಸರ್ವಜ್ಞತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವರ ಮಾತಿನ ಬಲದಿಂದಲೇ ಅವರನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞರು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಛಿನ್ನಮತೀಯರ ಸಮ್ಮತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ ಗಳಿಂದ ಅವರು ಧರ್ಮದರ್ಶಿಗಳಲ್ಲ.

ಧರ್ಮದರ್ಶಿಗಳಾದವರು ಇವರೆಂದು ನಾವು ಯಾರನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಸಂದೇಹಗಳು ಕೂಡಲೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುವು. ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುದು ನಿರ್ದೋಷ ವಾದ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು. ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವು ದುಷ್ಪವಾಗಲು ವಕ್ರ, ವಿನೈದಿರುವ ದೋಷವೇ ಕಾರಣ. ವಕ್ರ, ವಿನೈದಿ ಆಜ್ಞಾನ, ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನ, ದ್ವೇಷ, ಅಸೂಯೆ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳಿದ್ದರೆ ಅವನ ವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪಾಹರಿಸಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಅಪ್ರಮಾಣದ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುವು. ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವು ಪುರುಷನ ದೋಷದಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಇಂತಹ ದೋಷರಹಿತವಾದ ವಾಕ್ಯ ಯಾವುದೆಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಪುರುಷನ ದೋಷಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದಿರುವುದು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವಾಕ್ಯ ಒಂದೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಅಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯವು ಪುರುಷನಿರ್ವಿವೇಕವಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅದು ಪುರುಷದೋಷದುಪಸ್ಥಿತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ. ಅದುದರಿಂದ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ.

ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಅನಾದಿ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಅದರ ವೇದವು ಶಬ್ದರೂಪ; ಶಬ್ದವೇ ವರ್ಣ; ಇದು ಪುರುಷನ ಉಚ್ಚಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು; ಇದರಿಂದ ವೇದವೂ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಬರಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪುರುಷನ ಉಚ್ಚಾರವು ವರ್ಣವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇದ್ದ ವರ್ಣವನ್ನೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು. ಅದದ ರಿಂದಲೇ ಒಂದೇ ಕೇಳಿದ ಗರ್ಜಾರವನ್ನೇ ಈಗ ನಾನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಿಜ್ಞಾ ಇರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವರ್ಣಗಳು ವಿಕೃತ; ವೇದವೂ

ನಿತ್ಯ. ವರ್ಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ವೇದವೂ ನಿತ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ನಿತ್ಯವಾದ ವರ್ಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದ ವಾದುದರಿಂದ ನಿತ್ಯವಾಗಿರು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವರ್ಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಪೌರ್ವಾಪರ್ಯಾಯವು ಪುರುಷನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ ಎಂದರೆ, ಪುರುಷನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅಧೀನ. ಇದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಸರ್ವಂಗೂ ಸ್ವತ್ವವಾಗಿರುವುದು. ವೇದದ ಕ್ರಮವಾದರೋ ಪುರುಷನ ಅಧೀನವಲ್ಲ. ಪುರುಷನು ವೇದವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಲು ಹಿಂದಿನ ಉಚ್ಚಾರಣ ವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಹಿಂದಿನ ಉಚ್ಚಾರಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸುವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅವೈಯೋಯ ಎನ್ನುವುದು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ವೇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರು. ಶ್ರುತಿ ಎಂದರೆ ಕೇಳಿದುದೇ ಹೊರತು ರಚಿತವಲ್ಲ. ವೇದ ಎಂದರೆ ನಿರಂತರ ಇರುವುದು.

ವೇದವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆಪಾತತಃ ಅಂತಹ ಅರ್ಥದ ಬೋಧವು ಕಂಡುಬಂದರೂ, ವೇದವು ನಿಯಮ ವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದರಿಂದ ಆ ಅರ್ಥವು ವೇದಕ್ಕೆ ಅಧಿಮತವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬೇಕು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ವೇದವು ಅಂತಹ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಕಾತಿಕವೆನ್ನುವುದು. ಸಾಂಕಾತಿಕವೆಂದರೆ ಅರ್ಥಾಂತರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದೆಂದರ್ಥ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದು ಮುಂದಿನ ಸಂಗತಿ ಗಳಿಂದ ಮತ್ತೆ ಯುಕ್ತಿ ವೋದಾನುವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ವೇದಾರ್ಥವು ಇಂತಹುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಯಾವ ವೇದವಾಕ್ಯವು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೋ ಅದು ನಿರವಕಾಶವೆನಿಸುವುದು. ನಿರವಕಾಶ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥಾಂತರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡದಿರುವುದು. ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ತೋರಿಬಂದಾಗ ನಿರವಕಾಶವಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಾಂಕಾತಿಕವಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕು.

ವೇದವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾನುಮಾನಗಳಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗದೆ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಈಶ್ವರ ವೊಡಲಾದುವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ವೇದವನ್ನು ಅಜ್ಞಾದರ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ವಸ್ತು ನಿರ್ಣಯವಾಗಲಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವರ್ತಮಾನವಾದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಬೇರೆ ನಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಯ ಕಾಮಚಾರಿ. ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿ ವಂತನು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನಿಗಿಂತಲೂ ಬುದ್ಧಿವಂತನಾದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ದುಕ್ಕಿಯಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಬಹುದು. ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡು

ವನರಿಗೆ ಇದು ನೂತನವಲ್ಲ. ಪರತತ್ವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಲು ಹೊರಟವರು ಅಂತಹ ತತ್ವ ಒಂದಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿಯಮವಾಗಿ ವಿವಾದವಿಲ್ಲದಿರುವರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರು ತತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ವೇದವನ್ನು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕು. ಅನುಭವವಿರೋಧ ಇಲ್ಲದೆ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ಇಲ್ಲದೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಬಹಳವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಯುಕ್ತಿಯಾದರೋ ವೇದ ವಿರೋಧಿಯಾಗಲಾರದು. ಅದು ವೇದವ್ಯಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಅದು ವೇದದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಉಪಸಾದಕವಾಗಿರಬೇಕು. ಇಂತಹ ಯುಕ್ತಿಗೆ ವೇದಾನುಗೃಹೀತವಾದ ಯುಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥವು ಗೋಚರ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವೇದ ಮತ್ತೆ ಅದರಿಂದ ಅನುಗೃಹೀತವಾದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಧಾರ ಮಾಡಿ ಪ್ರಸಂಚಿತವಾದ್ದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಹೆಸರು.

೫ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲ

ವಾದಿಗಳು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತೆ ಅಗಮ ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಈ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುವು. ಇದು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

(೧) ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯ ಅನುಮಾನ

ಉಪಪನ್ನವಲ್ಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಿ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬದುಕಿರುವ ಕೈತ್ತನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೂ ನೋಡಿದರೂ ಈ ಅಂಶವು ಅವನು ಹೊರಗಿರುವನು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಹೊರತು ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಉಪಪನ್ನವಾಗದಿರುವ ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ಹೊರಗಿರುವನು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. "ಚೈತ್ರನು ಹೊರಗಿರುವನು, ಬದುಕಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ; ಯಾವನು ಬದುಕಿ ಎಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವನು ಅನ್ಯತ್ರ ಇರುವನು; ನನ್ನಂತೆ" ಎಂಬುದೇ ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ.

(೨) ಉಪನಾಸವು ಭಿನ್ನಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ

ಪಟ್ಟಣವಾಗಿಯೂ ಅರಣ್ಯವಾಗಿಯೂ ಗೋವು ಗವಯಕ್ಕೆ ಸದ್ಭರ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೇಳಿ, ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ, ಅಲ್ಲಿ ಗವಯವನ್ನು ನೋಡಿ, ತಾನು ಹಿಂದೆ ಕೇಳಿದ ಅಂಶವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು, ತನ್ನ ಮುಂದಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಯು ಗೋವಿಗೆ ಸದ್ಭರವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದೇ ಉಪನಾಸ. ಇದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಗವಯ ಎಂದು ಹೆಸರು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಉಪನಾಸವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅದು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. "ಇದು ಗವಯ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನುಳ್ಳದು ; ಗೋವಲ್ಲದೆ ಗೋವಿಗೆ ಸದ್ಭರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ; ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಗವಯ ಎಂಬ ಹೆಸರಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಗೋವಲ್ಲದೆ ಗೋಸದ್ಭರವಲ್ಲ, ಘಟದಂತೆ." ಎಂಬುದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ.

(೩) ಅಭಾವವೂ ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ

ಘಟ ಮೊದಲಾದುದು ಕಾಣದಿರುವ ಅದರ ಅಭಾವದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ಕಾಣದಿರುವುದು ಎಂದರೆ ಕಾಣುವುದರ ಅಭಾವ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಭಾವಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೆಸರು ; ಅದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುದು. ಸಮಗುರುವ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುದರ ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ತಿಳಿಯುವವು. ಮತ್ತೆಲ್ಲವನ್ನಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯದ ಅಭಾವವು ಆ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಬಾಗುವ ಕಾರ್ಯವು ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣದಿರುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪೂರ್ವದ ಅನೇಕ ರಾಜರು ಈಗ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಚರಿತ್ರೆ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಭೂತಲವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಹುಟ್ಟುವ ಘಟ ಮೊದಲಾದುದರ ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಫಲ. ಅದು ಘಟವನ್ನು ಕಾಣದಿರುವುದು ಎಂಬುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಲ್ಲ. ಈ ಕಾಣದಿರುವುದೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಧರ್ಮ. ಇನ್ನು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಕಾಣದಿರುವುದನ್ನೇ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಛಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಘಟವೆಂಬ ಭಾವವನ್ನು ವಸ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವುದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಅಭಾವವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೈತಡಕಿ ನೋಡಿ ಘಟವನ್ನು ಕಾಣದಿರುವುದರಿಂದ ಘಟದ ಅಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಭಾವವು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ

ಕಾಣದಿರುವುದು ಎಂಬುದು ಭಟಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಲಿಂಗವಾಗುವುದು. "ಇಲ್ಲಿ ಭಟಿಲ್ಲ ; ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದರೂ ಕಾಣದಿರುವುದರಿಂದ" ಎಂಬುದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ. ಅಭಾವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಯೋಗ ಮೊದಲಾದುವಲ್ಲ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರತ್ಯಾಸಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ. ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧವು ಭಾವಕ್ಕಿರುವಂತೆ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಇರುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಾಸಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟಲು ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ ಸ್ಪರ್ಶವೇ ವಿಶೇಷ.

(೪) ಸಂಭವವೂ ಅನುಮಾನ

ಸ್ವಲ್ಪದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಬಹಳವಾದುದರ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಭವ. ಉದಾ :- "ದಿವತ್ತು ಇರುವುದು" ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ "ನೂರು ಇರುವುದು" ಎಂಬುದರ ಜ್ಞಾನ. ಇದೊ ಅನುಮಾನ. "ದೇವದತ್ತನು ದಿವತ್ತನ್ನುಳ್ಳವನು ; ನೂರನ್ನುಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ ; ಸತ್ಯಂತೆ" ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ.

(೫) ಪರಿಶೇಷವೂ ಅನುಮಾನ

ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುದನ್ನು ಪ್ರತಿಷೇಧಿಸಲು ಮಿಕ್ಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಪರಿಶೇಷ. ಉದಾ :- "ಚೈತ್ರ ಮೈತ್ರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಇವನು ಚೈತ್ರನಲ್ಲ" ಎಂದರೆ ಅವನು ಮೈತ್ರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದೊ ಅನುಮಾನ. "ಇವನು ಮೈತ್ರನು ; ಚೈತ್ರ ಮೈತ್ರರಲ್ಲೊಬ್ಬನಾಗಿ ಚೈತ್ರನಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ" ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ.

ಉಪಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವು ವಾಕ್ಯದ ಕಾರ್ತವ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಅನುಮಾನರೂಪವಾದುವು. ಪ್ರವಾದ ಪರಂಪರೆಗೆ ಐತಿಹ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ಯುರ್ವಾರ್ಥವಾದಲ್ಲಿ ಆಗಮವಾಗುವುದು. ಶಾಕುನ, ಲಿಪಿ, ಚೀಜ್ಜಿ ಮುಂತಾದುವು ಯುರ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುವು.

ಭಾಗ ೨

೦ ಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರ.

ಪ್ರಮೇಯಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಮಾಣಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಪ್ರಮೇಯ ಎಂಬ ಪದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಪ್ರಮೇಯ ಎಂದರೆ

ಪ್ರವೀಣಿ ವಿಷಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪ್ರವೀಣಿ ಎಂದರೆ ಪ್ರವಣ ಅಥವಾ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ. ಪ್ರವೀಣವನ್ನೇ ತತ್ತ್ವ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾದಿಕೆ. ಶುಕ್ತಿ ರಹಿತ ವಾದವಾದುದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ತತ್ತ್ವವನ್ನಿಲ್ಲವೆಂದು.

ನಮ್ಮ ಯಥಾರ್ಥಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ತತ್ತ್ವರೂಪ ವಾದುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ಭಾವಾಭಾವಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಎಂದರೆ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಭಾವರೂಪವಾದುವು ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಭಾವರೂಪವಾದುವು. ಭಾವ ಎಂದರೆ ವೊದಲನೆಯ ಸಲ ಗೃಹೀತವಾಗುವಾಗಲೇ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತು. ಅಭಾವ ಎಂದರೆ ವೊದಲನೆಯ ಸಲ ಗೃಹೀತವಾಗುವಾಗಲೇ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರ. ಫಲ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ವೊದಲು ಗೃಹೀತವಾಗುವಾಗ 'ಫಲವಿದೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಎರಡನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ 'ಇದನ್ನೇ ನಾವು 'ಫಲವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ' ; 'ಫಲವು ಶುಕ್ಲವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮುಂತಾಗಿ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಷೇಧರೂಪದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೂ ಈ ವಸ್ತು ವೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ವಿಧಿರೂಪದಿಂದ ಗೋಚರಿಸಿದುದರಿಂದ ಭಾವಪದಾರ್ಥ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಫಲವೆಂಬ ಅಭಾವವೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ವೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿಯೇ 'ಫಲವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಷೇಧರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಇದೇ ಎರಡನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ 'ಫಲವಿಲ್ಲವೆಂಬುದಿದೆ' ಎಂಬ ವಿಧಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗಬಹುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇದು ಭಾವ ಪದಾರ್ಥ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ವೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಷೇಧ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾದುದರಿಂದ ಅಭಾವ ಪದಾರ್ಥ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಜೈನರು "ಒಂದೇ ವಸ್ತು ವಿವಕ್ಷೆಯ ಭೇದದಿಂದ ವಿಧಿರೂಪವಾಗಿಯೂ ನಿಷೇಧರೂಪವಾಗಿಯೂ ಗೋಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು." ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಯಾವು ದಾದರೂ ಒಂದು ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಭಾವ ಅಥವಾ ಅಭಾವ ಮುಂತಾಗಿ ಕರೆಯ ಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಸರ್ವಥಾ ಅದು ಭಾವ ಅಥವಾ ಅಭಾವರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವು ರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಭಾವವೆಂದೋ ಅಭಾವವೆಂದೋ ಗೃಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದೇ ಹೊರತು ಸರ್ವಥಾ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು" ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ವಸ್ತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ರೂಪ ಉಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಣದ ಚಮತ್ಕಾರವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಒಂದೇ ವಸ್ತು ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳದ್ದಾದರೆ ಅದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗುತ್ತಿ ರೆ ಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ಭಾವಪದಾರ್ಥವೂ ವೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ನಿಯಮವಾಗಿ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ವಿಧಿರೂಪದಿಂದಲೇ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಅಭಾವ ಪದಾರ್ಥವಾದರೂ ವೊದಲನೆಯ ಸಲ ನಿಯಮವಾಗಿ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಷೇಧರೂಪದಿಂದಲೇ ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಇದೇ ಸರ್ವಕರ ಅನುಭವ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಪದಾರ್ಥವೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪ ಉಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಅದು ವಿರುದ್ಧ ರೂಪ ಉಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರತಿ ಜ್ಞಾನವೂ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ತೋರುವ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಕೆಲವನ್ನು ಗೃಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಜೈನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾಗಿಯೇ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗೃಹಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಯಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಅದು ಒಂದು ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ' ಎಂಬ ಅಂಶವು ಯಾರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಜೈನರ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರ. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಫಲಿತಾಂಶ. ಅದು ಅಸಂಪೂರ್ಣ ಎನ್ನಲು ಯಾವ ಸಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ.

ಭಾವ ಪದಾರ್ಥ

ಭಾವಪದಾರ್ಥವು ಲೋಕನ ಮತ್ತು ಅಲೋಕನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಲೋಕನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಉಳ್ಳದು ಅಥವಾ ಜ್ಞಾತೃ ಎಂದರ್ಥ. ಅಲೋಕನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ರಹಿತ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾತೃವಲ್ಲದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ಸಂಸಾರಿಗಳಾದ ಲೋಕನರನ್ನೇ ಜೀವರೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾದಿಕೆ. ಜೀವರು ಅಣುರೂಪರು. ವಿಭಿನ್ನ ಅನುಭವ ಉಳ್ಳ ಇವರು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನರು. ವಿಭಿನ್ನ ಜ್ಞಾನಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಇವರು ಕರತಮಭಾವವುಳ್ಳವರು.

(೧) ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ.

ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದರೂ ಒಂದೆ ಅನ್ವೈತಿಕ ಮತದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿ ಸಿದ ಹೊರತು ಅದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದ

ಹೊರತು ಅದರ ವಿಚಾರ ಅರ್ಥಹೀನ ಅದರಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಕಂಪುಬರುವ ಬಾಧೆಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು.

ಜಗನ್ನಿತ್ಯಾತ್ಮ ನಿರಾಕರಣ

ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದೂ, ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದೂ, ಅನಿದ್ವಾ ಅಥವಾ ಅದರ ಕಾರ್ಯ ಎಂದೂ, ತಾನ್ವಿಭದ್ರವಾದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಯಮಾನವಾದುದು ಎಂದೂ ಅದ್ವೈತಮತದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು. ಪ್ರಸಂಚವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಲ್ಲ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದರೆ ನಿರ್ವಚನಮಾಡಲು ಅಸರ್ಥವಾದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪ್ರಸಂಚನೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಂಚವು ಪ್ರಸಂಚ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿರ್ವಚನ ಹೊಂದಿರುವುದು. ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತಮತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನ ವಾಕ್ಯವಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅನನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ. ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದುದು ಮಿಥ್ಯಾ ಅದರ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಬೇಕಾಗುವುದು.

ಪ್ರಸಂಚವು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದರೆ ಸತ್ ಅಲ್ಲದೆ ಅಸತ್ ಅಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಸದಸತ್ವವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಎಂದರ್ಥ. ಇಂತಹ ವಸ್ತುವೇ ಪ್ರಸಂಚ ದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿನ ಪದಾರ್ಥವು ಸತ್ ಅಥವಾ ಅಸತ್ ಆಗಿ ಇರುವುದೇ ಹೊರತು ಇವೆರಡೂ ಅಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥವೇ ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸತ್ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಮುಂತಾಗಿ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ವಸ್ತು ಸತ್ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಸತ್ ಆಗಬೇಕು ಅಸತ್ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸತ್ ಆಗಬೇಕು. ಇವೆರಡೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವವಿಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ.

ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತ ವಾದಿಗಳು ಶುಕ್ತಿರಚನೆಯನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಶುಕ್ತಿ ರಚನೆಯು ಬಾಧ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಸತ್ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಅಸತ್ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದನ್ನು ಸದಸತ್ವ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ ಅಥವಾ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದ ಎಂದೂ, ಹೀಗೆ ಅದು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯ. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿ ರಚನೆಯು ಬಾಧ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಸತ್ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಅಸತ್ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಂಗತ. ಶರವಿಷಾಣವು ಅಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಅಸತ್ ಎಂಬುದರ ಜ್ಞಾನವೇ ನಮಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಅಸಂಭಾವವಾಗು

ತ್ತಿದ್ದಿತು. ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಸತ್ವವು ಜ್ಞಾನವು ಇರಬಹುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಶುಕ್ತಿ ರಚನೆಯು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಅಸತ್ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿ ರಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಸಹಾಯಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಅದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ ಎಂದೂ, ಪ್ರಸಂಚವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹೇಳಿರುವುದು. ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಬಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪ್ರಸಂಚವು ಶುಕ್ತಿ ರಚನೆಯಂತೆ ನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗುವುದರಿಂದ ಅದು ಬಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅದ್ವೈತದ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಸಂಚವು ನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ನಿರ್ವಚನ ಎಂದರ್ಥವೇ? ಅಥವಾ ಕಾಲ ತ್ರಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನಿರ್ವಚನ ಎಂದರ್ಥವೇ? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನಿರ್ವಚನ ಎಂದರೆ, ಅಂತಹ ನಿರ್ವಚನವು ಪ್ರಸಂಚದ ಕೆಲವು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸಂಚಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕಾಲ ಆಕಾಶ ಮುಂತಾದುವು ಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು. ಅದುದರಿಂದ ಇವನ್ನು ನಿರ್ವಚನೀಯ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅನಿತ್ಯಗಳಾದ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗುವ ಮಾತರಿಂದ ಅವು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅಸತ್ಯವಾದುವು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಸಂಚವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದಲೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಅದ್ವೈತದ ಮತದಿಂದ ಯುಕ್ತಿ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಸಂಚವು ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರಮಾಣ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಪ್ರಸಂಚ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂಭವವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸಂಚವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೊಂದರಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಯಥಾರ್ಥವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಇದು ವಿವಾದಾಸ್ಪದ ವಾದವು. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಅದ್ವೈತವಾದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೊಂದರಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೊಂದರಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಪ್ರಸಂಚವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾದುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಿರುವುದು. ಪ್ರಸಂಚವು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಸಂಚವು ಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರಸಂಚವನ್ನು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಪ್ರಸಂಚವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮೊದಲು ಅವಿದ್ಯಾ ಎಂಬುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕು. ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅನರ್ವಾಚ್ಯ ಅಥವಾ ಸಮದ್ವಿಬಲ್ವತಾ ಅಥವಾ ಬಾಹ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಎಲ್ಲ ಮೋಕ್ಷಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದು. ಅವಿದ್ಯಾ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವಲ್ಲ. ಅಂಥಕಾರದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಕಂಡುಬಂದ ದೀಪವು ಹೇಗೆ ಅಂಧಕಾರವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಮಾ ತಾನು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯಾವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದು ; ಅದುದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾ ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾ ಸ್ವರೂಪವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಇದು ಸಂಯುಕ್ತ. ಅದ್ವೈತದಂತೆ ಪ್ರಮಾ ಎಂಬುದ ರಿಂದ ನಾಶಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ಅವಿದ್ಯಾ ಮಿಥ್ಯಾ ; ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವ ಅಂಧಕಾರವು ಸತ್ಯ. ಅದಕಾರಣ ಅಂಧಕಾರದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಇದುವರೆಗೂ ಯಾವುದನ್ನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿರ್ದಯಿಂದ ಎಚ್ಚಿತ್ತವನ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಭಾವಸೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಈ ಸಾಧನವು ಸಂಯುಕ್ತ. 'ನನಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ 'ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಭಾವಸೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ನಿರ್ದಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವು ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದಾದರೆ, ಅದರ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ಇರುವ ಧರ್ಮಿಯು ಗ್ರಹಿತವಾಗದೆ, ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ ಮಾತ್ರ ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿತ ವಾಗುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ನಿರ್ದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿರ್ದಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವದ ಅನುಭವವಿರುವುದು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶಂಕೆಗೂ ಆಸ್ಪದವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

'ನೀನು ಹೇಳಿದುದು ನನಗೆ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಭಾವಸೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿನ ವಿಶೇಷಗಳು ತಿಳಿದಂತೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ವಿಷಯವು ಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಅದರ ವಿಶೇಷಗಳು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ವರೋಧವಿಲ್ಲ. ಸರ್ವ ವಸ್ತುವೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷೇಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ನಿರ್ವಾಹಕವೆಂದುವುದು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾ ಎಂಬುದನ್ನೇ ರೂಪಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರಸಂಚವು 'ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಪ್ರಸಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಸಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಅರ್ಥಾತ್ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಪ್ರಸಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧಕವಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಕಲ್ಲ. ಪ್ರಸಂಚವು ದೃಶ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ದೃಶ್ಯ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ದೃಶ್ಯ ವಾದರೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ದೃಶ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಲೇಬೇಕು. ವಸ್ತು ಸತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ದೃಶ್ಯವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ? ಬ್ರಹ್ಮನು ದೃಶ್ಯ ವೇದಾಂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವನೇ ವಿಷಯ. ಅವನು ದೃಶ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ ದಿದ್ದರೆ ವೇದಾಂತದಿಂದ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ ? ವೇದಾಂತತ್ರನಾ ದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ವರ್ಣವಲ್ಲದೆ ಇರಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ದೃಶ್ಯವಾಗ ಬೇಕು. ಅವನು ದೃಶ್ಯನಾದರೆ ಪ್ರಸಂಚದಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಬೇಕಾಗುವುದು. ದೃಶ್ಯವಾದರೂ ಅವನು ಸತ್ಯನಾದರೆ ಅವನಂತೆಯೇ ದೃಶ್ಯವಾದ ಪ್ರಸಂಚವೂ ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನೆಂದೂ ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಸಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರವು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ವೇದಾಂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯನೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಇಂತಹ ಸ್ವಪ್ರಕಾ ಶತ್ವವು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಳಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ, ಅಂತಹ ವ್ಯವಹಾರವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರೆ, ಅವೇದ್ಯ ಎಂದರೆ ಅಂತಹ ಅರ್ಥವು ಅವ ರೋಕ್ಷ ವಿಷಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಪಕವಾಗುವುದು. ವೇದ್ಯ ವಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಅಪರೋಕ್ಷ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ?

ಅದ್ವೈತವು, 'ಕುಕ್ತಿ ರಚತವು ಹೇಗೆ ದೃಶ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಸಂಚವೂ ದೃಶ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಕುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಚತವು ಅಸತ್ಯ. ಅದು ದೃಶ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ದರಿಂದ ಅದರ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಪ್ರಸಂಚವನ್ನು ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಂಯುಕ್ತ.

ದೃಶ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಬೇಕಾಗುವುದು ; ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅಂತರವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಬಾಹ್ಯವಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು ; ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳು ಭಿನ್ನ ಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳವಾದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ, ಅದುವ ರಿಂದಲೇ ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಎಂದೂ, ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧ ಎಂದೂ ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವುದು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು. ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವ; ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು ಅರ್ಥದ ಸ್ವಭಾವ. ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಗಳೆರಡೂ ಸತ್ಯ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರಲು ಅವಶ್ಯವಿರುವುದು. ಸಂಬಂಧವು ಅಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೇ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ.

ಪ್ರಪಂಚವು ಜಡವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಯುಕ್ತಿ ಇರುವುದು. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಇರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಜಡ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಅತ್ಯನಿಧಿ ಅತಿಶಯವಾದ ಜಡ ಪ್ರಪಂಚ ಒಂದಿಡೆ ಎಂದೊಮ್ಮೆ, ಪುನಃ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸ್ವಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ಜಡವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ದೃಶ್ಯನಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ವಿಷಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಮೋಕ್ಷವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಇದು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು. ಅದು ನಿರ್ವಿಷಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಜ್ಞಾನವು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ, ಕರಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪನೆಂಬುದೇ ದುರ್ಲಭವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅವನು ಜಡ ಎಂದೂ ಅದುದರಿಂದಲೇ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದೂ ಆವಾದವನ್ನು ತಲೆ ದೋರುವುದು.

'ಪ್ರಪಂಚವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ; ಅದುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವುದು. ಇದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಎಂದರೆ ಅವಧಿಯುಳ್ಳದು ಎಂದರ್ಥ. ಒಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ದೇಶದ ಅವಧಿ ಇರಬಹುದು ; ಕಾಲದ ಅವಧಿ ಇರಬಹುದು ; ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅವಧಿ ಇರಬಹುದು. ದೇಶದ ಅವಧಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಸ್ವಲ್ಪ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದು. ಕಾಲಾವಧಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಕೆಲವು ಕಾಲದಲ್ಲಿರು ವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅವಧಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಆ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನ

ವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಪಂಚಾಂತರ್ಗತವಾದ ಕಾಲಾವಕಾಶಗಳು ದೇಶಕಾಲಗಳ ಅವಧಿ ರಹಿತವಾದುವು. ಕಾಲವು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಎಲ್ಲ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಇರುವುದು. ದೇಶವು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವುದು. ಅವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವು ಎಂಬ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ, ಈ ಮಿಥ್ಯಾ ಅದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಭೇದ ಇರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಬೇಕಾಗುವುದು.

ಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧನ

ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧ ವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಭವಿಷ್ಯತ್ಪ್ರಾಪ್ತದಲ್ಲಿ ಲಾಭಿತವಾಗುವುದು ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ನಿರ್ಮೂಲ. ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವುದು ಎಂದೂ ಬಾಧಕವಿದ್ದರೆ ಅವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು ಎಂದೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು.

ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನಬಾಧ ಬರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಕಲಾ ಪೈಬಲವಾದುದು. ಅನುಮಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯಕಾರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಕೇಶ ವಿಷಯಗಳನ್ನು, ಎಂದರೆ, ಆ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪ ರೇಖಾಭೇದಗಳ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ದೇಶವನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದರೋ ವಸ್ತುವಿನ ಎಲ್ಲ ವಿಕೇಶಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಅನುಮಾನವು ಬಾಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಕಷ್ಟು. ಅನುಮಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರೋಧವನ್ನು ಹೊಂದಿ ದುರ್ಬಲವಾಗಿರುವಾಗ, ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ? ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ತೀತವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತ ವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧನ ಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿತವಾದ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬಾಧಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಆಗುವುದು ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದು. ಉದಾ:- ವಿಶ್ವವು ಸತ್ಯ (ಪಿಶ್ಚಂ ಸತ್ಯಂ) ನುಂತಾದುದು. ಆಗಮದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಸತ್ಯತ್ವವು

ವ್ಯವಹಾರವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಮೊದಲು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ದೃಢ ಪಾರ ಮಾಡಿ ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬ ಮೊದಲಾದ ವಿಭಾಗ ಮಾಡುವುದೇ ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಪರಮಾರ್ಥಿಕತೆ ಆಗುವುದು. ಅದಲ್ಲದೂ ಅಸತ್ ಆಗುವುದು. ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಎಂದರೆ ಕಾಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ವಸ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಲು ನಿತ್ಯವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಅದು ಅಸತ್ ಎನ್ನಿಸಲಾರದು. ಅಸತ್ ಎಂದರೆ ಕಾಲತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತು. ಪ್ರಸಂಚವು ಅನಿತ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಅದು ಕಾಲದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಪ್ರಸಂಚವು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಇದರಿಂದಲೂ ಅದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಸ್ವಸ್ಥ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾ ಕಾರಣಗಳಾಗಿ ತೋರುಬರುವ ವಸ್ತುಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಪ್ರಸಂಚವು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾ ಕಾರಣದಿಂದ ಸತ್ಯವಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿ ಎಂಬ ಆಶಂಕೆಯು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಣದಿಂದ ವಸ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯವಾದುದು. ಸ್ವಸ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಸ್ವೀಕರಣದಿಂದ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಧಾತು ವಿವರ್ಜಿತ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳುಂಟಾಗುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸ್ವಸ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಸ್ವೀಕರಣದಿಂದ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಸ್ವಸ್ಥವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದುವುಗಳನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ವವಾಸನೆಯೇ ಉಪಾಧಾನ. ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವಸ್ಥೆ ವಸ್ತು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೇ ಇದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಮಾತ್ರ ತಪ್ಪು. ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವಸ್ಥೆ ಸ್ವಸ್ಥದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸತ್ಯ. ಹಗ್ಗ (ರಜ್ಜು) ವಸ್ತು ಸರ್ವ ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಭಯ, ಕಂಪ ಮುಂತಾದುವು ಉಂಟಾಗುವುವು. ಈ ಭಯಕಂಪಗಳಿಗೆ ಹಗ್ಗವು ಸರ್ವ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಸರ್ವವಲ್ಲ. ಭಯ, ಕಂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ರಜ್ಜು ಸರ್ವಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಾದುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಣವಾದುದು ಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುವು.

ಜಗದ್ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬುದೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ

ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವುದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವುದಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಾಹಿಸಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶುಕ್ತಿ ರಚಿತಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ತೆಗೆದು

ಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವು ಕಂಡುಬರಲು ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಸತ್ಯವಾದ ರಚಿತವು ಅನುಭವ ಇರಬೇಕು; ಮತ್ತು ಪೂರ್ವೋಕ್ತಿಯಾದ ಶುಕ್ತಿ ಎಂಬ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ರಚಿತದ ಸಾಧ್ಯತ್ವ ಇರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಅರೋಪಿತವಾಗುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ ಪೂರ್ವವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅರೋಪಿತ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಪೂರ್ವೋಕ್ತಿಯಾದ ವಸ್ತು ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವಾಗ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೂ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ; ಇವುಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರ ಒಂದಿದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕಾದರೂ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಸತ್ಯವಾಹ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನುಭವ ಇಲ್ಲ. ಅನುಭವ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಸತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವವೇ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣ. ಜಗತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತೇ ಒಬ್ಬ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ವಸ್ತು ಇವೆರಡೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ವಸ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸದೃಶವಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸದೃಶವಾದ ವಸ್ತು ಜಗತ್ತೇ ಆಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಜಗದಾರೋಪಿತ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು, ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲದಿರಲು ಜಗದ್ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗದ್ಭ್ರಾಂತಿ ಉಂಟಾದ ಹೆಜ್ಜೆಯಾದರೆ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತುಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗದ್ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸತ್ಯಜಗತ್ತನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಬಳಿಕ ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಯನೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು.

ಜಗದ್ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅತ್ಯಂತೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ಹೇಳುವುದು. ಅತ್ಯಂತ ಜಗದಾರೋಪಿತ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗಲಾರನು. ಅತ್ಯಂತ ಚೈತನ್ಯರೂಪ, ಇವನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಅರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಮೇರುವರ್ವತವು ಸರ್ವಪದ ಪಂಚಾಣದಿಂದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪಂಚಾಣ ಉಳ್ಳುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೇರುವನ್ನು ಸರ್ವಪದಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ, ಜ್ಞಾನರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಪ್ರಸಂಚವನ್ನು ಅರೋಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ವಿರೋಧ ಉಳ್ಳ ವಸ್ತುವೂ ಅರೋಪಿತವಾಗಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಯಾವಾಗಲೂ ಅರೋಪದ ನಿವಾರಣವೇ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು. ಜಗದಾರೋಪವು ನಿವೃತ್ತಿ

ಯನ್ನು ಹೊಂದಿದಿರಲು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವಿಕೆ ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು.

ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾದ ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಅರೋಪಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿತ್ಯ, ಸ್ವಯಂಚ್ಛೇದಿ ಮತ್ತು ಅಖಂಡ. ಜಗತ್ತಾದರೋ ಅನಿತ್ಯ, ಜಡ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನ. ಅದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಅರೋಪವುಂಟಾಗಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ.

(೨) ಭೇದ ಸಾಧನ

ಭೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅಭೇದವೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟು. ಅಭೇದ ಎಂದರೆ ಭೇದವಿಲ್ಲದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ಸರ್ವವಸಾಧದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಅರ್ಥ. ಅಭೇದವು ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವಾದರೋ ಹಾಗೆ ಅದು ಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂಬುದೂ ಸತ್ಯ. ಅಭೇದ ಭೇದಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದವು ಸತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಭೇದವೂ ಭೇದವೂ ಒಂದೇ ಆಗುವವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭೇದವು ಮಿಥ್ಯಾ ಆದಂತೆ ಅಭೇದವೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗುವುದು.

ಭೇದವು ಅದನ್ನುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವೆವು. ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಂತೆಯೇ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳು ಭೇದಗ್ರಹಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷೀ ಎಂಬ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪೇಂದ್ರಿಯವು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವವು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ 'ಎಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಲಿ, 'ಯಾವುದು ಪ್ರಮೇಯವೋ ಅದು ಅಭಿಧೇಯ' ಎಂಬ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಲಿ ಸಂಭವಿಸದೇ ಹೋಗುವವು. ಇದರಿಂದ ಅನುಮಾನ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗೇ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಭೇದವು ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಭೇದ ಶಬ್ದಗಳು ಸರ್ವಾಯಶ್ಚಿತ್ತಗಳಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಭೇದ ಎಂಬುದು ಧರ್ಮವಾಚಕವೆ. ಇದು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಿಶೇಷದ

ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಭೇದವು ವಸ್ತುವಿನ ಸರ್ವಾಯಶ್ಚಿತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶೇಷ ಎಂಬುದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಭೇದವಿರುವ ಕಡೆ ಭೇದವು ಹಾರುವವುಂಟು ಮಾಡುವುದು. 'ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಧರ್ಮ. 'ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬುದು ಧರ್ಮದಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ 'ನನ್ನ' ಎಂಬ ಪದವು ವಿಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ವರೂಪವು ಹೊಂದಿ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದವು ಸತ್ಯವಾದುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇದು 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಘಟದ ಭೇದ ಎಂಬುದು ಘಟದ ಸ್ವರೂಪವಾದರೂ, ಘಟದ ಸ್ವರೂಪವು ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಹೇಗೆ ಅದು ಘಟದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಭೇದವು ಘಟದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ನೋಡಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಭೇದದಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಂಟಾಗುವುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪ್ರಸಂಚದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲದೆ ಸುಖ ದುಃಖ ನೋಡಲಾದ ಅಂತರ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳೆಂಬ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಾನೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುದು.

(೩) ಪ್ರಮೇಯನಿರ್ಭಾಗ

ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದುದು ಪ್ರಮೇಯ. ಇದು ಭಾವ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಧ. ಭಾವವು ಚೇತನ ಮತ್ತು ಅಚೇತನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ.

i ಚೇತನ

ಚೇತನ ಎಂದರೆ ತಿಳಿಯುವ ವಸ್ತು. ಚೇತನವು ಚೇತನರು ಎಂಬುದು ಅನುಭವದ ಸಮಗ್ರ ಗೋಚರವಾದ ಚೇತನರಲ್ಲರೂ ಸಂಸಾರಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮುಕ್ತರು, ಕೆಲವರು ಅಮುಕ್ತರು. ಮುಕ್ತ ರಿಕ್ಷರೂ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಸಾರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವ್ರಾಹ್ಮಿ ಎಂಬ ಪೂರ್ಣವಾದ ಅನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ರಾದರೂ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ತರತಮಭಾವವುಳ್ಳವರು. ಚೇತನರಲ್ಲರೂ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ತರತಮಭಾವ ಉಳ್ಳವರು ಎಂದು ಒಪ್ಪದೆ ಈ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿನ ಉತ್ತಮನಾಗುವು

ದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಅಧಿಮನಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಅವನವನ ಕರ್ಮವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅವನವನು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲು ಅವನವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಸ್ವರೂಪಭೇದ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಭೇದವಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಭೇದ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೈಚಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನುಭವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸ್ವರೂಪಭೇದವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಭೇದವು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದು ಸ್ವರೂಪಭೇದ ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವರೂಪಭೇದ ಇರುವುದು, ಎಂದರೆ, ತರತಮಭಾವ ಇರುವುದು ಎಂಬುದೇ ಪರ್ಯವಸಾನ. ಇತ್ತುಮಾತ್ರದಿಂದ ತರತಮ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮುಕ್ತರು ಅಸೂಯೆ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳನ್ನುಳ್ಳವರಾಗುವರು ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತನಗಿಂತ ಅಧಿಕರಾದವರು ಗುರುಗಳು. ಜೀವನು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೂ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಈ ಗುರುಗಳ ಪ್ರಸಾದವೂ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮತ್ತು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಗುರುಗಳ ಅಧಿಕೃತವು ಉಪಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮತ್ತು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಜೀವನಿಗೆ ಅಪಹೃವಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಂತೋಷಕರವಾದುದು. ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರಹಿತರಾದವರೇ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಅರ್ಹರು. ಈ ಮುಕ್ತರು ಅವರವರ ಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರ ಪೂರ್ಣರಾಗಿರುವರು. ಇಂತಹವರಿಗೆ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೆಂಬ ದೋಷಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಸಂಭಾವಿತವಾದುದಿಲ್ಲ.

ಅಗಮಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಲಿಪ್ತಿಯು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತವಾದ ಜೀತನಕೇಂದ್ರವೂ, ಜೀತನರು ದೇವ, ಮನಿ, ಪಿತೃ, ಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಮನುಷ್ಯ ಎಂದು ಐದು ವಿಧವೆಂದೂ, ಚತುರ್ಮುಖಪುಷ್ಪನೇ ಜೀವೋತ್ತಮನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಅಮುಕ್ತರು ನೀಚರು, ಮಧ್ಯರು ಮತ್ತು ಉಚ್ಚರೆಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ನೀಚರು ತಮೋಯೋಗ್ಯರು. ತಮಸ್ಸು ನಿತ್ಯವರಕರೂಪವಾದುದು. ಮಧ್ಯರು ನಿತ್ಯಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವರು. ಉಚ್ಚರೇ ಮುಕ್ತಿಯೋಗ್ಯರು. ಈ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಜೀವಸ್ವರೂಪಭೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಸ್ವರೂಪಭೇದವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಜೀತನರೆಲ್ಲರೂ ಅನ್ಯಾದಿನಿತ್ಯರು.

ii ಅಜೀತನ

ಅಜೀತನವು ನಿತ್ಯ, ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ದೇವತೆ ಸರ್ವಥಾ ನಿತ್ಯ. ಪುರಾಣಗಳು, ಆಕಾಶ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯು

ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ನಿತ್ಯ. ಇವುಗಳ ವಿಚಾರವು ಅನಿತ್ಯ. ಪ್ರಮೇಯವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಪುರಾಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ರಮಭೇದ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಆಕಾಶದ ವಿಚಾರವು ಫಟಾಕಾಶ, ಮಠಾಕಾಶ, ಮೊದಲಾದುದು. ಜ್ವಾಲ, ಲವ ಮೊದಲಾದುವು ಕಾಲದ ವಿಚಾರ. ಪಾಪಪಂಚಿಕವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಚಾರಗಳು. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಮಹತ್ತ್ವದ ಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವವು ಬುದ್ಧಿ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಹೃದಯಗಳು, ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಪಂಚಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯ. ಇವು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳವಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವು ಅಸಂಸ್ಕೃತವೆನ್ನಿಸುವವು. ಇವುಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಸಂಸ್ಕೃತವೆನ್ನಿಸುವವು.

ಆಕಾಶ

ಕೆಲವರು 'ಇಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿಯು ಹಾರುವುದು' ಎಂಬ ಕಣ್ಣಿನ ವ್ಯಾಪಾರದ ಅನಂತರ ಆಕಾಶದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಆಕಾಶವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ರೂಪ ಉಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥ ಕಾಣುವುದೇ ಹೊರತು ರೂಪ ಇಲ್ಲದುದಲ್ಲ. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ರೂಪವಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಆಕಾಶವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿಯು ಹಾರುವುದು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಆಕಾಶದ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಘಟವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೂ ಇತರ ಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಉದಾಹರಣವನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು 'ಇಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದು ಆಕಾಶವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ; 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೆಳಕು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಎನ್ನುವರು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ಅರ್ಥವೇ ಸರಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪುನಃ ಬೆಳಕು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳಕು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೆಳಕು ಎಂಬ ಅವಯವದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಎಂಬ ಅವಯವ ಇರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಬಹುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಶಂಕೆಯು ವಿರುದ್ಧ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ 'ಅವಯವದಲ್ಲಿ ಅವಯವಿ; ಹಸ್ತ ಮುಂತಾದ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಶರೀರ ಎಂಬ ಅವಯವಿ' ಎಂದು ಪ್ರವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಸ್ತ ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಶರೀರ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವರು. ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದು

ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಅನೇಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಬಿಡಲು ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಎಂಬಂತೆಯೇ 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಲ್ಲ' ಎಂದೂ, ತರ್ಕಮತದಂತೆ 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿನ ತ್ರ್ಯಣುಕವಿದೆ' ಎಂದೂ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಅಸಂಗತವಾಗುವುದು. ಅದೇ ಅರ್ಥವಾದರೆ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿನ ತ್ರ್ಯಣುಕವಿರುವುದೆಂದೂ ಪರ್ಯವಸಿತವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಅಯುಕ್ತ. ಅಲ್ಲದೆ, 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಲ್ಲ' ಮತ್ತು 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿನ ತ್ರ್ಯಣುಕವಿದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅದು ಕಡ್ಡಗೆ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಕಡ್ಡಗೆ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕಡ್ಡಗೆ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕಡ್ಡಗೆ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕಡ್ಡಗೆ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕಿನ ತ್ರ್ಯಣುಕ ಇರುವುದೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಬೆಳಕು ಕಡ್ಡಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಂತು ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕಡ್ಡಗೆ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ. 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿನ ತ್ರ್ಯಣುಕವಿದೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕಡ್ಡಗೆ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕಿನ ತ್ರ್ಯಣುಕವಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ, ಬೆಳಕಿರುವುದು, ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಸ್ವವ್ಯಾಹತದೋಷವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪರ್ಯವಾಸನದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಭಿನ್ನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ, 'ಇಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿ' ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾದ ಆಕಾಶವು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದೂ, 'ಪಕ್ಷಿ' ಎಂಬುದು ಕಡ್ಡಗೆ ಉಂಟಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದುದೆಂದೂ ಒಪ್ಪುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಒಪ್ಪಿಕವೇ ಪ್ರಸಂಚವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಮಂತವಾದುದು. 'ಇಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿ' ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರು 'ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವರೆ ಹೊರತು 'ಈ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿ' ಎಂದಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿರ್ಣಯವು ಪ್ರಜಾನ್ಯಭವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದರಿಂದ 'ಇಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿ' ಎಂದರೆ 'ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಸಾಧು ವಾದುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು.

ಆಕಾಶದ ಸಿದ್ಧಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತರ್ಕಮತ
ತಾರ್ಕಿಕರು ಆಕಾಶ ಸಿದ್ಧಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವರು- "ಶಬ್ದವು ಶ್ರೋತೃಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎಂಬ

ಸಾಮಾನ್ಯ ಉಳ್ಳುದು ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯವಾದ ಶ್ರೋತೃಗಳಿಂದಲೇ ಒಂದರಿಂದಲೇ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಉಳ್ಳುದಾಗಿ ಒಂದೇ ಬಾಹ್ಯದಿಂದಲೇ ದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಗುಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದವು ಒಂದು ಗುಣ. ಅಂತೆಯಾಗಿ ಶಬ್ದವು ಗುಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದೊಡನೆಯೇ ಅವಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ದ್ರವ್ಯವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂಬತ್ತು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭೂಮಿ, ಉದಕ, ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಗಾಳಿ ಇವು ಆಶ್ರಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಇರುವವರೆಗೂ ಅವುಗಳ ಗುಣವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಶಬ್ದವು ಹಾಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಾದೊಡನೆಯೇ ಸಾಕವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಶಬ್ದವು ಶ್ರೋತೃಗಳಿಂದ ದಿಂದ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿ ಗೃಹೀತವಾಗಬೇಕು. ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಗೃಹೀತ ವಾಗುವುದು ಎಂದು ಸ್ಥಳವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಾದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧವು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಶ್ರೋತೃಗಳಿಂದ ಯಾವ ಶಬ್ದವಿರುವಲ್ಲಿ ಹೋದರೆ ಸಂಬಂಧವಾಗುವುದು. ಅಥವಾ, ಶಬ್ದವು ಶ್ರೋತೃಗಳಿಂದಲೇವಿರುವಲ್ಲಿ ಬಂದರೆ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಶ್ರೋತೃಗಳಿಂದ ಯಾವ ಆಕಾಶರೂಪವಾದುದು. ಅದರಿಂದ ಅದು ಚಲನವಿಲ್ಲದೆ ಅಮೂರ್ತ ಪದಾರ್ಥ. ಅದರಿಂದ ಅದು ಶಬ್ದ ಇರುವಲ್ಲಿ ಹೋಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಚಿತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಬ್ದವೇ ಶ್ರೋತೃ ಇರುವಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಇದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಗುಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಆಶ್ರಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗೆ ಹೋಗುವುದು ಎಂಬುದು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಒಂದು ಶಬ್ದವು ಧ್ವನಿಮಾಡಿದಾಗ ಶಬ್ದವೂ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಕೇಳುವವನೂ ಇರುವಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವರು. ಆದರೆ ಶಬ್ದ ಮಾತ್ರ ಕೇಳಿಬರುವುದು. ಇದುವರೆಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿದುದರಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಯು ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬರುವದಾಗಿಲ್ಲ. ಆ ಧ್ವನಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಧ್ವನಿಯನ್ನೂ, ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಧ್ವನಿಯನ್ನೂ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶಬ್ದ ಮನುಷ್ಯರ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ, ಕಡೆಯ ಧ್ವನಿಯು ಮನುಷ್ಯನ ಕಿವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟು ಇದರ ಮೂಲಕ ಧ್ವನಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಸತ್ಯ. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದವು ಶಬ್ದಾಂತರಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಆಕಾಶ ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಿವಿಗೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ದ್ರವ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆಂತಾಗುವುದು. ಗುಣವು ನಿರಾಧಾರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಈ ಶಬ್ದವು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುವ ರಿಂದ ಶಬ್ದವು ಸಂಬಂಧವು ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದರೆ ಶಬ್ದವು

ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯ ಇರುವುದೆಂದೂ, ಇದು ಶಬ್ದವೆಂಬ ಗುಣಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದುದು ಎಂದೂ, ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಶಬ್ದವು ತನಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಅಲೆಗಳಂತೆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ, ಈ ಶಬ್ದದ ಆಲೆಯು ಕಿವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಬಳಿಕ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಎಂದೂ ನಿರ್ಣಯಮಾಡಬೇಕು.

ಈಗ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೂ ಶಂಖಶಬ್ದ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ದ್ರವ್ಯವು ಯಾವುದು ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು. ಇದು ಆತ್ಮನಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗೃಹೀತವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವನು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಲ್ಲ. ಶಬ್ದವಾದರೋ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಆತ್ಮನ ಗುಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಶಬ್ದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ಕಾಲ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸು ಇದರ ಗುಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಭೂಮಿ, ಉದಕ, ಅಗ್ನಿ, ಗಾಳಿ, ದಿಕ್ಕು, ಕಾಲ, ಮನಸ್ಸು, ಆತ್ಮ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಆಶ್ರಯವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದುದು ಈ ಎಂಟು ದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಛಿನ್ನವಾದ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ದ್ರವ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಆಕಾಶ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆಕಾಶವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು " ಎಂದು.

ಆಕಾಶವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಎಂಬುದರ ನಿರಾಕರಣ.

ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ದ್ರವ್ಯ ಒಂದಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಂದ ಆಕಾಶವು ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನದಿಹೀನರಾದ ಹುಟ್ಟುಕಿವುಡರಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂಬುದು, 'ಇಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಲು' ಎಂಬ ಅವರ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು. ಕಿವುಡರು ಆಕಾಶ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಶಬ್ದಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂರ್ತವಾದ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶ ಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಂದ ಅಂತಹ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತವಾದ (ಜಲನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ) ದ್ರವ್ಯ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರದೇಶ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಆಕಾಶದ ಜ್ಞಾನ ಇರಬೇಕು. ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ, 'ಇಂತಹ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಕಾಶಜ್ಞಾನ ಇರುವುದಾದರೆ ಪುನಃ

ಅದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು.

ವರ್ಣರೂಪವಾದ ಶಬ್ದವು ಅನಾದಿವಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಕಾರಹೀನ. ಇದನ್ನು ಗುಣ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದೇ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ಶಬ್ದವು ಗುಣ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ದ್ರವ್ಯವೂ ಸಾಮಾನ್ಯಾತ್ಮಯವಾಗಿ ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಆತ್ಮತ್ವ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಮನಸ್ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವನು. ಆದರೂ ಅವನು ದ್ರವ್ಯರೂಪನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಶಬ್ದರೂಪವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ಬಾಹ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ತಾರ್ಕಿಕರು ನಿರವಯವ ದ್ರವ್ಯವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ನಿರವಯವವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ವರ್ಣರೂಪವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ದ್ರವ್ಯ ಎಂದೂ ದೃಶ್ಯರೂಪವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಗುಣ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಗುಣವಾದ ದೃಶ್ಯರೂಪವಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿಯಾದರೂ ಆಕಾಶ ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸರೆಂದು ಶಂಕಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ದ್ರವ್ಯ ಒಂದಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಾದುದೇ ಹೊರತು, ಅದು ಆಕಾಶ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಅಂತಹ ದ್ರವ್ಯವು ಭೂಮಿ ಮುಂತಾದುದೂ ಆಗಬಹುದು. ಶಬ್ದವು ಭೂಮಿ ಮುಂತಾದ ದ್ರವ್ಯ ಇರುವವರೆಗೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಭೂಮಿ ಮುಂತಾದುದರ ಗುಣವಲ್ಲ ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪಿಶಿರಸಾಕವಾದಿಗಳಾದ ಕೆಲವು ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭೂಮಿ ಮುಂತಾದುದರ ರೂಪವೇ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಭೂಮಿ ಮುಂತಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳಿದ್ದರೂ ನಾಶಹೊಂದುವುವು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ರೂಪವೇ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳಂತೆ ಶಬ್ದವೂ ಭೂಮಿ ಮುಂತಾದುದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಒಂದು ಗುಣವಾಗಬಹುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಶಬ್ದವು ಶಂಖದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಅದು ಶಂಖದ ಗುಣ ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿರುವುದು.

ಶಂಖದಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದವು ಶ್ರೋತೃಗಳಿಗೆ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂದು ವಿಚಾರವಾಗಬಹುದು. ಹೇಗೆ ನೇತ್ರವು ವಿಷಯದ ಸಮಾಪಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೋ, ಅದರಂತೆ ಶ್ರೋತೃವೂ ಶಂಖದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಶಬ್ದ ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಸಮಾಪಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಬಹುದು. ತಾರ್ಕಿಕರು, 'ಶ್ರೋತೃವು ಆಕಾಶರೂಪವಾದುದು; ಚಲನಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹವಾದ ಆಕಾಶವು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಅಸಂಭಾವಿತ' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಆಕಾಶವು ಇನ್ನೂ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಶ್ರೋತೃವು ಆಕಾಶರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಶ್ರೋತೃವು ಚಪ್ಪುಸಿನಂತೆ ವಿಷಯದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ, 'ಶಬ್ದವು ಯಾವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಅಯಿತು?' ಎಂಬ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದು; ಆದರೆ, ಅಂತಹ ಸಂಶಯವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶ್ರೋತೃವು ವಿಷಯ ಇರುವಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ, ಇಂತಹ ಕಡೆಯೇ ಶಬ್ದವಾಯಿತೆಂದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನಿಶ್ಚಯ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ನಿಶ್ಚಯವು ಶ್ರೋತೃವು ವಿಷಯ ಇರುವಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದು. ಸಂಶಯಕ್ಕಿಂತ ನಿಶ್ಚಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವುದು. ಶ್ರೋತೃವಿರುವುದು ವಿಷಯ ಇರುವಲ್ಲಿ ಹೋಗುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ದಿಕ್ಕಿನ ಸಂಶಯವು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಶ್ರೋತೃವು ಶಬ್ದ ಇರುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೋಗದಿರಲು ಕೇವಲ ತರಂಗಗಳೆಂದುಂಟಾದ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇಂತಹ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರೋತೃವಿರುವುದಿಂದ ಶಬ್ದವ್ರಣ ಮಾಡಿದಾಗಲೇ ಶಬ್ದ ಉಂಟಾದ ದಿಕ್ಕು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವಾಗ, ಶ್ರೋತೃವೇ ಶಬ್ದವಿರುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬಾಧಕವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಪುಷ್ಪವು ಫ್ರಾಣದಿಂದ ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದರ ವಾಸನೆ ಮಾತ್ರ ಫ್ರಾಣದಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಹೇಗೆ ಪುಷ್ಪದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಯವಗಳಿಗೆ ಫ್ರಾಣದ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗಿ ವಾಸನೆ ಬರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವೆವೋ ಅದರಂತೆ ಶಂಖವು ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿ ಅದರ ಕೆಲವು ಅನುವಯಗಳು ಶ್ರೋತೃದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಎಂದು ಏಕೆ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಬಹುದು? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವು ಶಂಖದ ಧರ್ಮವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಶಬ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಆಕಾಶ ಎಂಬ ಒಂದು ಆಶ್ರಯವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಪ್ರಕೃತ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲ.

ಅಥವಾ, ಶಬ್ದವು ವಾಯುವಿನ ಗುಣವಾಗಬಹುದು. ವಾಯುವಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಣವಾದ ಸ್ಪರ್ಶವು ಶ್ರೋತೃಯಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾದರೂ ಶಬ್ದವು ಗ್ರಹಿತವಾಗದಿರಬಹುದು. ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಗುಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಶ್ರೋತೃವು ವಾಯುವೇ ಆಗಲೆಂದು ಶಂಕಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ತಾನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಭೂತಗಳ ಗುಣಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅದರಂತೆಯೇ ಶ್ರೋತೃವೂ, ವಾಯುರೂಪವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವಾಯುಗುಣವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಅಥವಾ, ಶಬ್ದವು ಆತ್ಮನ ಗುಣವಾಗಬಹುದು. ಸುಖವೂ ಧರ್ಮವೂ ಆತ್ಮಗುಣಗಳಾದರೂ, ಹೇಗೆ ಸುಖ ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗಿ, ಧರ್ಮವು ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ ಆತ್ಮಗುಣವಾದ ಶಬ್ದ ಮಾತ್ರ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಬಹುದು. ಅಥವಾ, ಶಬ್ದವು ಕಾಲದ ಗುಣವಾಗಬಹುದು. ಶಬ್ದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು; ಕಾಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅದರಿಂದ ಶಬ್ದವು ಕಾಲದ ಗುಣವಲ್ಲ ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಣಾಗಿಲ್ಲ. ವಾಯುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಗುಣವಾದ ಸ್ಪರ್ಶವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದೆಂದು ಅವರೇ ಒಪ್ಪಿರುವರು. ಅಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಕಾಶ ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಆಶ್ರಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ, ಅದು ಇರುವ ಎಂಟು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಲಾಘವವರ್ತ ಇರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಆಕಾಶವು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದೆ ಅನುಮಾನಪಮಾಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಾದರೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅದು ಆಶ್ರಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ತರ್ಕಮತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅತಿಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಆಕಾಶವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅಂತಹುದು ಭೂತಾಕಾಶ ಮಾತ್ರ; ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶವು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿರುವುದು.

ಆಕಾಶವು ಎರಡು ವಿಧ

ವೈಶೇಷಿಕರು ಆಕಾಶವು ಆವಕಾಶ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವರು. ಬೌದ್ಧರು ಅದು ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಥಾವ ಎನ್ನುವರು. ಈ ಮತಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ ಎಂದರೆ ಆವಕಾಶ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ.

‘ಆಕಾಶವು ಅತ್ಯಂತ ಹುಟ್ಟಿತು’, (ಆತ್ಮನ ಆಕಾಶ ಸಂಭವ) ಎಂದು ಸ್ತುತಿಯು ಹೇಳುವುದು. ಆಕಾಶವು ಅವಕಾಶಮಾತ್ರವಾದಲ್ಲಿ ‘ಅದು ಹುಟ್ಟಿತು’ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಆಕಾಶವು ಹುಟ್ಟುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉಪಾಧಾನಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಆತ್ಮನು ಜಡವಾದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಅದು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಇರಬಾರದು. ಆಕಾಶವು (ಅವಕಾಶವು) ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತ. ಮೊದಲಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟಾಹತ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಲು ಮೊದಲೇ ಅದು ಎಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕು. ‘ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ’ ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ‘ಇಲ್ಲಿ’ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದು ‘ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ’ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ವಾಯಿತು. ಇದೇ ಸ್ಪಷ್ಟಾಹತ.

ಪ್ರಕೃತಿಯು ಆಕಾಶದ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣ ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಸಾಂಖ್ಯಂತೆ ಅನ್ಯಕ್ರವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧೆಗಳು ಅನೇಕ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಕೀರ್ಣ ವಾದ ಪರಾಧೀನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು; ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಎಂದು ಅನರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆಕಾಶವನ್ನು ನಿತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಪರಾಧೀನವಿಕೀರ್ಣ ಉಂಟಾಗುವುದೇ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

ಈಗ ಮೂರ್ತ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವೇ ಆಕಾಶ ಎನ್ನುವ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥ ವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಆಕಾಶದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಅಭಾವ ರೂಪವಾದ ಆಕಾಶವು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತು ಎಂದೂ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುವುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದು, ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಅಥವಾ, ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವು ನಾಶವಾಗುವುದು ಎಂದರೂ, ಮೂರ್ತವಸ್ತುವು ಏರುವುದು ಎಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಅಂತು, ಇದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಮೂರ್ತವಸ್ತು ಇದ್ದಿತೆಂದೂ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತವಸ್ತು ಇರುವುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಇದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು. ಇದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಲಯವು ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದೂ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರಲಯ ಎಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗುವುದು. ಇದು ಲೋಕಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ.

ಅಲ್ಲದೆ, ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವೇ ಆಕಾಶ ಎನ್ನುವವರು ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಆಕಾಶ ಇರುವುದೆಂದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ಹಾರುತ್ತಿರುವ ಪಕ್ಷಿಯು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಾಗ, ಅದು ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಮೊದಲು ಹಾರುತ್ತಿದ್ದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಮೊದಲು ಹಾರುತ್ತಿರುವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರೆ, ‘ಇಲ್ಲಿ’ ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕು. ಅಂತು, ಇದಕ್ಕೆ ‘ಇಲ್ಲಿ’ ಎಂದರೆ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಾರುತ್ತಿರುವ ಪಕ್ಷಿ, ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಪಕ್ಷಿಯೇ ಮೂರ್ತವಾದ ವಸ್ತು. ‘ಇದು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿಲ್ಲ’ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ, ಈ ‘ಇಲ್ಲ’ ಎಂಬುದೇ ಆಕಾಶ. ಈ ‘ಪಕ್ಷಿ ಇಲ್ಲ’ ಎಂಬುದು ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ, ‘ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿ’ ಎಂಬ ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಆಕಾಶವು ಇರುವುದು ಎಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರದೇಶರೂಪವಾದ ಆಕಾಶವು ಮತ್ತೊಂದು ಒಂದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು.

ಅಲ್ಲದೆ, ಆಕಾಶವು ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ದುಸ್ಸಾಧ್ಯ. ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವ ಎಂದರೆ ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಾಕೃತವಾದ ಅಥವಾ ಅದರ ಪ್ರದ್ವಂಸಾಭಾವ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮೂರ್ತ ವಸ್ತುವಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅನಂತರ ಆಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲ ದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತ ವಸ್ತುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುವು. ಇದರಿಂದ ಮೂರ್ತ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರಾಕೃತ ಛಾವು ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಪ್ರಾಕೃತವೇ ಆಕಾಶ ಎನ್ನಿಸಿದರೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವು ನಾಶಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ, ಮೂರ್ತವಸ್ತುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದಾಗ ಅವುಗಳ ಪ್ರದ್ವಂಸಾಭಾವವೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗುವುದು. ಇದೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಅನಂತರ ಆಕಾಶ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನಲು ಸಾಧಕ. ಮೂರ್ತ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವನ್ನು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತವಸ್ತುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವು ಆಕಾಶ ಎಂಬುದು ವಿರುದ್ಧ. ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವೇ ಆಕಾಶ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವಾದರೆ, ಮೂರ್ತವಸ್ತುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಇಲ್ಲದೆಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವವು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು ಇನ್ನೊಂದು ಛಾವು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ, ಮತ್ತೊಂದು ಛಾವು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಇರಬಹುದು. ಒಂದು ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು ಮತ್ತೊಂದು ಮೂರ್ತ ವಸ್ತುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ, ಮತ್ತೊಂದು ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಆಕಾಶವು ಮತ್ತೊಂದು

ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಇದು ಅನ್ಯ ಭವವಿರುದ್ಧ. ಅಥವಾ, ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಆಕಾಶ ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ ಇಂತಹ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅನನ್ಯತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುವುದು.

ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಆಕಾಶ ಎಂಬ ಪ್ರದೇಶವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಕ್ಯತಾಕಾಶ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಾಕ್ಯತಾಕಾಶ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಯುಕ್ತವಿರುದ್ಧ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಶ್ರುತಿಗೆ ಭೂತಾಕಾಶವು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದೂ ಅಥವಾ ಆಕಾಶಾಭಿಮಾನಿ ದೇವತೆಯು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕು. ಭೂತಸ್ಥಿತಿ ಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವುದರಿಂದ, ಆಕಾಶ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಭೂತಾಕಾಶ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಸೌಕರ್ಯ ಕಾಂಕ್ಷೆ.

ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಇದರ ಭಾಗಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುವು. ದಿಕ್ಕು ಆಕಾಶದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟು ಅಂಥರಿಗೂ ಅವಕಾಶ ಜ್ಞಾನ ಇರುವುದೇ ಆಕಾಶವು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ.

ಕಾಲ.

ಕಾಲವು ವರ್ತಮಾನ ಮೊದಲಾದುದು. ಇದು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧ. ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುವು. ಆದರೆ, ನಿಶ್ಚಿತನಾದವನಿಗೆ ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಇರುವುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ಎಣ್ಣೆತ್ತ ಅನಂತರ ಕಂಡುಬರುವ 'ಇದುವರೆಗೂ ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ತೋತಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಸ್ತೋತಿಯು ಹಿಂದೆ ಅನುಭವಿತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವುದು; ಅನುಭವವಿಲ್ಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಲ್ಲ. 'ಇದುವರೆಗೂ' ಎಂಬ ಸ್ತೋತಿಯು ಸಹ ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲದ ಅನುಭವ ಇದ್ದರೆ ಉಪಪತ್ತಿವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅದರ ಅನುಭವ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಲಾನುಭವ ಇರುವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ನಿಶ್ಚಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನ ಇವುಗಳ ಪ್ರಸ್ತುತಿಗೆ ಸಂಭವವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಕಾಲಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲೇ ಆಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹುಟ್ಟು ಕೆವಳರಿಗೆ ಕಾಲ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾಲವು ಅಗಮಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

ಕಾಲವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದುದು ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಪುರುಷನು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಅನುಭವಉಳ್ಳವನಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಅಥವಾ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದರಿಂದಲೋ ಸ್ಮರಿಸುವುದರಿಂದಲೋ ವ್ಯಾಪ್ತಿಸ್ತೋತಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸ್ತೋತ್ರವು ಭವರೂಪವಾದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಕೇವಲ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಲಸಂಬಂಧ ಉಳ್ಳ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಸ್ತೋತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ 'ಅಗ ಅದು ಹೀಗಿದ್ದಿತು' ಎಂಬ ಆಕಾರ ಉಳ್ಳದಾಗಿರುವುದು. 'ಅಗ' ಎಂಬುದು ಕಾಲವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಅನುಭವವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಕಾಲ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಚಕ್ಷುರೊಂದಿರುವುದಿಂದ 'ಇಲ್ಲಿ ಘಟ ಇರುವುದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದಾಗಲೇ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಸಹ 'ಹೀಗಿದ್ದಿತು', 'ಹೀಗಿದೆ' ಅಥವಾ 'ಹೀಗಿರುವುದು' ಎಂಬ ಆಕಾರ ಉಳ್ಳದು. ಈ ಆಕಾರಗಳು ಶ್ರುತವಾಗಿ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ, ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುವು. ಈ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಸರ್ವಾನುಭವಸಿದ್ಧ. ಇವನ್ನು ಅಪಲಾಪ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ವಸ್ತುವು ಗ್ರಹಿತವಾಗುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲವೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲಜ್ಞಾನವೂ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಆಗುವುದರಿಂದ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಅಂಶಗಳುಳ್ಳ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಾಲಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು.

ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದುದು ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುವು. ಕಾಲಾಕಾಶಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದುವುಗಳು ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ನಮಗಿರುವ ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವೇ ಸಾಕ್ಷೀ ಇರುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೂಚಕವಾಗುವುದು.

(೪) ತಾರ್ಕಿಕ ಮೊದಲಾದವರ ಪದಾರ್ಥವಿಭಾಗವು ಪ್ರಮಾಣ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ

ಮತಾಂತರದವರು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ಸಮವಾಯು ಮತ್ತು ವಿಕೀರ್ಣ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸುವರು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಗುಣ ಮೊದಲಾದುವು ದ್ರವ್ಯದ ಧರ್ಮ. ಅವು ತಮಗೆ

ಅಶ್ವಯವಾದ ದ್ರವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ, ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಶ್ವಯವಾದ ದ್ರವ್ಯ ಇರುವವರೆಗೂ ಇರುವವು; ಮತ್ತು ಕೆಲವು ದ್ರವ್ಯವಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ನಾಶ ಹೊಂದುವವು. ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಅದಿರುವವರೆಗೂ ಇರುವ ಗುಣಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಭೇದ. ಪಟ ಇರುವವರೆಗೂ ಬಿಳುಪು ವರ್ಣವು ಪಟದಿಂದ ಅಭೇದ. ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಅದಿದ್ದರೂ ನಾಶಹೊಂದುವ ಗುಣಕ್ಕೂ ಭೇದಾಭೇದ ಇರುವುದು. ಮಾವಿನ ಹಣ್ಣು ಇದ್ದರೂ ಅದು ಪಕ್ವತೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಶ್ಯಾಮವರ್ಣವು ನಷ್ಟವಾಗಿ ಅದರ ಬದಲು ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಣವು ಗೋಚರಿಸುವುದು. ಶ್ಯಾಮವರ್ಣವು ತಾನಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಫಲದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮತ್ತು ಆ ವರ್ಣ ನಷ್ಟವಾದ ಅನಂತರವೂ ಫಲ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಫಲಕ್ಕೂ ಭೇದಾಭೇದ ಇರುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಗುಣಗಳಿಗೆ ಇರುವಂತೆಯೇ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಭೇದಾಭೇದ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತಾಭೇದ ಇರುವುದು. ಪಟವು ಚಲಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಚಲನವು ನಿಲ್ಲುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪಟಚಲನಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ. ಚೇತನ ಕ್ರಿಯೆಯು ಚೇತನಸಂತ ನಿತ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಅಭೇದ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಅವನು ಕರ್ಮಬೀಜನಾದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವು ನಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಅವೆರಡಕ್ಕೆ ಭೇದಾಭೇದ. ಪಟವೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪಟತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿಯು ಆ ದ್ರವ್ಯ ಇರುವವರೆಗೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತಾಭೇದ. ವಿಶಿಷ್ಟಕ್ಕೂ ವಿಶೇಷದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಭೇದಾಭೇದ ಅಥವಾ ಅತ್ಯಂತಾಭೇದ ಇರುವುದು. ದಂಡಲಕ್ಕೆ ದೇವ ದತ್ತ ಎಂಬಲ್ಲಿ ದೇವದತ್ತ ವಿಶೇಷ. ಇವನಲ್ಲಿ ದಂಡ ಇರುವ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದಂಡ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಾಲ ಇರುವುದರಿಂದ ಭೇದಾಭೇದ. ಜ್ಞಾನಲಕ್ಷ ಜೀವ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಉಚ್ಛವಿಕೆ ಮತ್ತು ಜೀವ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತಾಭೇದ. ಅಂಶ ಮತ್ತು ಅಂಶಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ ಅಥವಾ ಅತ್ಯಂತಾಭೇದ ಇರುವುದು. ತಂತುಗಳಿಂದ ಪಟವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧರಹಿತವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯುಂಟು. ಈ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ತಂತು ಪಟಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ ಇರುವುದು.

ಇದರಂತೆಯೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೂ ಭೇದಾಭೇದಗಳು ಇರುವವು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಒಟ್ಟುಮಾಡುವುದ ಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಒಂದು ನಿಯತವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ನೈಯಾಯಿಕರನ್ನು ದೂಷಿಸುವರು. ಇದೇ ದೂಷಣವು ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಒಟ್ಟು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಉಪಾದಾನಕಾರಣದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೂ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಿಂದ ಅಭಿನ್ನ.

ವಾಚ್ಯವು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಧಕ ಇರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಾದಾನ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಯುಕ್ತ. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣವಿದ್ದರೂ ತಾನು ಇಲ್ಲದಿರುವ ಮತ್ತು ತಾನಿರುವ ಅವಸ್ಥಾಗಳನ್ನುಳ್ಳದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ.

(೫) ಅಭಾವವು ಭಾವಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನ

ಪ್ರಾಗಭಾವ ವೊಂದಲಾದುವು ಅವನ್ನುಳ್ಳ ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಧರ್ಮಿಯು ನಾಶ ಉಳ್ಳದು. ಅಭಾವಗಳಿಗೆ ನಾಶವಿಲ್ಲ. ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟದ ಪ್ರಾಗಭಾವ ವೊಂದಲಾದುವು ಇರಬಹುದು. ಅಗಿಯುವುದೇ ಮುಂತಾದುದರಿಂದ ಭೂತಲವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿದರೂ ಅಭಾವವು ನಾಶಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಾವವು ನಾಶಹೊಂದುವು ದಾದರೆ ಭೂತಲವನ್ನು ಅಗಿದ ಕೂಡಲೆ ಘಟವು ಗೋಚರವಾಗುವುದು.

ತಾರ್ಕಿಕರು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವನ್ನು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯು ನೆರು. ಇದು ತಪ್ಪು. ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ ಎಂದರೆ ಇತರ ವಸ್ತುವಿನ ತಾದಾತ್ಮ್ಯದ ಅಭಾವ. ಇದಕ್ಕೇ ಭೇದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಯ ಸ್ವರೂಪ ವಾದುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಭಾವವು ಭಾವರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಾದುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಪಟವು ಘಟವು; ಪಟವು ಘಟ ದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. 'ಘಟವಲ್ಲ' 'ಘಟದಿಂದ ಭಿನ್ನ' ಎಂಬುವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವು ನಿಷೇಧರೂಪವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದ ಮಾತ್ರ ದಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿಯಮವಾಗಿ ಅಭಾವರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅಶ್ವಾರ್ಯ ಮುಂತಾದುವು ನಿಷೇಧರೂಪವಾದರೂ ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸು ವುತ್ತು. ಭೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭಾವರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ವ್ಯವ ಹಾರದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷದ ಮಹಿಮೆ ಯಿಂದ ಉಪಪನ್ನವಾಗುವುದು.

ಅಭಾವವು ಪ್ರಾಗಭಾವ, ಪ್ರಸ್ಥಂಸಾಭಾವ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟುವ ಹಿಂದೆ ಅನಾದಿಯಿಂದ ಇರುವ ಅಭಾವ ಪ್ರಾಗ ಭಾವ. ವಸ್ತುವು ನಾಶವಾದ ಅನಂತರ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವ ಅಭಾವ ಪ್ರಸ್ಥಂಸಾಭಾವ. ನಿರಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಅಭಾವವು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ. ಇದೇ ಶಶವಿಷಾಣದ ಅಭಾವ ಮುಂತಾದುದು. ವೊದಲು ಎರಡು ಅಭಾವಗಳ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯ ಪ್ರಮಾಣವಿದ್ದು. ಘಟದ ಪ್ರಾಗಭಾವ ಪ್ರಸ್ಥಂಸಗಳಿಗೆ ಘಟವೇ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ. ಘಟವು ಪ್ರಮಾಣವಿತ್ತು. ಅತ್ಯಂತಾಭಾವದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದರೋ ಪ್ರಮಾಣ ಘಟವಲ್ಲ. ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣಿಕ. ಶಶವಿಷಾಣದ ಅಭಾವವು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ. ಅದರ ಅದರ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಶಶವಿಷಾಣ ಅಪ್ರಮಾಣಿಕ.

(೬) ಅಸ್ತತ್ವತತ್ತ್ವ

ಭಾವಭಾವದೊಳವಾದ ಪ್ರಮೇಯವೆಲ್ಲ ಅಸ್ತತ್ವ. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಅಸ್ತತ್ವ ಎಂದರೆ ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯು ಪರಾಧೀನವಾದುದು ಎಂದು ಭಾವ. ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ಇರುವಿಕೆಯು ಪರಾಧೀನ ಎಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಭವಿಸುವ ವಿಚಾರ ದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇರುವಿಕೆ ಎಂದರೆ ಸತ್ತ್ವ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇವೂ ಇರುವಿಕೆ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಶಶವಿಷಾಣವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಇದರಿಂದ ಇರುವಿಕೆ ಎಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಶ್ರಯಿಸಿ ನಾವು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಇರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವೆವು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಒಂದು ವಸ್ತು ಅಜ್ಞಾತವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಪರಿ ಗಣಿಸುವೆವು. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವಿಷಯವು ಇರುವಿಕೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪರಿ ಗಣಿಸುವೆವು. ಇದರಿಂದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದೂ ಇರುವಿಕೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದನ್ನೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಈ ಮೂರು ವಿಧ ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸಂಚದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುವೂ ಪರಾಧೀನ. ಪರಾಧೀನ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ದತ್ತ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿ ದತ್ತ ಮಾನವಾದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯರೂಪ. ಕಾರ್ಯದ ಇರುವಿಕೆಯು ಕಾರಣಾಧೀನ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರಸಂಚದ ಜೀವರು, ಅವರ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಪರಾಧೀನ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರವರ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣ.

ಭಾಗ ೨

ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವ (ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪ)

ಪರತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಸಂಚವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸು ವುದು. ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವುದು. ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪರತಂತ್ರ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಿದ್ಧಿ ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪರಿಶೋಧನೆಯು ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು.

(೧) ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ

(i) ಸಾಂಖ್ಯರು "ಪ್ರಸಂಚವು ಪರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪರತಂತ್ರವಾದ ಪ್ರಸಂಚದ ಭಾಗಗಳೇ ಪರಸ್ಪರ ಸೇರುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸಂಚವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ

ವಾಗುವುದು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುವುದ್ದವಲ್ಲ. ಕುಂಟಿ ಕುರುಡರನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸ್ವಯಂ ನಡೆಯುವುದೆಂಬ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸಮರ್ಥರು. ಆದರೂ ಕುಂಟಿನು ಕುರುಡನ ಬೆನ್ನೇರಿ, ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೆ, ಕುರುಡನು ನಡೆಯುವನು. ಇದರಿಂದ ಅವರಿವರಿಗೂ ಗಮನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಅಸ್ತತ್ವತತ್ತ್ವವಾದ ಪ್ರಸಂಚವು ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುವಿನ ಸಹಾಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರಸಂಚ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸಬಹುದು" ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪರತಂತ್ರ ವಸ್ತುಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನಕ್ಕಾದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದು. ಕುಂಟಿ ಕುರುಡರ ಸೇರಿದಲ್ಲಿ ಗಮನ ಉಂಟಾಗುವುದೇನೋ ಏಕೆ. ಆದರೆ ಅವರೊಬ್ಬರೂ ಸೇರುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಗಮನ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಉಳ್ಳ ಪುರುಷನ ಅಧೀನ. ಕುಂಟಿಕುರುಡ ನಲ್ಲದ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಕುಂಟಿನನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಕುರುಡನ ಬೆನ್ನಿನ ಮೇಲೆ ಕೂಡಿಸಿದರೆ, ಕುಂಟಿನು ದಾರಿತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕುರುಡನ ನಡೆಯಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಸೇರಿಸುವಂತೆ, ಪ್ರಸಂಚದ ಅಸ್ತತ್ವತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗಳಿಸಿರ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುವಿನ ಸಹಾಯವು ಅವಶ್ಯಕ. ಈ ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತು ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಪರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಪರಾಪೇಕ್ಷೆ ಇದ್ದರೂ ಅದು ಪರತಂತ್ರವಾಗುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪರತಂತ್ರ ಲೇಖವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಬೇಕು. ಈ ವಿಚಾರದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪರತಂತ್ರವಸ್ತುಗಳೇ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ವರ್ತಕವಾಗುವುದು ಎಂಬ ವಾದ ಅಯುಕ್ತ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ವಾದದಂತೆ ಪರತಂತ್ರವಸ್ತುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಮಿಲಿತವಾಗಲು ಆ ಸ್ವಭಾವ ಪುಟ್ಟಿಗಾಗಬೇಕು. ಇದನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ ಸ್ವಭಾವವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಚಾರ್ವಾಕವಾದವೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸ್ವಭಾವ ಪರತಂತ್ರ.

(ii) ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಈಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ಜಲನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ಬರುವ ಪರಮಾಣುಗಳು, ಕಾಲ, ಆಕಾಶ, ಮತ್ತು ತಮ್ ತಮ್ ಕರ್ಮಗಳನ್ನುಳ್ಳವರಾಗಿ ಆ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಗುವ ಫಲಾನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದಿರ್ತ ರಾದ ಜೀವರು, ಇವುಗಳಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ ಎಂಬುವ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಜೀವಿಗಳಿದ್ದರೂ ಅದು ಚಾರ್ವಾಕರ ಸ್ವಭಾವವಾದವನ್ನೂ 'ಪರತಂತ್ರ ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಳನ' ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯ ವಾದವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಅಡಿದ ಮಾತು. ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಪರಮಾಣು ವೊಂದ ಲಾದುವು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವೆಗಳಾಗಬೇಕು. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕವು ಸ್ವಭಾವವಾದವೇ ಆಯಿತು. ಈಶ್ವರನು ಪರಮಾಣು ವೊಂದ

ಲಾಡುವುಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಜಗತ್ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವನು ಅಸ್ತತ್ವಕ್ಕೆ
ನಾಡನು. ಹೀಗೆ ಕಾರಣಸಾಮಗ್ರಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಪರಕಂತ್ಯ
ವಾದುವು. ಈ ವಾದವು ಪರಕಂತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲಿನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯ
ಪದ್ಧತಿಯೇ ಆಯಿತು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಈಶ್ವರನು ನಾಮಮಾತ್ರ ಎಂಬುದೂ
ಇದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧ.

(iii) ಯೋಗಸಿದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನು ಈಶ್ವರ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ
ಅವನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂಬ ಯೋಗದರ್ಶನದ ವಾದದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ
ದೋಷವೇ ಇರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಯೋಗಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬುದೇ ಒಂದು ಮನೋರಾಜ್ಯ,
ಅದು ಆಪಾತರಮಣೀಯ. ಯಮನಿಯಮಗಳಿಂದಾಗುವ ಯತ್ ಕಿಂಚಿತ್
ಸಿದ್ಧಿಯು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಒಡವೆ. ಅದು ಯೋಗ
ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೇ ಅಸಾಧಾರಣವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಮೊದಲಾದುವು ಬಹು ಆಯಾಸ
ಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರ ಮೊದಲಾದುವು ಅನೇಕವೇಳೆ ವಾಙ್ಮಾತ್ರ. ಧ್ಯಾನದ
ನಾಣಾ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಕೇವಲ ಶಬ್ದ. ಅವು ಯಾವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಬಾರದ
ವಿಷಯ. ಇವುಗಳ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಎಂಬುದು ಕಲ್ಪನಾ. ಈ ಕಲ್ಪನೆ
ಯನ್ನು ಮೂಲಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ
ಸುವುದು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಲ್ಲ.

(iv) ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮದಿಂದ ಜಗತ್ಪ್ರವಾಹ; ಜಗತ್ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಈಶ್ವರನು
ದೇವತೆ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಮಾನಾಸಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ದೋಷ
ಗಳಿರುವವು. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮದಿಂದ ಜಗತ್ ಜಗತ್ತುಂಟಾದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ
ಕರ್ಮ ಎಂಬ ಭಾವ ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಇದು ಅನೈಜ್ಞಾತ್ಯಯ
ದೋಷವುಳ್ಳ ಭಾವ. ಜಗತ್ತು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಈ ಮೂರೂ ಪರಕಂತ್ಯ.
ಇವುಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಾಹ ಎಂಬುದು ಸಾಂಖ್ಯರೀತಿಯೇ ಆಯಿತು. ಪೂರ್ವ
ಮಾನಾಸಾ ವಿಧಿಸುವ ಕರ್ಮವಾದರೂ ವಿಚಿತ್ರ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಲೋಕಜೀವನದಲ್ಲಿ
ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಪುಣ್ಯಪಾಪ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಲ್ಲ; ವೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧ ಎಂದು ನಂಬಿದ
ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕಾರ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪುಣ್ಯಪಾಪರೂಪವಾದ ಬೆಲೆ.
ಶಾಸ್ತ್ರಕರ್ಮದ ಪರಿಣತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮತಭೇದವುಂಟು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು
ಅವಿಚಾರಿತ ರಮಣೀಯ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಾಧ್ಯ ಅಥವಾ
ಅಸಾಧ್ಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲೋಕವ್ಯಾಪಾರವು ಜರುಗುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದು.
ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕರು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಸಾಧ್ಯಕೃತ್ಯ ಮಾಡುವವನು ಲೋಕ
ಮನ್ನಣೆಗೆ. ಪಾತ್ರನಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ಅಸಾಧ್ಯಕೃತ್ಯ ಮಾಡುವವನು ಲೋಕ
ತರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವವು. ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮ

ಮಾಡುವವನು ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಅಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅವನು ಅಸಾಧ್ಯವೇ. ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ
ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದನೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿತ್ಯ
ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದವನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನು ಸಾಧ್ಯವೇ.
ಅವನು ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಬಿಟ್ಟವನೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.
ಒಂದುವೇಳೆ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನದ ಸಾಧ್ಯತ್ವಾಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಮರೆತು,
ಲೋಕಜೀವನ ಅಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗಿರೆ, ನಿಯಮವಾಗಿ ಕ್ರಮಮಾತು ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ
ಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಿದರೆ ಜನರಲ್ಲರೂ ಇದೇ ಮನೋವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವರಾದರೆ ಜೀವನವೇ
ದುಸ್ತರವಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೆಲ್ಲ ಗೌರವಿಲ್ಲದಮೇಲೆ ಸಾಧ್ಯ
ಅಸಾಧ್ಯ ಕೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿನೇಶವಿಲ್ಲದ ಮೇಲೆ, ಪ್ರಾಯಶಃವಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥಪರವಾದ
ಲೋಕವೇ ಅಸಾಧ್ಯವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಲೋಕಯಾತ್ರಿಯೇ
ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ವಾದಗಳ ಗತಿ ವಿನೇ ಇರಲಿ; ಲೋಕ
ಯಾತ್ರಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರವೃತ್ತ
ವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯ ಸಾಧ್ಯವರ್ತನೆಗಳ ವಿನೇಶವೇ ನಿಮಿತ್ತ.

ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಮಾನಾಸಾದ ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಲೋಕಜೀವನ
ನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ. "ಪೂರ್ವಮಾನಾಸಾಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಹರಣ
ಕ್ರೀಡೆ ಪ್ರಪಂಚಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯ ಸಾಧ್ಯ ನಡತೆಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕಂಪ
ವನ್ನೂ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಥವಾ ಆ ಪ್ರಯತ್ನ ಲೋಕತ್ರೇಯಸ್ಸಿನ ಹಾರ.

ಪೂರ್ವಮಾನಾಸಾದ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಪ್ರಭಾವವೂ ಮಾನವನಿಗೆ
ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಕರ್ಮಗಳು ಅರ್ಥಾತ್
ಪಾಪವನ್ನಿಗಿ ಕಾರಣ. ಒಂದು ಫಲಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮವೇ ಕಾಮ್ಯ
ಕರ್ಮ. ಇಂತಹ ಕರ್ಮಗಳ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವಧಿಯೇ ಇಲ್ಲದ
ಕಾಮನೆಯು ಹೆಚ್ಚುವುದು. ತಾನು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ತಾನು ಸರ್ವ
ಕಾಮನಾಪಾತ್ರನು ಹೊಂದಬಹುದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನ ಹೆಚ್ಚುವುದು. ಪ್ರಪಂಚ
ನಿಯಾಮಕರಿಂದು ತನ್ನಿಂದ ಭಾವಿತರಾದ ದೇವತೆಗಳೂ ತನ್ನ ಅಧೀನ ಎಂಬ
ಭಾವವೂ ಬೇರೂರುವುದು. ಜೊತೆಗೆ ಮಾನವನು ತನ್ನ ಕರ್ಮದಿಂದ ತನಗೆ
ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದುದು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದಿರುವುದನ್ನೂ, ಕೃತಕ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೂ
ತನ್ನಿಂದ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದಿರುವುದನ್ನೂ, ಪ್ರಾಪ್ತವಾದುದು
ತಾನು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನೋ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ
ಪ್ರಾಪ್ತವಾದುದನ್ನೂ, ಪ್ರಾಪ್ತವಾದುದು ಅತ್ಯಧಿಕವಾಗಿ ಸ್ವಾತ್ಮನಾಶದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವ
ಸಾನ ಹೊಂದಬಹುದಾದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವನು. ಕಡೆಗೆ ಅವನು ತನ್ನ
ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ತಾನಿರುವುದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ, ತನ್ನ ಕರ್ಮ

ವಿಫಲವಾಗುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ದುಃಖಿಯೂ ಆಗಬಹುದು; ಕರ್ಮದಿಂದ ತನ್ನ ಸದ್ವಸ್ತು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಡಬಹುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳು ಪೂರ್ವಮಾತ್ರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅವುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೇನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಹಜ. ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಪೂರ್ವಮಾತ್ರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು. ಆದರೆ ವಿಚಾರಪರರಿಗೆ ಅದು ರುಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಕರ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ನಮಗೆ ಗೊಳಿಸಬಹುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಂದೇ ಉತ್ತರ. ಲೋಕನಿರ್ವಾಹ ಲೋಕದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ಲೋಕನಿರ್ವಾಹಕನಾದ ನಿಯಮವೊಂದಿಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ದೈತ್ಯ ಮಾನವನಾದ ಲೋಕನಿರ್ವಾಹಕನು ಆಗಿರುವುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅಂತಹ ನಿಯಮ ಒಂದಿದೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೂಚಿತವಾದುದನ್ನು ವಿಶೇಷಾ ಕಾರವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೆಂಬುದಾಗಿ, ಆ ಪ್ರಮಾಣವು ಶಬ್ದರೂಪವೇ ಆಗಿ ನಿಯಮವಾಗಿ ನಿತ್ಯವಾಗಬೇಕಾದುದನ್ನು ಅರಿತು, ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವೇದ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಉಂಟಾಯಿತು. ಆದರೆ ಆ ನಿಯಮ ಒಂದಿದೆ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಯಮವು ಲೋಕದ ಚೇತನಾಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಾಹ ಮಾಡಬೇಕಾದುದೆಂದ ಜಡವಲ್ಲ, ಅದು ಚೇತನ ಎಂಬ ತೀವ್ರವೇ ಕೆಯು ಅಡಗಿರುವುದು. ವೇದವು ಇಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಉಪಪಾದಿಸುವುದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ. ಆದರೆ ಅದು ಧರ್ಮಾರ್ಥರ್ಮಗಳನ್ನು ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ ಈ ಕರ್ಮಗಳು ಜಡವಾಗಿವೆ; ಚೇತನವಲ್ಲ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ವೇದವು ಪ್ರಪಂಚ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಾದರೂ ಜಡವಾದ ಧರ್ಮಾರ್ಥರ್ಮಗಳನ್ನು ಜಗದ್ವಿಧಾನುಕರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಮಾತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಾಧುತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಂಶ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಕಲ್ಪನಾಮಯವಾಗುವುದು.

ಪೂರ್ವಮಾತ್ರವಾಗಿ ದರ್ಶನವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಅಸಾಧಾರಣ ಸೇವೆ ಏನು ಎಂಬ ವಿಚಾರವೂ ಪ್ರಶ್ನಕ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ಮಸ್ಮರಣಪದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಪರಿಚಿತರಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಳುವ ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳು ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರಿಗೆ ನಿರ್ದೇಶಕವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುಕ್ತ ಅವುಗಳನ್ನಾಚರಿಸುವುದು ಪ್ರಪಂಚ ಯಾತ್ರಿಗೆ

ಬಾಧಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಉದಾತ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಸೇವೆ ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಉಳ್ಳವರು ತಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿತ ಕರ್ಮಗಳ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿನಿಯೋಗಿಸುವುದು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನಷ್ಟ. ಅಂತಹ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜನ ಕೊಡುವವರಿಗೂ ಕಲ್ಪಿತ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲಕರಣವಾಗಿ ಜೀವನವೇ ಕಲ್ಪನಾಮಯವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ತಾವು ನಂಬಿರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದ ಅರ್ಥದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗುವುದು. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ವೇದವು ಬ್ರಹ್ಮಪರ. ಅದು ಬೋಧಿಸುವುದು ವಿದ್ಯಾಕರ್ಮವನ್ನು. ಬೌದ್ಧರು ಮೊದಲು ಸರ್ವವಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರಿಗೆ ಕರ್ಮವೇ ನಿಮಿತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿರುವವು. ಪೂರ್ವಮಾತ್ರವಾಗಿ ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಬೌದ್ಧಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಕರ್ಮ ಲಾಂಛಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಕರ್ಮ. ಪೂರ್ವಮಾತ್ರವಾಗಿ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಈ ಗುಣವೂ ಇಲ್ಲ. ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯ ಸುಗಮವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದೂ ದೃಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಒಂದುವೇಳೆ ಅದರಿಂದ ಸಲ ಕಂಡು ಬಂದರೆ ಆ ಸಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಭಾಗದಿಂದ ಸಂತುಷ್ಟ ನಾದ ಈಶ್ವರ; ಈ ಕಾರಣ ಕರ್ಮ ಅಲ್ಲ.

ಪೂರ್ವಮಾತ್ರವಾಗಿಯೇ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜಗದ್ವಿರ್ವಾಹಕನಾದ ತತ್ತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸಿರುವುದೆಂದರೆ ಆ ತತ್ತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿದ ಉತ್ತರ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಯಿತು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಉತ್ತರವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಗೊಳಿಸುವುದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದ್ವೈತವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು.

(v) ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ಗುಣ; ಅವನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ಮಾಯೆಯು ಜಗತ್ಕಾರಣ. ಅದೇ ಸರ್ವ ವಿದ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದಾದರೂ ಅದರ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಗದಧಿಷ್ಠಾನ (ಕಾರಣ) ಎನ್ನಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ಗುಣ ಮತ್ತು ಅವಾಚ್ಯ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಸರ್ವವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಉಕ್ತ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವ ಅದ್ವೈತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ನಾನಾ ಮುಖವಾದ ಆತ್ಮೇಶ್ವರಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಮೊದಲು ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು

ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಭಂಗಪಡಿಸುವುದು. ನಿರ್ಗುಣವು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದವನು ನಿರ್ಗುಣವಲ್ಲ. ಮಾಯೆಯು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅದು ಉಪಾಧಾನ, ನಿಮಿತ್ತ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವುದೆಂಬ ಭಾವ ಇರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಜಗನ್ನಿರ್ವಾಹಕವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರೋಹಿತವಾಗಲೇಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಏನು? ಅದು ಜಗತ್ಕಾರಣ ವಾದರೆ ಪ್ರತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ನಿರ್ಗುಣ ಶಬ್ದ. ಅದು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರೋಹಿತವಾಗಿ ಬೇಕಾದರೆ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಅಥವಾ ಕಾರಣತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಬರುವುದೇ ಹೊರತು ಮಾಯಾಶಬ್ದ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗುವುದು ಅಥವಾ ಧಿವರ್ಜಿತವಾದ ಪ್ರಯೋಗ ವಾಗುವುದು.

ಮಾಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರೋಹಿತ ಎಂಬ ಮಾತು ಕ್ಲಿಷ್ಟಕಲ್ಪನೆ. ಅದು ಯಾವುದರ ಅರೋಹಿತ? ಎಂದು ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರೋಹಿತ ವಾದ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯೆ ಇವೆರಡು ಹೊರತು ಮೂರನೆಯ ಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯು ಅರೋಹಿತವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣ. ಅವನು ಅರೋಹಿತಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾಗಲಾರ. ಅರೋಹಿತ ಭಾಂತ್ಯಾದಿನ. ಶುದ್ಧ ಚೈತ್ಯರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಭಾಂತ್ಯ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾಯಾರೋಹಿ ನೆಂದರೆ ಅರೋಹಿತಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮನು ಗೃಹೀತನಾಗಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಖಂಡ. ಅವನು ಗೃಹೀತನಾಗುವುದೆಂದರೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗೃಹೀತವಾಗುವನೆಂದು ಅರ್ಥ. ಅವನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗೃಹೀತನಾದರೆ ಮಾಯಾರೋಹಿತಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಗೃಹೀತ ಎಂದರೆ ಅವನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಎಂದರ್ಥ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಯಾರೋಹಿ ಎಂಬುದೂ ಸಂಯುಕ್ತ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅರೋಹಿ ನೆಂದರೆ ತಾನು ತನ್ನಿಂದ ಅರೋಹಿವಾದಿಷ್ಠಾನವಾಗುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾಯಾರೋಹಿವಾದಿಷ್ಠ ಅದ್ವೈತದಂತೆ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲ; ಅರೋಹಿತಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗದೆ ಇದ್ದರೂ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದರೂ ಅರೋಹಿವಾದಿಷ್ಠಾನವಾಗಲೇಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದ್ವೈತದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಾಯೆಗೆ ಅಧೀನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಮಾಯಾಧೀನತೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾಯಾರೋಹಿವು ಪಾರ ಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದೂ ಅರೋಹಿತವೆಂದೂ ಅದ್ವೈತದ ಭಾವ. ಈ ಕಲ್ಪ

ದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾಯಾರೋಹಿವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅರ್ಥ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅದ್ವೈತವು ಅಂಗೀ ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರೋಹಿವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮಾಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರೋಹಿವಿರುವುದೆಂದು ಅದ್ವೈತದ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇದು ಕೇವಲ ವಾಗ್ವಿಜ್ಞಂಭೂ ಪ್ರಕೃತ ದೃಷ್ಟಮಾನವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಯಾವುದೆಂಬ ಚಿಂತೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಮಾಯೆಯು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ಅರೋಹಿತ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿದೆ; ಅದೇ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಮಾಯೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.*

ಆದರೂ ಮಾಯೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರೋಹಿತವಾದಹೊರತು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಭಾವ. ಈ ವಾದಗಳನ್ನು ಪರಿಶ್ಲಿಸುವಾಗ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದಾದ ಸಂಭವವೂ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂದು ತೋರಿದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಈ ಸಂಭವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದೆ ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ಅದ್ವೈತವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮಾಯಾ ಎಂದಾಗಲೀ ಮಾಯಾ ದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದಾಗಲೀ ಉಪಪಾದಿಸಿ ಅರೋಹಿತವಾದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಲವಕಾಶವಿರುವುದು. ಅಚಿತ್ ರೂಪವಾದ ಮಾಯಾದಿಂದ ಚಿತ್ ರೂಪ ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮಾಯಾ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲೂ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಆದರೂ ಚಿತ್‌ನಿಂದ ಅಚಿತ್ ಉಂಟಾಗು ವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಚಿದ ಚಿದ್ರೂಪನೆನ್ನಬೇಕು ಅಥವಾ ಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿತ್ ಅಚಿತ್ ಎರಡನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವನೆನ್ನಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿದಚಿದ್ರೂಪನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಚಿದ್ಭಾಗ ಅವನ ಅಚಿದ್ಭಾಗಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾಗಬೇಕು ಅಥವಾ ಅವನ ಅಚಿದ್ಭಾಗ ಚಿದ್ಭಾಗವನ್ನು ಆಳಬೇಕು. ಅಚಿದ್ಭಾಗವು ಚಿದ್ಭಾಗವನ್ನು ಆಳುವುದು ಅಸಂಭಾವಿತ. ಅಚಿದ್ಭಾಗವು ಚಿದ್ಭಾಗವನ್ನು ಆಳುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮಾಯೆಯು ಕಾರ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಚಿದ್ಭಾಗವು ಅಚಿದ್ಭಾಗವನ್ನು ಆಳುವುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿದ್ರೂಪನೇ ಆಯಿತು ಮತ್ತು ಅವನ ಕಾರ್ಯವೇ ಮಾಯಾ ಆಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಚಿದಚಿದ್ರೂಪವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ

*ಈ ಸಮೀಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಪರಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಅದ್ವೈತದ ಮಾಯಾಭಾಗವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯ ದ್ವಿಬ್ಬ ಅದ್ವೈತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ, ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು, 'ಮಾಯಾವಾದಿಣಿ ಪರೋ' [ಗೃಹೀತವಾದ] ಎಂದೇ ಮುಂತಾದ ಪದವಿಗಳಿರುವುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಎರಡು ಭಾವಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು ; ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದೆಯೇ ಉಕ್ತವಾದ ದೋಷಗಳೇ ಸಂಭವಿಸುವವು. ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ನೆರವಿರದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸರ್ವಭಾವಾಪಕವಾದ ಭಾವಕ್ಕೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಅರೋಪವಾದವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿ ಬಹುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯಾ ಎರಡೂ ಅಸ್ತಿಕೃತವಾಗುವವು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಂದ ಮಾಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರೋಪಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಜೀವನವೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯಾ ಎರಡಕ್ಕೂ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿ ದೇವಕಾದ ಪ್ರಸಂಗವು ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರತ್ವಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

(vi) ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಭವ್ಯವಾದರೂ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ದೋಷಗಳೇ ಆದಿಗಿರುವವು. ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದಚ್ಚಿದ್ರಿಷ್ಟ ನಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ಕಾರಣನು ಎಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ. ಇದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದ ಚಿತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಅಧೀನತೆಯ ಮಾತು. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದ ಚಿತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಲಾರವು ಎಂದರೆ ಜಗತ್ಪ್ರಮು ತುಟ್ಟಿಸಲಾರವು. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾಗಲಾರ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತದ ಬ್ರಹ್ಮಮಾಯೆಗಳಂತೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮಚಿದಚ್ಚಿದ್ರಿಷ್ಟಗಳು ಪರತಂತ್ರವಾಗಿರುವವು. ಅದ್ವೈತವು ಬ್ರಹ್ಮಮಾಯಾಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅಧ್ಯಾಸ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಅದು ಶರೀರಶರೀರಭಾವಸಂಬಂಧ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಪ್ಪಭಾಸದ ವಿಶೇಷಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರೋಪಕ್ಕೂ ಅರೋಪಿತವಾದ ಮಾಯೆಗೂ ಕರ್ತೃ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ ದಲ್ಲಿಯೂ ಶರೀರಶರೀರಭಾವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಾಗಿ, ಅಪ್ಪಭಾಸದ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕಾಗಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಿಗಾಗಿ ಕರ್ತೃ ಯಾವುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅರೋಪಕ್ಕೂ ಮಾಯೆಗೂ ಕರ್ತೃ ಎಂದರೆ ಅರೋಪ ವಾದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶರೀರಶರೀರಭಾವಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ, ಅಪ್ಪಭಾಸದ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದ ಚಿತ್ತುಗಳಿಗೂ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಮಾಯೆಯೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿದ ದೋಷದಿಂದಲೇ ಅವರಡನ್ನು ಒಟ್ಟು

ಗೂಡಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಒಂದು ಕೃತಕಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆಯೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥ ಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದ ಪ್ರಯತ್ನ ಅವರಡನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವುದೇ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಅದು ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದದೆ ಶರೀರಶರೀರಭಾವ, ಅಪ್ಪಭಾಸದ ವಿಶೇಷಣ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಕೃತಕಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೇ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸದ ಅಭಾವವೇ ಈ ಎರಡು ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದೋಷಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಈ ದೋಷಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾಷಾರ್ಥದಿಂದಲೂ ಈ ಎರಡು ವೇದಾಂತಗಳ ಭಾವ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಪರಿಗೃಹೀತವಾಗಿರುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷಾರ್ಥದವಿರುವುದೇ ಹೊರತು ವಿಷಯಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ಯವು; ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಚಿದಚಿತ್ ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಶರೀರಿಯಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದ್ವೈತದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾಕ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಶರೀರರೂಪವಾದ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಭೇದವೇ ಹೊರತು ವೇದಾಂತಕ್ಕೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಭಾವಭೇದವಿಲ್ಲ. ಮಾಯಾ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಅದ್ವೈತ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿರುವ ಸತ್ಯವು ಮಾಯಾಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ ; ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳು ಸತ್ಯ ಎಂದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿರುವ ಸತ್ಯವು ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಅಸಹಾಯ ಕಾರಣನಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ವಾದ ಮಾಯಾ ಅಥವಾ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಪ್ರಧಾನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವದಿಂದಲೇ ರೂಪಿತವಾಗಿ ಜೀವಾದುಮು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ನಿರರ್ಗಳ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವೆಂಬುದು ಅಭಿಮಾನ ಮಾತ್ರ. ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರಧಾನಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಪ್ರಧಾನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದುದು. ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಿ ಹೇಗೆಂಬ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲದೆ ಅವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿಯೇ ನಿಲ್ಲುವವು. ಅವು ಸತ್ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ

ವಿಲ್ಲ; ಆಸಕ್ತ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಅವು ಸದಸತ್ ಆಲ್ಲ; ಹೀಗೆ ಅವು ಸದಸದ್ವಿಭಕ್ತ. ಹೀಗೆಯೇ ಸರ್ವವಿವರ್ತನವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಪರ್ಯಾಯೋಚಿಸುವುದರೊಂದಿಗೇ ಬ್ರಹ್ಮವ್ಯಾಧ್ಯಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಸರ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಮಾಯಾವಾದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಾವ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಣವಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೂ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಕಾರಣವಾದ ಮಾಯಾ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೂ ಅದರ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಾಹಕವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶೂನ್ಯವಾಗುವುದು. ಆಗಲಿ ಎಂದರೂ ಸರ್ವಶೂನ್ಯವಾದವು ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಸ್ವವಿರೋಧದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದಿ ಜೀವನವೇ ವಿರೋಧಮಯವಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ನಿರರ್ಗಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಗೃಹಣ ಒಂದೇ ಈ ದೋಷಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಒಂದೇ ಸಾಧನ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿರುವುದು.

(vii) ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಸ್ಥೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಅದ್ವೈತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭವಿಸುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಅದ್ವೈತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವಿಚಾರವೇ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.

ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಂತೆ ನೀಲಕಂಠನಿಬಾತನ ಅಂಶಾ ಶಿವನ ಪತ್ನೀ ಎಂಬ ಭಾವ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಶಿವನ ಶರೀರ ಎಂಬ ಭಾವ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಪ್ರಭೇದವಾಗಿರುವುದು. ನಳುರೀಶ ಪಾಶುಪತ ದರ್ಶನದ 'ಮುಕ್ತಜೀವರು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸದೃಶ' ಎಂಬ ವಾದವು ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಾಸನ ಹೊಂದುವುದು. ಈ ದರ್ಶನದ ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿರುವುವು. ಸದೃಶ ಎಂದರೂ ಆಭೇದ ಎಂದರೂ ಭಾವ ಒಂದೇ. ವಿಭಿನ್ನತೆಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯಾಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯಸಾಧ್ಯತ್ವವೇ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಲು ಆಧಾರ. ಈ ವಿಷಯವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಭೇದಸಾಧಕವಾದುದು ಸಾಧ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಅದರ ಅಭಾವ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಸಾಧ್ಯತ್ವ ಅಭೇದಸಾಧಕ. ಒಂದು ಜೀವನಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಚೈತನ್ಯ ಇತರ ಜೀವನಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಅಭೇದವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಅನುಭವ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಚೈತನ್ಯ ಸದೃಶ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಚೈತನ್ಯ ಭೇದರಹಿತ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಸಾಧ್ಯತ್ವ ಅಭೇದಸಾಧಕ.

ಇದರಿಂದ ಮುಕ್ತ ಜೀವನು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸದೃಶವಾದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿನ ಭಾವವಿಶೇಷವೇ ಪಾಶುಪತ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಶೈವ ದರ್ಶನದ 'ಪರಮೇಶ್ವರನು ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಅವೇಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು' ಎಂಬ ವಾದವು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು.

ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನದ ಜೀವಾತ್ಮನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅದರ ಪರಮಾತ್ಮನ ಗುಣಗಳು ಅವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವ ಧಾಸಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಗುರೂಪದೇಶ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಅವನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವ ಧಾಸಿಸುವನು ಎಂಬ ವಾದವು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವಾದವನ್ನೇ ಹೋಲುವುದು. ಇದೇ ದರ್ಶನದ "ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ ಮಹೇಶ್ವರನು ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಭೇದದ್ರವ್ಯಪಂಚರೂಪನಾಗಿ ಅವಧಾಸಿಸುವನು" ಎಂಬ ವಾದವು ಭೇದದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಅದರ ಅದ್ವೈತ ವನ್ನೂ, ಅದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ಭಾಸ್ಕರ ಮೊದಲಾದವರ ವಾದಗಳನ್ನೂ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪರಿಣಾಮ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪರಿಣಾಮ ಎಂದರೆ ವಿಕಾರ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ಪರಿಣಾಮಿಸುವನು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ, ವಿಕಾರವೇ ಜಗತ್ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವಿಕಾರಹೊಂದುವ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣನಾಗಲಾರ. ಪೂರ್ಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ಅವಧಾಸಿಸುವನು ಎಂದರೆ ಜಗತ್ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಎಂದರ್ಥವೇ? ಅಥವಾ ಜಗತ್ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಜಗತ್ ಎಂದು ಭ್ರಾಂತಿ ಇರುವುದು ಎಂದರ್ಥವೇ? ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಎಂದರೆ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪರಿಣಾಮಿಸುವನು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಿಣಾಮವಾದವೇ ಆಯಿತು, ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಈ ವಾದವು ಮಾಯಾವಾದವೇ ಆಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಾರನಾದರೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ಸ್ಥೂಲಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿಯೂ ಇರುವನು ಎಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರೆ ಪುನಃ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಿಣಾಮವಾದವೇ ಆಯಿತು. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದವನು ಸ್ಥೂಲವಾದವನು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹೀಗಾಗುವನು ಎಂದರೆ ಪರಿಣಾಮವಾದ. ಹೀಗಾದವನಂತೆ ತೋರುವನು ಎಂದರೆ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಶಕ್ತ, ಅವನು ಏನು ಬೇರಾದರೂ ಆಗುವನು ಎಂದರೆ ಅವನು

ಹೀಗೆ ವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಹೊಸವಾಗಿ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾದ; ಅಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿಸಿದ ಮಾಯಾವಾದ; ಅಥವಾ ಸರ್ವಾನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನೇ ಎಂದರೆ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಅದರ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಗೂ ಭಂಗ ಉಂಟಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೋಪಪ್ರಸಂಗವುಂಟಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡುವ ನಮ್ಮ ಲೋಕಾನುಭವವು ಅಧಾರಹೀನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಾದ ಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಪೂರ್ಣವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದವಾಗುವುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ಪ್ರಯೋಗವಿದ್ದರೂ ಅಸ್ವರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವು ಉಪಾಧೇಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರದರ ಉಪಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿಗೆ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದು.

ರಸೇಶ್ವರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಜೀವಪರಿವರಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಆದರೆ ಪರಿವರಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಜೀವನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದು ಗಣಿಸಲೂ ಶಕ್ತಿ. ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದರೆ ಪರಿವರಿಂದ ಕೊಡಲ್ಪಡದ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರೋಣ. ಜೀವನು ಪರಿವರವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಮೋಕ್ಷಹೊಂದಿದರೂ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಫಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಅವನ ಸ್ವರೂಪಸತ್ತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ತನ್ನ ಸತ್ತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಜೀವನು ಪರಿವರವನ್ನು ಅವಶ್ಯಕತೆ ಹೊಂದಿದರೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಪರಿವರನು ಜೀವನ ಸತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕನಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಕೊಡುವ ಮೋಕ್ಷವು ಜೀವನ ನಿತ್ಯತೆಮರ್ಥವಾಗಲಾರದು. ಜೀವನು ಪರಿವರನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಮೋಕ್ಷ ಹೊಂದಿದರೂ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಭಿಮಾನವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ತನ್ನಿದ್ದಲ್ಲ.

ಜೀವಬ್ರಹ್ಮದ ಭೇದಾಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾದಗಳು ಅರ್ಥವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ್ಯ. ಭೇದವಿದ್ದರೆ ಅಭೇದ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಕಾಲಭೇದದಿಂದ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಆಯಾ ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭೇದವಾದೆ ಮತ್ತು ಅಭೇದವಾದವಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಭೇದಾಭೇದವಾದವಲ್ಲ. ಜೀವನು ಸಂಸಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಆದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ಪರಿವರಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದೇ ಸಿದ್ಧಿಸಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅವನು ಮೋಕ್ಷಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರಿಂದ ಅಭಿನ್ನನೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನನಾದವನು ಅಭಿನ್ನನಾಗುವನೆಂಬ ಮಾತು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿಧ್ವನಾದರೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನನೆಂತೆ

ಕಾಣುವನೇ ಹೊರತು ಭಿನ್ನನೆಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಈ ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂಬ ನಿಯಮಾಧಿಕವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

(viii) ಶಕ್ತಿಮತದಂತೆ ಕೇವಲ ಶಿವನಿಂದ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲ; ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಗೋಸ್ಕರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು ಎಂಬ ವಾದವು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಶಿವ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರಬೇಕು. ಅಭೇದ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಶೇಕ್ಷಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶಿವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ. ಶಿವನನ್ನು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಶಿವಶಕ್ತಿಗಳು ಸಾಂಖ್ಯ ಪುರುಷಪ್ರಕೃತಿಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುವು. ಇದೇ ಮತದ 'ಭೈತನ್ಯ' ಒಂದು, ಅದು ಅತೀತನೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವುದು' ಎಂಬ ವಾದವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ.

(೨) ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅವಧಿ.

ಓಂ ಕಾಮಾತ್ಮ ನಾನುಮಾನಾಪೇಕ್ಷಾ ಓಂ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಕಾಮಾಚಾರಿ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ ಅದರಿಂದ ತತ್ವನಿರ್ಣಯ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪರತತ್ವ ನಿರ್ಣಯವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವುದು. ಇದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ತತ್ವನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜೀತನಾಶೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ ಸರತಂತ್ರ ಎಂಬ ಅನುಭವದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ವದ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಇವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುವ ನಮಗೆ ಸಹಾಯಕವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ಅವು ಪೂರ್ಣ ಸಹಾಯಕವಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವೆವು. ಈ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪರತತ್ವ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿ ದೋಷವೇ ಕಾರಣ. ಪರತಂತ್ರವು ಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೆಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವು ಸರ್ವಥಾ ಪರತಂತ್ರಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾಗಬೇಕೆಂಬುದೋ ಅರ್ಥ. ಪರತಂತ್ರಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಲ್ಲದ ಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಪರತಂತ್ರವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದ ದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದು. ಪರತಂತ್ರಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವನ್ನು ತಿಳಿಯದ ಮೇಲೆ ಅದು ಪರತಂತ್ರವೆಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುವುದು. ಪರತಂತ್ರವಾದ ನಿಯಾಮಕವು ನಿಯಾಮಕವಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣ ನಿಯಾಮಕವೇ ನಿಯಾಮಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರತಂತ್ರದ ನಿಯಾಮಕವು ಸ್ವತಂತ್ರವೇ ಆಗುವುದು.

ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಕಂತ್ಯಗಳೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸದಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ತು ಪರಕಂತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಯಾವುದೆಂಬ ಚಿಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಅವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಕಾರಣಚಿಂತೆಯು ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಒಂದು ದೋಷವೆಂದರೆ ಹಿಂದೆಯೇ ವಿವರಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಜಗತ್ತಾರಣವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರಕಂತ್ಯ. ಕಾರಣವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬವರಿಗೆ ಜ್ಞಾತವಾಗಿ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬಾಶೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದದ್ದುಳ್ಳಿಗೆ ಅವರ ವಾದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಉಪಾಧೇಯ. ಆದರೆ ಅವರು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಪರಕಂತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಹೀಗೆ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಡೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದನ್ನು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು.

ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರವರ್ತಕರಾದವರಲ್ಲಿ ತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾದ ಮನೋಧರ್ಮ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಲೋಕಾನುಭವದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಇವರು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೃಹಿ ಮತ್ತು ಅಗಮ ಇವುಗಳ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಮ ತಮಗೆ ಸಮ್ಯಕ್ತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಾರಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಘಟವು ಮೃತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಳ್ಳವಾಗಿ ಕಾರಣವಾಗಿವಾರಿಂದ ಘಟರೂಪವಾಗುವುದೆಂದು ಘಟವು ಒಂದು ವಸ್ತು ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿ, ಅದರಿಂದ ಘಟವು ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವೆಂದೂ, ಅದರ ಅವಸ್ಥೆ ಭಾವವೇ ಮೃತ್ ಎಂದು, ಹೀಗೆಯೇ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಭಾವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮೃತ್ತಿನ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತವ್ಯಕ್ತ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂಬ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೆಂದೂ, ಅದೇ ಸಮಸ್ತಕ್ಕೂ ಕೃತ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರು. 'ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಸತ್; ಕಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ; ಘಟದಂತೆ' ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಅನುಮಾನ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವಾದ ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ. ಅದು ತಾನು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಈ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಅದು ತಾನು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಇದ್ದು ಎಂದರೆ ಅಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸಾಧು. ಈ ಭಾವವು ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಕ್ಕೆ ಭಂಗ. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಹೇತು ಅದು ತಾನು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಸತ್ ಎನ್ನುವ ಸಾಧಕ

ವಾಗಿ ತೋರುವಂತೆ ಅಸತ್ ಎನ್ನುವ ಸಾಧಕವಾಗಿಯೂ ತೋರುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ 'ಜಗತ್ ಮಿಥ್ಯಾ; ದೃಶ್ಯವಾದುದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ಎಂಬ ಹೇತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ತೋರಬಹುದು. ಧ್ಯಾನಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಎಂದರೆ ದೃಶ್ಯವಾದ ರಚನದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ದೃಶ್ಯವಾದ ಜಗತ್ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಇದರ ಭಾವ. ಆದರೆ ಧ್ಯಾನಿಯಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯವಾದುದು ಶುಕ್ತಿಯೇ ಹೊರತು ಅಸತ್ವಾದ ರಚನವಲ್ಲ ಎಂಬ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ನಿರ್ಣೇತವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ನೇರದಿಂದ ದೃಶ್ಯವಾದ ಸತ್ಯವಾದ ಅತ್ಯಂತ, ದೃಶ್ಯವಾದ ಜಗತ್ ಸತ್ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲೂ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವೆಂದು ತೋರಿದ ಹೇತು ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವೂ ಆಗಿರುವುದು.

ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ ಅನುಮಾನವು ಲೌಕಿಕಾನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ನಿಯಮವಾಗಿ ಲೌಕಿಕಾನುಭವ ಅಪೂರ್ಣ. ಆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ನಿಯಮಕವಾದುದು ಇದೇ ಸರಿ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಅದು ನಿರ್ಣೇತವಾದಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಸನ್ನಿವೇಶ ಬದಲಾಯಿಸಿದರೆ ಆ ನಿರ್ಣಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಬರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಅನುಭವವೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದು.

ಚಾರ್ವಾಕನು ಅನುಮಾನಾಂಗವಾದ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವನು. ಚೌದ್ವರು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವ ಎಂಬ ಎರಡು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಾಧಿತವಾಗುವುದೆನ್ನುವರು. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಸ್ವಭಾವಾನುಮಾನಸ್ಯಾನದಿಲ್ಲಿ ಅಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಾನುಮಾನವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವರು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯತೋ ದೃಷ್ಟಾನುಮಾನವನ್ನು ಇತರರು ಸೇರಿಸಿದರು. ಈ ಅನುಮಾನಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅನುಭವವೇ ಆಧಾರ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯ ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕ ಎಂಬ ನಿಯಮಗಳು ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಒಯ್ಯುವುದುವು ಎಂಬ ಭಾವವೇ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರ. ಇದು ಚೌದ್ವರ 'ಪಂಚಕಾರಣೇ' ಎಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಅಂಶ. ಈ ಅನ್ವಯವೈಶೇಷಿಕನಿಯಮಗಳು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮುಗುಣವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದುವುಗಳು. ಅನುಭವದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ 'ಸ್ವಭಾವನಿಯಮಕ್ಕೆ' ಕೈಕಾಲಿಕವಾದ ನಿರ್ವಿಕಾರತೆ ಇರುವುದು' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಆಧಾರ.*

*ಅನ್ವಯವೈಶೇಷಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ Method of Agreement and Difference ಎಂದೂ ನಿರ್ವಿಕಾರ ಸ್ವಭಾವ ನಿಯಮವನ್ನು Law of Uniformity of Nature ಎಂದೂ ಕರೆಯುವರು.

ಈ ವಾದಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕನ 'ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದುಃಸಾಧ್ಯ' ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ 'ನಿರ್ವಿಕಾರ ಸ್ವಭಾವನಿಯಮ' ದೃಷ್ಟಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬೀಳಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಚಾರ್ವಾಕನ ಯುಕ್ತಿ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯು ಭಂಗಪಡಿಸಲಾರದು. ಚಾರ್ವಾಕನ ಯುಕ್ತಿಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಂದೇ ಇದೆ. ತೋರಿಸಿದರೂ, ಆ ಮೂಲಕ ಅವನ ವಾದವು ದುಷ್ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿದರೂ, ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಧಾರವಾದುದು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಶ್ವಾಸ ಹುಟ್ಟಲು ನಿರ್ವಿಕಾರ ಸ್ವಭಾವ ನಿಯಮವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಅದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ತತ್ವವು ಅರಿವು ಬೇಕು.

ಆದರೆ ಇದುವರೆಗೆ ವಿಚಾರಿತವಾದ ಉತ್ತರ ವಿಮಾನಾಂಸಾ ಅಜ್ಞದ ತತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಃ ಕೇವಲ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ತತ್ವ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅನುಮಾನವು ನಿರ್ವಿಕಾರ ಸ್ವಭಾವನಿಯಮವನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥ. ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಅನುಮಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಮಾನವು ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತು. ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಅನುಮಾನವು ಯಾವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಾಧಕವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಗಮ ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ದೊಡ್ಡದಲ್ಲೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದುವುಗಳು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಲಕ್ಷಣವೇ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆನ್ನುವು ಲಿಂಗ, ಇದರಂತೆಯೇ ಅಗಮದ ಲಕ್ಷಣವೇ ಅಗಮ ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ. ಹೀಗೆ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಭೇದಗಳು. ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾದಂತೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮೇಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಉಂಟಾದರೆ ಆ ಪ್ರಮೇಯ ಸಿದ್ಧಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ.

ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಮೇಯ ಸಂಭಾವಿತವಾದರೆ ಸಾಕು; ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಿ ಬೇಕಲ್ಲ. ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಫಲವಾದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯವಹಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು; ಫಲವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯವಹಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನವು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ. ಈ ರೀತಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನಿಯಮ ಬೇಕಿಲ್ಲ; ಬೇಕೆಂದು ತೋರಿದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಾಸ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು; ಅದು ಸಾಧ್ಯ ಅಥವಾ ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಅಂಕಿಮ ನಿರ್ಣಯ ಬೇಕಿಲ್ಲ.

೧. ಮಾನವಜೀವನ ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕವಲ್ಲ

ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನ ಸರ್ವಸ್ವವಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕ ಕಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ಣ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲ. ಇದು ಅವನ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಘಾಪನೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತ ವಾಗುವುದು. ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಎಷ್ಟೇ ನಿಪುಣನಾಗಲಿ ಅವನು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಇತರರಿಗಿಂತಲೂ ಆ ಪ್ರಮಾಣ ಗಳನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಪುಣನೇ ಹೊರತು, ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಮಹಾತ್ಮರನ್ನೂ ಸ್ವಭಾವನಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾದ ಅವರ ಅದ್ಭುತ ಕಾರ್ಯ ಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದರೂ ಸರಿ ತನಗೆ ಅನುಕೂಲ ಮಾಡುವ ದೇವರನ್ನೂ ನಂಬುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವನು. ಈ ಸ್ವಭಾವ ವ್ಯಕ್ತವಾದಾಗ ಅವನು ವಿಚಾರರಹಿತನಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುವನು. ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಬೇಕಿಲ್ಲದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಇದರ ಸತ್ಯಾಂಶವು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರದಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಘಾಪನೆಗಳು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವಾಗ ಮಹಾತ್ಮರು, ಗುರುಗಳು, ಉಪದೇಶಕರು, ದೇವರನ್ನು ನೋಡಿದವರು ಮತ್ತು ತಾವೇ ದೇವರಾಗಿ ಕಾಣುವವರು ನಿರಾಯಾಸವಾಗಿ ಉದ್ಯಮಿಸುವರು. ಇತರರ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬುದ್ಧಿ ವಂತಿಕೆ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಅವರು ಯಾವ ಮಹಿಮೆ ಯನ್ನೂ ದರೂ ಹೊಂದಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶವು ದೇಶಭೇದ, ಕಾಲ ಭೇದ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾಣ ಮತಾಚಾರಗಳು ಹಿಂದೆಯೂ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಮುಂದೆಯೂ ಹುಟ್ಟಿರುವುವು ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವುವು.

ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಘಾಪನೆ ಇವು ಪರಸ್ಪರ ನಾಶಕ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಇವೆರಡರ ಮಧ್ಯೆ ನೆರಳುತ್ತಿರುವರು. ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾಸವಿರುವವರು ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ವಾದಿಸಿದರೆಂದ ಲಾಭಗಳಿಸುವವರು ಮತ್ತೊಂದು ಘಾಪನೆಯನ್ನೂ, ಮತ್ತೊಂದು ಘಾಪನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿರುವವರು ಎಂದರೆ ಅದರಿಂದ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುವವರು ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಧಾನವಾದ ಜೀವನ ವನ್ನೂ ಹಳಿಯುವರು. ಇವರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಕೇವಲ ಮಿಶ್ರಜೀವನವುಳ್ಳ ವರಾಗುವರು. ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಧಾನರಾದವರು ಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆಯುವರು; ಮತ್ತೊಂದು ಘಾಪನಾಪ್ರಧಾನರಾದವರು ಭ್ರಷ್ಟರೇಂದೂ ಸಾಧುಗಳೆಂದೂ ಮಹಾತ್ಮ ರೆಂದೂ ದೇವತೆವಿರುವರೆಂದೂ ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆಯುವರು. ಮಧ್ಯಸ್ಥರು ಇದಾಗಲಿ ಅದಾಗಲಿ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯುಳ್ಳವರು. ಮಂಡಾನಂತರ ಜೀವನದ ಸ್ವಭಾವ

ವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಧಾನರಾದವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಕ ಭಾವವನ್ನು ತಾಳುವರು; ಮತೀಯ ಭಾವನಾ ಪ್ರಧಾನರಾದವರು ತಮಗೆ ಇಷ್ಟೆಂದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಪರಲೋಕಶ್ರೇಯಸ್ಸುಂಟೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಅವರು ಇತರ ಜೀವಜವುಳ್ಳ ಪ್ರಕೃತಿ, ನಿರಯಮು, ಅಚಾರ, ವ್ಯವಹಾರ ಮುಂತಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸುವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣರಾದವರು ಅಯಾ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸುವರು ಮತ್ತು ಬೇಕಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅದ್ವೈತವಾಗಿ ತೋರುವಂತೆ ಮಾಡುವರು. ಕೆಳಕಂಡ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತಮಗೆ ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಅದೇ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಜ್ಞಾನ (science) ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗುವುವು; ಮತ್ತು ಕೆಲವು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದುವುವು. ಪುನಃ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ತರತಮ ಭಾವಗಳೂ, ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ, ಅವರ ಪರಸ್ಪರ ಸರಸವಿರಸ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ತಾಂಡವವಾಡುವುವು. ಇದು ಈ ಜೊತ್ತಿನ ಜೀವನ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನುಮಾನದ ವೈಭವ. ವಿರೋಧ, ಅಸಂಗತಿ ಇವರ ತಿರುಳು. ಇದೇ ಸಂಸಾರ. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ದೋಷಗಳು.

ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸುಖಸಾಮಗ್ರಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಅಸಂಗತಿಯ ತಾರುಮನೆ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದುಃಖಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಅನಂತ. ಇವುಗಳ ಪರಿಹಾರೋಪಾಯಗಳೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ದುಃಖಸಾಮಗ್ರಿಗಳೇ ಆಗುವುವು. ದಾಂಡ್ಯ ಪರಿಹಾರ ಐಶ್ವರ್ಯ. ಐಶ್ವರ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿ ಅನಂತ ದುಃಖದ ಬೀಜ. ಈ ಸಮಸ್ತ ದುಃಖದ ಅನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಭಾವ ವೈರಾಗ್ಯ. ಅನಂತರ ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ ಎಂಬ ಟೀಕೆ. ಇದರಿಂದ ಯಾವುವಾದರೊಂದು ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗುವ ಸಂಭವ. ಅನಂತರ ಸದ್ವೈರವಿವಿಧತೆ ಮತಗಳ ಗೊಂದಲ ಮತ್ತು ಆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನದ ದಿಶಿಂತಲೂ ಹೀನವಾದ ದಿಶಿಯ ಫ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಮತೀಯ ಜೀವನದ ಫಲ. ಮತೀಯ ಭಾವನೆಯನ್ನೇ ಬಿಡುವುದು ಒಂದು ಮತ. ಸರ್ವಮತಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದೂ ಒಂದು ಮತ. ಮತದ ಗೊಂದಲ ಸಂಸಾರಿಗೆ ತಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ, ನಾನಾವಿಧ ಸಂಸಾರಗೊಂದಲದಲ್ಲಿಯೂ ಮೊನವನಿಗೆ ಶಾಂತಿಯ ಬಯಕೆ ಒಂದಿರುವುದು. ಇದು 'ಸುಖವೇ ನನಗಾಗಲಿ; ದುಃಖವು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಬೇಡ' ಎಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವೆಡುವುದು. ಇದು ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಫಲಗೊಳಿಸುವುದೆಂದು ತೋರುವ ನಾನಾ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಉದ್ಯುಕ್ತನಾಗುವನು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧ. (೧) ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು. ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಿಶ್ಚಯ

ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಇವರಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ದೋಷವೆಂದರೆ ಬಾಹ್ಯ ದೃಷ್ಟಿ, ಚಾರ್ವಾಕ ಭಾವ, ಅಸುರ ಮನೋವೃತ್ತಿ. (೨) ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತು ತನಗೊ ಪ್ರಸಂಹಕಲ್ಯಾಣವು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಭಾವ. ಇವರಲ್ಲಿ ಅಂತರದೃಷ್ಟಿ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಪತ್ ಮತ್ತೆ ದೈವೀ ಮನೋವೃತ್ತಿ ಇರುವುವು. ಅಸುರ ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಮನುಷ್ಯನ ನಾಲದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು; ದೈವೀಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಊರ್ಜಿತ ಭಾವವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಈ ಊರ್ಜಿತ ಭಾವಕ್ಕೆ ಶ್ರೇಯಸ್ ಎಂಬ ಹೆಸರು. ಲೌಕಿಕ ಸುಖ ವಸ್ತುವು ಜೀವನವನ್ನು ಊರ್ಜಿತ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಅವನು ಕೃಮುವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಗೆ ಬರುವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಸಾರ ಸುಖಕ್ಕೆ ಶ್ರೇಯಸ್ ಎಂಬ ಹೆಸರು. ಇದು ಪ್ರೀತಿ ಅಥವಾ ಮೋಹಪ್ರಧಾನ; ಗುಣ ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ.

'ಇದು ಶ್ರೇಯಸ್' 'ಇದು ವೈಯಸ್' ಎಂದು ರೂಪಿಸುವುದೇ ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಾಂತಿ. ಇದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆನುಗುಣವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನವಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಸಾಧನ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರ. ಇದು ಲೌಕಿಕ ಕಾಸುಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಮಚಾರಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಚಾರ. ಅದರಿಂದ ಇದು ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದು. ಅನುಮಾನವು ಕಾಮಚಾರಿಯಾದ ನಿಮಿತ್ತ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ವಿಚಾರ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತ ಊರ್ಜಿತವಾಗುವುದು. ದೋಷದರ್ಶನ ಮಾಡುವ ವಿಚಾರ ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನಪ್ರಾಪ್ತಿ. ನಿರ್ದೋಷವೆಂದು ನಂಬಿದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದಿಂದ ದೋಷದರ್ಶನ ಮಾಡುವುದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿಸ್ಥಾನ.

ಕರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ, ವಿಚಾರವೆಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ, ಇದರಿಂದ ಶ್ರೇಯಸ್ ಎಂದು ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಳಿರುವುವು. ಕರ್ಮದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣದೋಷ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ವಿಚಾರಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕರ್ಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವಾಗಿರಬೇಕು. ಇವೆರಡೆಯೇ ಭಕ್ತಿಯೂ ಮೋಹರೂಪ. ಆದರೂ ಅದೇ ಸಾಧನ ಎಂಬ ಸಾಧಿಸಲು ವಿಚಾರಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ವಿಚಾರವೇ ಸರ್ವತ್ರ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಕರ್ಮಭಕ್ತಿಗಳಂತೆ ವಿಚಾರವೆಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಜ್ಞಾನಾಭಾಷ, ವಿಕಲ್ಪ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಜ್ಞಾನವಾಗಲೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಸ್ವವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ನಿರಾಕರಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಪಕ್ಷಸ್ಥಾಪನ ಇವು ಆಡಲಿರಬೇಕು. ಅದಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣದೋಷಗಳ ಪ್ರಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದರೂ ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ವಿಚಾರಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ವಿಚಾರವೇ ಶ್ರೇಯ

ಸ್ವಾಧೀನವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ವಿಚಾರವು ಸ್ವಸ್ವವಾಗಿ ಜ್ಞಾನರೂಪವೇ ಆಗಿರುವುದು. ಅದರ ಪ್ರತ್ಯೇಕವೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ನಿರಾಕರಣ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸ್ಥಾಪನೆ ಇವುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ವಿಚಾರವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೊಗವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಕರ್ಮ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ವಿದ್ಯಾಕರ್ಮ. ವಿಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಆದರವೈರಂತ್ಯಕ್ಕೇ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ವಿಚಾರ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅದು ನಾನಾ ಭಾವಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾನಾ ಭಾವೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿರುವುದು.

ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೃಷ್ಣತೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿರುವುವು. ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ಪರ್ಶಗಳ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಚಾರ ನಡೆಯುವುದು, ಇವೇ ಈ ಕೃಷ್ಣತೆಗೆ ಪರಿಹಾರ.

ii. ಪರಸ್ಪರಯು

ವಿಚಾರದಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ಅನುಮಾನವಿಶೇಷಗಳು ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಭಾವಗಳಿಗೂ ಸಾಧಕ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರವರ್ತಕರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತೆ ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಸಾಧನವೆಂದರೆ ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವೆಂದು ಭಾವಿತವಾದ ನ್ಯಾಯವು ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಯು ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಿರ್ವಹಣೆ ಸಾಧಕ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದು. ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ನ್ಯಾಯವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಈಗ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಮಾನಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ಪರಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು. ಅವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ನ್ಯಾಯಗಳು ಪರಸ್ಪರಯುಗಳು. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಲು ಆ ನ್ಯಾಯಗಳೇ ಸಾಧನ. ಬ್ರಹ್ಮಮಾನಾಂಸಾ ಸ್ವಪಕ್ಷವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ನ್ಯಾಯಗಳು ಸ್ಪರ್ಶಾನ್ವಯಗಳು. ಈ ನ್ಯಾಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಮಾನಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿದವರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವವೇ ಹೊರತು ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕರಿಗೆ ಅವುಗಳ ಭಾವ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಸ್ಪರ್ಶಾನ್ವಯಗಳನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಬಾರದು. ಹಾಗೆ ಸ್ಪರ್ಶಾನ್ವಯವನ್ನು ಜೇಳಿದರೆ ಪರಿಗೆ ಅದರ ಭಾವ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರು ದೋಷವುಳ್ಳ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನ

ನಿವೃತ್ತಿ ರೂಪವಾದ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪರಸ್ಪರಯದಿಂದಲೇ ಪರಪಕ್ಷದೊಳಗೂ ಮಾತಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ಸ್ವಪಕ್ಷ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಸ್ಪರ್ಶಾನ್ವಯವೇ ಗತಿ. ಹೀಗೆ ಸ್ಪರ್ಶಾನ್ವಯದಿಂದ ಸ್ವಪಕ್ಷಸಾಧನ; ಪರಸ್ಪರಯದಿಂದ ಪರಪಕ್ಷದೊಳಗೂ.

iii. ಸ್ಪರ್ಶಾನ್ವಯ

ಪರಸ್ಪರಯವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥಸಾಧಕವಾಗಿ ತನ್ನಿಂದಲೇ ತಾನು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪರಪಕ್ಷಗಳೂ ನಿರಾಕೃತವಾಗುವುವು. ಎಂದರೆ ವಿಚಾರಶೀಲನ ಮನೋಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರಯದಲ್ಲಿನ ಸ್ವನಿರೋಧದೋಷದಿಂದ ಪರಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸ್ಥಾಪನವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪರಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸ್ಥಾಪನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ 'ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪರಸ್ಪರಯವಿಲ್ಲದ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮ. ವಿಚಾರವೇ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಆತ್ಮಾ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಿರಾಮಹೊಂದಿದ ವಿಚಾರವೇ ಸ್ಪರ್ಶಾನ್ವಯ.

ವಿಚಾರದಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಸರ್ವಜಗತ್ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ಪೂರ್ಣವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾರದು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇಷ್ಟಮಾತ್ರ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವ ಸಿದ್ಧಿಯು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ನಮ್ಮ ಭಾವವಿಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪನಾ ಮಯವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಅಥವಾ ಸತ್ಯವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಲು ಪ್ರಮಾಣ ಬೇಕು. ಸತ್ಯವಾಗಲು ಪ್ರಮಾಣ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು. ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲದುದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ; ಸತ್ಯವಾದುದು ಪ್ರಮಾಣ ಸಿದ್ಧವಾದುದು.

ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಪೌರುಷೇಯಾಗಮ ಇವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವವು ಅತಿರಂಧ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದೇ ಇದರ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೇದ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಅಂಶವು ಪೂರ್ವತನದಿಂದ ವೇದಾಂತದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ದೃಢಪಟ್ಟಿರುವುದು. ನೇದವು ಅಮೌಢೇಯವೆಂದೂ, ಅಮೌಢೇ ಅತಿರಂಧ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಅವರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿ, ತಮಗೆ ಅಭಿಮತವಾದ ತತ್ತ್ವವು ನೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಸಾಧಿಸಿದವರು. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಮಿ ನೇದದಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದೇ ಅಥವಾ ತಾವು ಪ್ರಕಾಶಾಂತರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ ತತ್ತ್ವವು ನೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೇ ಎಂಬುದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಕೊಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ

ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಅವರು ವೇದದಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದು ಎಷ್ಟು ದೃಢಕ್ಕಿಂತ ತಮಗೆ ಅಭಿಮತವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವೇದವಾಕ್ಯವು ಬೋಧಿಸುವಂತೆ ಭಾವಿಸಿದರು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದೇ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡೋಣ. ನೊಡಲು ಉದಾಹರಣಕ್ಕೆ ಚಕ್ಷುಸ್ ಎಂಬ ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ನಮಗೆ ನೀಲ ಮುಂತಾದ ರೂಪದ ಜ್ಞಾನವಿದೆ. ಇದು ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಚಕ್ಷುಸ್ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವೆವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸಾಧನ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚಕ್ಷುಸ್ ರೂಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಯಿತು. ಒಂದುವೇಳೆ ರೂಪವನ್ನು ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಚಕ್ಷುಸ್ಸೂ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅಗ ರೂಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾಗುವುದು ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುದೇ ಹೊರತು ಚಕ್ಷುಸ್ಸೂ ಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಯಾವ ಜ್ಞಾನಸಾಧನದಿಂದಲೂ ಯಾವ ವಿಧವಾಗಿಯೂ ಜ್ಞಾತವಾಗದ ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನ ವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಾದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಒಂದು ವಿಧವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದರೆ ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದವೂ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ದರ್ಶನಗಳ ಉದಾಹರಣದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಆಸ್ತಿಕವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲವೂ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವುದೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಇರುವುದಕ್ಕೆ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕವು ಕರ್ತೃಸಹಿತವೇ ರಹಿತವೇ ಎಂಬ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪದವಾದ ಜಗತ್ತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಂತಹ 'ಜಗತ್ತು ಕರ್ತೃಸಹಿತವಾದುದು; ಕಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ' ಎಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ವೇದವು ಹೇಳುವುದೆಂದು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ನಿಬುಲದ ವಿಷಯವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಮರ್ಥವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವೇದಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನೇ ಕರ್ತೃ ಎಂದು ಈ ದರ್ಶನವು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅಪಾರುಷೇಯತ್ವದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ತಿರಸ್ಕೃತವೂ ಆಗಿರುವುದು. ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗಗಳು ವೇದಾಪಾರುಷೇಯತ್ವವಾದಿಗಳಾದರೂ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಎಂದರೆ ಆ ವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾದ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿ 'ಅಜಾಮೇಶಾಂ' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ

ಪ್ರಕೃತಿಯು ಹೇಳುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ವನುಮಾನಸಾಧಾರಣದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯತೋದ್ದಷ್ಟಾನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಕಾರ ಉಳ್ಳದಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ವೇದವು ಹೇಳುವುದೆಂದು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರರ್ಗಳವಾದ ಸ್ಥಾನ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ.

ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರರ್ಗಳ ಮತ್ತು ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಸ್ಥಾನ ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಇದೇ ಈ ದರ್ಶನದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಇದಾದರೂ ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದುದಿಲ್ಲ. ಈ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದರೆ ವೇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲಾಗಿ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವು ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿ ವೇದಪ್ರಾಧಾನ್ಯವು ಸಂಕುಚಿತವಾಗುವುದು. ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪರಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ವೇದವು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದು ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಸಾ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ಆದರೆ ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೇದಾಂತಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಿರುವುದೂ ಒಂದು ವೇದಾಂತ. ಇತರ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಪ್ರಾಧಾನ್ಯದ ಮಾತಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನವು ದೊರೆತಿರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅದ್ವೈತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ವೇದವು ಅಧೀನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ವೇದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಯಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಅಭ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲು ರಚಿಸಿ, ಅನಂತರ ಅದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ಸೂತ್ರಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಅವರು ಹೇಳುವ ಸಂಕಲ್ಪವಿದ್ದರೆ ಅಭ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯರಚನೆಗೆ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸೂತ್ರಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಕರಭಾಷ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಇರುವ ಅಂತರವು ಹಿಂದೆ ಆ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದಿರದು. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ನಾಲ್ಕು ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದೂ ಮಿಕ್ಕ ವೇದಭಾಗಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕಾರಿಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ

ವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಲಕ್ಷಿತಾರ್ಥ ಹೊರತು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದೂ ವೇದಕರಸ್ವಾರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ಇಡೀ ವೇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲೆಕಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿಶ್ವಾಸ್ಪೂರ್ಣವಾದ ವೇದದಂತೆ ದ್ರಾವಿಡ ಪ್ರಬಂಧವೂ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇರುವುದು. ಇದು ವೇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಮಾತಲ್ಲ. ವೇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿರುವಾಗ ಇತರ ವಾಕ್ಯಗಳು ವೇದದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಧೀನವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಮಾತ್ರ ಬರುವುದು. ರಾಮಾಯಣಾಚಾರ್ಯರ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಎಂಬ ವೇದವಿಭಾಗವೂ ವೇದದ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ವೇದದಂತೆ ಪ್ರಬಂಧ ಎಂಬ ಭಾವವು ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ. ಪ್ರಬಂಧಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಯಾವುದು? ಅದಿಲ್ಲ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವೇದವು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಯಿತು. ಪ್ರಬಂಧವು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಯಿತು. ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ವೇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡಸ್ಥಾನ ದೊರೆಯಿತು. ಇದು ವೇದದ ಅಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಮತ್ತು ತಿರಸ್ಕಾರ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೇಲೆಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇತರ ದರ್ಶನಕಾರರು ತಾವು ಪ್ರಕಾಶಕರಾದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ ತತ್ವವೇ ವೇದದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರೆ ಹೊರತು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅಸಿದ್ಧವಾದ ವೇದ ಒಂದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ವ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಸಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಭಾವ ಮತ್ತು ಭಾವೆಯನ್ನು ಹೇಗೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಹಾಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಈ ಜಾತಿಯವಾದ ಸಮಸ್ಥೆಯು ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಇದು ವಿಚಾರಪರರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಿಯುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ವವು ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವುದೇ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿನ ದೋಷ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೇದೈಕವೇದ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಸ್ವಸ್ವಾಯವು ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರಸ್ಪರಾಯ. ಸ್ವಸ್ವಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಸ್ವಾಹತೆಗೆ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ವಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಸ್ವಾಹತೆ ತಪ್ಪಿದ್ದಿಲ್ಲ.

iv. ವೇದೈಕವೇದ್ಯ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವವಿಶೇಷಗಳು

ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ ವೇದೈಕವೇದ್ಯವಾದ ತತ್ವ ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಹುಟ್ಟಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದದಿಂದಲೇ ವೇದೈಕವಾದುದು ವೇದೈಕವೇದ್ಯ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವೇದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು.

ವೇದವು ಅನಾದಿ, ಅಪೌರುಷೇಯ, ನಿರ್ದೋಷ ಮತ್ತು ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಇದುವರೆಗೆ ತಿಳಿದಿರುವವು. ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಅದು ವಿಚಾರರೂಪವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಅದು ಆಗಮರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಗಮವೆಂದರೆ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯ. ವೇದವನ್ನು ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಮಂತ್ರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಆರಣ್ಯಕ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತು ಭಾಗಗಳುಳ್ಳ ಋಗ್ಯಜುಸ್ಸಾನಾಥವರ್ಗರೂಪವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವವು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ದುರ್ಲಭ.

ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದವನ್ನು ಕುರಿತೇ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಚಿಂತೆ. ಅತಿಂದ್ರಿಯ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಯಾವುದು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ; ವೇದ ಎಂದು ಉತ್ತರ. ಹೀಗೆ ವೇದಸಿದ್ಧಿಯತ್ತೇ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಇರುವುದು. ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದವು ಅದರ ಸರ್ವಾಂಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಗತವಾಗಿಯೂ ಪರಸ್ಪರ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾದ ನಿಯಮ. ಸರ್ವ ವೇದವೂ ಅತಿಂದ್ರಿಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕವಾಗುವುದಾದರೆ ಸರ್ವ ವೇದವೂ ಎಂದರೆ ವೇದದ ಪ್ರತ್ಯಂಶವೂ, ಸ್ವರ, ವರ್ಣ, ಪದ, ವಾಕ್ಯ, ಪ್ರಕರಣ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವವೂ, ಆ ತತ್ವವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದಾಗಿರಬೇಕು.

ವೇದದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರತಿ ಹತಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಯೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದರಿಂದ ವೇದವು ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ನ್ಯಾಯರೂಪವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಹೀಗೆ ವೇದವು ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ. ವಿಚಾರವೇ ವೇದಾರ್ಥ. ವಿಚಾರದಿಂದ ದೃಢಪಟ್ಟ ವಿಷಯವಿಲ್ಲದ ವೇದವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಚಾರಿತವಾದುದೇ ವೇದಾರ್ಥ. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ, ಮಾಮಾಂಗಾ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು.

ಪ್ರಕಾರಾಂತರವಾಗಿ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಅಥವಾ ಆಗಬಹುದಾದ ಅರ್ಥವೇ ವೇದಾರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತ ವಿಶ್ವಾಸ್ಪೂರ್ಣ ಮೊದಲಾದವು ವೇದ

ವನ್ನು ಕೇವಲ ಅಗಮರೂಪವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವೇ ಹೊರತು ವಿಚಾರರೂಪವಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಇದುವರೆಗಿನ ಪರಿಶೋಧನೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು.

v. ಪರಾವಿದ್ಯಾ

ವೇದವು ವಿಚಾರರೂಪ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದವನ್ನು ನಿರ್ಣಯ ಎಂದೂ ಸೂತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಈ ನಿರ್ಣಾಯನಾರ್ಥಕಗಳು ಸೇರಿರುವಾಗಲೇ ವೇದವ ವೇದತ್ವ, ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ವೇದವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಂತೂ ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಅಸಂಗತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದವನ್ನೂ ಸೂತ್ರವನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯದ ಮಾತು. ಸೂತ್ರದಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ವೇದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವೇದತ್ವ; ಅಗಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ; ಅಗಲೇ ಅದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಸಾಧನ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಪರಾವಿದ್ಯಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದು ವೇದದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯವಾದ ಅಂಶ. ಹೀಗೆ ವೇದ ಸೂತ್ರ ಎರಡೂ ಸೇರಿ ಪ್ರಮಾಣ; ಒಂದೊಂದಕ್ಕೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಪರಾವಿದ್ಯಾ ಅಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ಣಯವಾದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ; ಸೂತ್ರ ವೇದರೂಪವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ಣಾಯಕತ್ವವಿಲ್ಲ. ವೇದಸೂತ್ರಗಳೆರಡೂ ಸೇರಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದರಿಂದ ವೇದವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸೂತ್ರಾಧೀನ ಮಾಡಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸೂತ್ರವೆಂಬುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮನೋಧರ್ಮದ ಮಾತು. ಈ ಮನೋಧರ್ಮವೇ ವೇದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧನ. ಇದಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ವೇದಾರ್ಥವಿಲ್ಲ; ಅವರಿಗೆ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅಜ್ಞಾನ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಎಂದರೆ ಸೂತ್ರಸೂತವಾದ ವೇದವು ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಸಾರಾಯಣನು, ಎಂದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ವಾಸುದೇವ, ಎಂದರೆ ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಾಸುದೇವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಕಾರ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವುದು.

vi. ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ನ್ಯಾಯಗ್ರಂಥಸೂತ್ರ. ವೇದಾರ್ಥವು ಯಾವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಸಾಧನ ಯಾವುದೆಂದು ಮೊದಲು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು. ದರ್ಶನಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ನಾನಾ ಕರ್ಮಗಳು, ಭಕ್ತಿ ಪ್ರಭೇದಗಳು, ಜ್ಞಾನ ಮಾರ್ಗಗಳು, ಧ್ಯಾನಗಳು ಮೊದಲಾದುವು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುವು. ಇವುಗಳನ್ನು

ಗೌರವಿಸಿದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವೇದವು ಅದನ್ನೇ ಹೇಳುವಂತೆ ತೋರುವುದು. ಆದರೆ ಇವಾವ ಸಾಧನವೂ ವೇದೈಕವೇದ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಲಾರದು. ಆ ಸಾಧನವು ಲೋಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಹಾಗಾದರೆ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಸಾಧನ ಯಾವುದು ಅದರ "ಓಂ ಆಧಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಹಿಂ" ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಪ್ರಥಮ ಸೂತ್ರವು ಜಿಜ್ಞಾಸಾವನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ವೇದ ಮತ್ತು ವೇದಾರ್ಥ ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಸಾಧಕವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅದರ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಭಾವ. ಇದು "ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸತಃ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ" (ಅದನ್ನು ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಿಸು; ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪದಿಯಿಂದ ಭಾವ. 'ವಿಜಿಜ್ಞಾಸತಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ವಿ' ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗವು ಇದೀ ಪ್ರತಿಪಾದಾರ್ಥೋಚನೆಯಿಂದ ವೈರಾಗ್ಯ, ವಿಹ್ವಲಭಕ್ತಿ ಎಂಬ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು.

ಸೂತ್ರವು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವುದು ಎಂಬ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಹೇಳುವುದು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದಾಗ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾತ್ಮಕವಿದೆಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ತಿಳಿದು ಆ ಮಹಿಮೆ ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕು, ನಂಬಿದ ದೇವರು ಜಿಜ್ಞಾಸಾತ್ಮನಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ, ಎಂದು ಇದರ ಭಾವ.

ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಆ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಗುಣಗುಣಿಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥದವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗುಣವೇ ಪೂರ್ಣ ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣಗುಣ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈಗ ಈ ಗುಣ ಯಾವುದೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದು ರಾಮಾನುಜರು ಹೇಳುವಂತೆ ದಯಾ, ಶಾಂತಿ ಮುಂತಾದವು. ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಹೇಳುವವನಿಗೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ರೀತಿಯ ಸ್ವಾರ್ಥಪರತೆ ಇರುವುದು. ಪೂರ್ಣ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಹ್ವಲಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಗವಂತನು ಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪವಾದ ತಪಸ್ಸುಳ್ಳ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಲಾಭದೂ ಭಗವಂತನನ್ನು 'ದಯಾಪುನು, ದಯತೋರಿಸು' ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ದಯತೋರಿಸೆಂದು ಕೇಳುವ ಮನೋವೃತ್ತಿ ವೈಯಧ್ಯವಾದ, ಅದೊಂದು ಆಪರಪಾರ್ಥವೆಂದು ತೋರುವ ದುಃಖ. ಹೀಗೆ ದುಃಖವುಳ್ಳವನು ಶಾಸ್ತ್ರಾಧಿಕಾರಿಯೇ ಅಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ದುಃಖಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರ್ಥಿತನಾದ ದೇವರು ದೇವರೂ ಕಾರಿಯೇ ಅಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ದುಃಖಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರ್ಥಿತನಾದ ದೇವರು ದೇವರೂ

ಅಲ್ಲ. ದೇವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೋ ಕಾರಣದಿಂದ ಓಂ ದೇವತೆಯನ್ನು ಪರಿಚಾರ ಮಾಡಿದಂ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ದೇವರನ್ನು ದಯಾಮಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವನು. ಒಂದುವೇಳೆ ಆ ದುಃಖವು ದೇವರಿಂದಲೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅವನು ಕಠಿಣ; ಅವನಿಗೆ ದಯಾಮಯ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಸಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ದಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ದೇವರೂ ಸ್ವಯಂ ಅಸಮರ್ಥ. ಅವನಿಗೆ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ; ಆದರೂ ಮಾನವನಿಗೆ ದುಃಖ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಿದೆ; ಈ ದುಃಖವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರಿಹರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಚಿಂತೆಗೆ ದಯಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆ ದೇವರು ಒಂದು ವೇಳೆ ದುಃಖವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ. ಆದರೂ ಅವನು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅವನು ಸರ್ವಶಕ್ತನಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ಅನಂತರ ದುಃಖದ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತಾದುದರಿಂದ ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞನಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ದುಃಖವು ಜ್ಞಾತವಾಗಿದ್ದರೂ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗೆ ಅವನು ಕಾದಿದ್ದರೆ ಸ್ವೀಕೃತಿಯಾದರೆ ಅವನು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಬದುಕುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ದೇವರ ಪರವಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೇವರ ಮೋಕ್ಷಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಆ ಮೋಕ್ಷಗಳುಳ್ಳ ದೇವರು ದೇವರಲ್ಲ.

ಶುಕ್ಲವೈಶ್ಯವು ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ. ಅವನ ಮಹಿಮೆಯು ಸೂಕ್ತ ದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುವುದು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅವನು ಜಿಜ್ಞಾಸು. ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಾನಗಳ ಆವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥಮಾನಂದಸಾ ಒಂದೇ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಒಂದೇ ಸಾಧನ. ಅವನು ಪೂರ್ಣ, ಗುಣಪೂರ್ಣ. ಅವನನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅಪೂರ್ಣರಾದ ನಮಗೆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವನ ಪೂರ್ಣತ್ವವು ಸಂಭಾವಿತ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣನೆಂದು ವಾಚಾತ್ಮಕವಾದರೆ ಸಾಲದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣ ಎಂಬ ಛಾಂದ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತ್ವವು ಅಸಂಭಾವಿತ ಎಂಬ ಛಾಂದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಅದು ಸಂಭಾವಿತ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಬೇಕು. ಪೂರ್ಣತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಧಾರವೇ ಈ ಜ್ಞಾನ. ಪೂರ್ಣತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಭಾವಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು "ಓಂ ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ ಓಂ" ಎಂಬ ದ್ವಿತೀಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮೊದಲಾದುದು ಯಾರ ದೇಯಿಂದಲೋ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥ.

ಈ ಸೂತ್ರವು ಕಾರಣತ್ವವೆಂಬ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು. ಕಾರಣತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಿಮೆ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅನಾದಿ, ನಿತ್ಯ, ಉಪಾದಾನ ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಬಹುದಾದ ಸರ್ವವೂ ಕಾರ್ಯವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಲೋಕದ ಪ್ರಕೃತಿ ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾರಣ ಎಂದು ಛಾವಿಸಿ

ವುದು ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾದ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಸರ್ವದರ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃವಾಗಿ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಎಂದೂ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುವುದು. ಸರ್ವದರ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃ ಎಂದರೆ ಸ್ವಲ್ಪಲಸೂಕ್ಷ್ಮ ಯಾವ ವಸ್ತುವೇ ಆಗಿರಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಬಹುದಾದ ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಕರ್ತೃ ಎಂದರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಮನನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಸಹಾಯ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕಾರಿಯಿಲ್ಲ, ಅವನು ಏಳೆ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಸರ್ವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ನಿರಾಕರಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇದುವರೆಗೆ ಸೂಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನ. ಇದರಿಂದಲೇ ಪೂರ್ಣತ್ವವು ಸಂಭಾವಿತ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ.

ಕಾರಣತ್ವವೇ ಈ ಸೂತ್ರವ್ಯಾಯ. ಇದು 'ಯತೋ ವಾ ಇವಗಾಢಿ ಭೂತಾಢಿ' (ಯಾರ ದೇಯಿಂದಲೇ ಈ ಸರ್ವ ವಸ್ತುಗಳೂ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು. ಕಾರಣವಸ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಾದ ಮೇಲೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾಚಕವಾದ ಸರ್ವಶಬ್ದವೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಯಿತು. ಲೋಕದ ಸರ್ವವೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಾಚಕವಾದ ಶ್ರುತಿಶಬ್ದವಾದ ಸರ್ವಶಬ್ದವೂ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಯಿತು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ವಿಕಾರವು ಅದನ್ನು ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು.

ಉಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಗ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದ ವಿಚಾರವೇ ವೈದಿಕ ಯುಕ್ತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ತೇಜಸ್ಸು, ಕೊಟ್ಟು ಇದರ ಅಸಾಧಾರಣವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಲಾಂಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಾಧು. ಆದರೆ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕವ್ಯಯವು ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡದಿರುವಾಗ ಲಾಂಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಯು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಂತೆ ತೋರಿಬಂದರೂ ಅದು ಕಾಮುಚಾರಿ. ಪರಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟಿರಬೇಕು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿದಹೊರತು ಅವನ ಪೂರ್ಣತ್ವವು ಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾದ ಪರಪಕ್ಷ ನಿರಾಸಕ ಮತ್ತು ಸ್ವರಕ್ಷಣಾಪಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣಚಿಂತೆಯು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವುದು.

vii. ಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು

ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ವಿಷಯಸ್ವಕಾರವಲ್ಲ. ಅದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಚಿಜ್ಞಾನಾರೂಪವಾದುದು. ಚಿಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರ. ಇದು ವೇದಾಂತ

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಶುಕ್ಲರೂಪವಿಚಾರರೂಪ. ಇದರಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣ, ಮನನ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಾಸನ ಎಂಬ ನಿರಂತರವಾದ ಆವೃತ್ತಿ ಸಹಿತವಾದ ಮೂರು ಅಂಗಗಳಿರುವುವು. ಶ್ರವಣ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯಂಪ್ರದಾಯಜ್ಞರಾದ ಗುರುಗಳ ಉಪದೇಶದಿಂದ 'ಶುಕ್ಲರೂಪ ಇದೇ ಸತ್ಯ ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ' ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು. ಇದು ಪಕ್ಷಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳ ತುಲನಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಪಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಬ್ರಹ್ಮಪಕ್ಷ; ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ಪಕ್ಷ. ಮನನವು ವಿಷಯ ದಾರ್ಢ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟಾಸನದಿಂದ ಜೀವನವೇ ವಿಚಾರಮಯವಾಗುವುದು. ಇದರ ಅನಂತರ ಪುನಃ ಶ್ರವಣ ಮುಂತಾದುದು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಟ್ಟ ಉಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಇದೇ ಚಿಹ್ನಾಸಾ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಚಿಹ್ನಾಸಾ. ಇದೇ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಇದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷರೂಪ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೆಂದು ಈಶಾ ನಾಸ್ತೀಶವಿಷಯ ವಿವ್ಯಾ ಮತ್ತು ಅವಿವ್ಯಾ (ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾನಿರಾಕರಣ) ಇವೆರಡೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೊಡಗಿರುವುದೆಂದೂ ಅವಿದ್ಯಾನಿರಾಕರಣದಿಂದ ಮೃತ್ಯುತರಣ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಮೃತಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂದೂ, ವಿದ್ಯಾಮಾತ್ರವನ್ನೇ ಸೇವಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನರ್ಥಕಾರಿ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿ ಸಿರುವುದು. ವಿದ್ಯಾಮಾತ್ರವನ್ನು ಸೇವಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶೋಧನೆ ಇಲ್ಲದ ಕೇವಲ ಶಬ್ದ ಶೂಂಚಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಾರ್ಥಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಸಂಗ ವಿರುವುದು.

(೩) ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕನುಕೂಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವಿಶೇಷ

ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ವಿಷ್ಣು, ನಾರಾಯಣ ಮುಂತಾದ ನಾಮಾಂತರಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು. ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಬರುವ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯನ್ನೇ ಪರಮಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ವಾದಿಗಳು ಕಾರಣಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ನಾನಾ ಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವು ಇಂತಹುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ದಿಶ್ಸೂಚಕ ವಾಗಿ ಮತಾಂತರಗಳ ಪರಿಕ್ಷೆಯು ಅವಶ್ಯಕ. ರಾಮಾನುಜೇಯರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ನಿಮಿತ್ತೋಪಾಧಾನ ಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವ ನೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ; ಇವನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಆರೋಪಿತ ಎಂದು ವಾದಿಸುವರು. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಪರಿವೈಸಿದ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪೂರ್ಣಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣ ಕಾರಣ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಸಂಚಕ್ಕೆ ಸರ್ವಸಿದ್ಧ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಭಾವವು

ಅಡಗಿರುವುದು. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಸಂಚದ ನಿರ್ವಹಾರೋಪಾಧಾನ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರಿಕಾರಣ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುವನು. ಆದರೂ ಉಪಾಧಾನ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರಿಕಾರಣ ಎಂಬ ಭಾವ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಶಾಂ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಂಚದ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು.

(i) ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣವಲ್ಲ

ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂಬುದೇ ವೇದಾಂತದ ಅರ್ಥ. ಯಾವ ವಸ್ತು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣವೆಂದು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಪರಿಣಾಮ ವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದರ್ಥ. ಮಣ್ಣು ಘಟವೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಅದು ಘಟವನ್ನು ಕುಂತು ಉಪಾ ದಾನಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಣ್ಣಿನಂತೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ ನೆಂಬುದು ಯಾವ ಶ್ರುತಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು "ಬ್ರಹ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಚಾರವುಳ್ಳವನಲ್ಲ; ಶುದ್ಧನು (ಅನಿವಾರ್ಯದಾ ಶುದ್ಧಃ)" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. "ವಿಚಾರವುಳ್ಳವನಲ್ಲ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧನು" ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನ ಧರ್ಮದಿಂದಲೂ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೂ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವನಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ವಿಚಾರ ಯಾದ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣವೆಂಬುದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

"ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣನು" ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿವಿರೋಧವೂ ಇರುವುದು. ಮೊದಲು ವಿಚಾರ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸೋಣ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಆ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತುವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧ ವಿಶೇಷಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಮನಾರವಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಸ್ತು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಶಾಶ್ವತವಾದ ವಿಚಾರಗಳಾಗಬಹುದು. ಅಥವಾ, ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ವಸ್ತು ಕಾಲಾಂತರ ದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪೂರ್ವ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಅಂತು, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ (೧) ಶಾಶ್ವತ ವಾದ ಧರ್ಮವಿಚಾರ (೨) ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ (ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲದ) ಧರ್ಮ ವಿಚಾರ (೩) ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿಚಾರ (೪) ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ

ಸ್ವರೂಪವಿಕಾರ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾದ ವಿಕಾರಗಳಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ೧. ಶಾಶ್ವತವಾದ ಧರ್ಮವಿಕಾರಕ್ಕೆ ಉದಾ:- ಮೊದಲು ಶ್ಯಾಮವರ್ಣವುಳ್ಳದಾಗಿ ಅನಂತರ ಹಳದಿ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಫಲ. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಫಲದ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿರುವುದು. ಅದರ ಬಣ್ಣ ಮಾತ್ರ ಶ್ಯಾಮಲವಾಗಿದ್ದು ಹಳದಿ ಎಂಬ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಹಳದಿ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶ್ಯಾಮವರ್ಣವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಳದಿ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಆ ಫಲದ ನಿವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬದಲಾಯಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ೨. ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಧರ್ಮವಿಕಾರಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆವಾಗಿ ಬಂಗಾರದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಬಂಗಾರದಿಂದ ಯಾವ ಆಭರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಬಂಗಾರದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆನೂ ಕೊರತೆ ಇಲ್ಲ. ಬಂಗಾರದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಕಾರವಿರುವುದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಆಭರಣದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಕೊರತೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ವಿಕಾರವು ಪರಿಪಾಕಾನ್ವಿತವಾದುದಲ್ಲ. ಆಭರಣವನ್ನು ಪುನಃ ಕರಗಿಸಿದರೆ ಅದು ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಬಂಗಾರವಾಗುವುದು. ೩. ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿಕಾರಕ್ಕೆ ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗುವುದನ್ನು ಉದಾಹರಣೆವನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗಲು ಹಾಲಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬದಲಾಗುವುದು. ಈ ವಿಕಾರವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ೪. ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸ್ವರೂಪವಿಕಾರಕ್ಕೆ ಉದಾ:- ಮುಟ್ಟಿದರೆಮುನ್ನ ಎಂಬ ಸಸ್ಯವು ಮುಟ್ಟಿದ ಕೊಡಲೆ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನ ಅನಂತರ ಮೊದಲಿದ್ದಂತಾಗುವುದು.

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ವಿಕಾರಗಳೂ ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುವು. ಹಣ್ಣು ಶ್ಯಾಮಲ ವರ್ಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹಳದಿ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸೂರ್ಯಕಿರಣ ಕಾರಣ. ಬಂಗಾರವು ಆಭರಣರೂಪ ಹೊಂದಲು ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಯುಧಗಳು ಕಾರಣ. ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚೇ ಕಾರಣ. ಮುಟ್ಟಿದರೆಮುನ್ನವು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಮುಟ್ಟುವುದೇ ಕಾರಣ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ವಿಕಾರಗಳೂ ಪರಾಧೀನ. ಒಂದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಈ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ವಿಕಾರಗಳು ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಿಕಾರವೂ ಪರಾಧೀನವಾದುದೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಾರವು ಪರತಂತ್ರವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಲಾರದು.

ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅವನಿಗೆ ಪರತಂತ್ರವಾದ ವಿಕಾರವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ವಿಕಾರವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ವಿಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪದಾರ್ಥ ಒಂದಿರಬೇಕು. ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ರೋಪವನ್ನು ತರುವುದು. "ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವೊಬ್ಬನಿದ್ದನು." ಎಂದು ಹೇಳುವ ಭಾಂಡೋಗ್ರ್ಯಾಪನಿಷತ್ (ಅ. ೬) ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಆಗ ಪರತಂತ್ರವಾದ ವಸ್ತು ಇರುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಅರ್ಥಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಯಿತು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾದನು.

"ಆತ್ಮಾನಂ ಸ್ವಯಮಕುರುತ (ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು) ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆಧಾರದಿಂದ ಜಡವಸ್ತುವಿನ ವಿಕಾರವು ಪರಾಧೀನ; ಚೇತನ ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಕಾರವು ಪರಾಧೀನವಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಜಡವಸ್ತು ವಿಕಾರ ಹೊಂದಲು ತಾನೇ ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚೇತನದ ಸಹಾಯ ಬೇಕು; ಬ್ರಹ್ಮನು ಚೇತನವಸ್ತುವಾದುದರಿಂದ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ವಿಕಾರ ಹೊಂದಲು ಸಮರ್ಥನಾಗುವನು; ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದ ರೂಪವಾಗಿ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪರಾಪೇಕ್ಷ್ಯ ಇರುವುದಿಲ್ಲ." ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಜ್ಞ. ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ವರೂಪವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಪ್ರಪಂಚವು ದುಃಖಮಯ. ದುಃಖಮಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಇಚ್ಛೆ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ದುಃಖರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ದುಃಖ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ದುಃಖಮಯವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಿಗೆ ದುಃಖವಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅರ್ಥಹೀನ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ದುಃಖಮಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಾನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಮತದಲ್ಲಿ ದುಃಖರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚಾಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ದುಃಖವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂಬ ಆಪಾದನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ದುಃಖವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅವನು ಪ್ರಪಂಚರೂಪವಾಗಿ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವರು ಯಾರು ಎಂದು

ಈಗದರಿಂದ ಜೀವರು ಎಂದು ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನರೆಂದು ಪ್ರಪಂಚಸತ್ಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದ ಉಪಾಧಾನೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನರೆಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದಲ್ಲಿ ಜೀವರ ದುಃಖವು ಬ್ರಹ್ಮನದೊಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಜೀವರು ಭಿನ್ನಾ ಭಿನ್ನರು ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪಕ್ಷವೂ ಉಂಟು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನರು ಎಂಬ ಅಂಶವಿರುವುದು. ಈ ವಿಷಯದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ದುಃಖವುಳ್ಳವನಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಅಪಾದನೆಯು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

“ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಣಯವು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲಾದರೂ, ಬ್ರಹ್ಮನು ದುಃಖವಿಲ್ಲದವನಾದರೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವನು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು” ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯನುಕೂಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದಿರುವುದು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಾನವನಾದರೂ ಅಥವಾ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಹೆಸರು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ಶ್ರುತ್ಯನುಕೂಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ನಿರ್ಣಯವಾಗತಕ್ಕದ್ದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆಕಂಡಂತೆ ಯುಕ್ತಿವಿರೋಧವಿರುವುದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಸಮ್ಮತವಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

“ಜಗದುಪಾಧಾನಕಾರಣವು ಪ್ರಧಾನ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಧಿಷ್ಠಿತವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆತ್ಮನು, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣನೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು” ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಶಂಕೆಗೆ ‘ಸರ್ವಥಾ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಾರನು; ಆದರೂ ಅವನು ವಿಚಾರ ಹೊಂದುವ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬ ಅಪ್ರಧಾನ ಶರೀರವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ’ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವು ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಆದರೂ, ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಾರನಾಗಿ ಪ್ರಕೃತ್ಯಧಿಷ್ಠಿತನಾಗಿರುವನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣನು ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿದ್ದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅವನು ಪುತ್ರನನ್ನು ಕುರಿತು ತಂದೆಯು ಕಾರಣನಾಗುವಂತೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಉಪಾಧಾನಕಾರಣನೆಂದಲ್ಲ. ಉಪಾಧಾನಕಾರಣವೆಂಬ ಪದವು ಲೋಕರೂಢಿಯಲ್ಲ ವಿಚಾರವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಈ ದೂಷಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುವುದು.

ಆದುದರಿಂದ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣನು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತ.

ತಂದೆಯು ಮಗನಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗುವನೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ತಂದೆಯು ಮಗನಿಗೆ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣನೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮನು ಉಪಾಧಾನವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿರುವುದು. ತಂದೆ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರವಾದ ಒಬ್ಬ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ ಚೇತನಾಂಶವೂ ಅಚೇತನದ ಅಂಶವೂ ಸೇರಿರುವುವು. ಈ ಚೇತನಾಂಶವೇ ಜೀವ; ಅಚೇತನಾಂಶವೇ ಜಡಶರೀರ. ಮಗನಲ್ಲಿಯೂ ಇದರಂತೆಯೇ ಚೇತನಾಂಶವೂ ಅಚೇತನಾಂಶವೂ ಇರುವುವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ ಚೇತನಾಂಶವು ಮಗನ ಚೇತನಾಂಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೆ ತಂದೆಯನ್ನು ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣನೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಥವಾ, ತಂದೆಯ ಅಚೇತನಾಂಶವು ಮಗನ ಅಚೇತನಾಂಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೆ ತಂದೆಯನ್ನು ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣನೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ತಂದೆ ಮಕ್ಕಳ ಚೇತನಗಳು ಭಿನ್ನ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತಂದೆಯ ಚೇತನವು ಮಗನ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ತಂದೆಯು ತಂದೆ ಆಹಾರವು ಅವನ ಶರೀರದ ಅವಯವವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಮಗನ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಂದೆಯನ್ನು ಮಗನಿಗೆ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣನೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಆದರೂ ತಂದೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮಗನು ಕುಟ್ಟಿದಾಗ ತಂದೆಯ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ವಿಚಾರವೂ ಇಲ್ಲದುದರಿಂದ ಅವನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಗನನ್ನು ಕುರಿತು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯ ಇರುವುದು. ಚೇತನಾಚೇತನಗಳಲ್ಲಿ ಚೇತನಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದೇ ಈ ಔಚಿತ್ಯ.

ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಜಾಡವು ತನ್ನ ತಂತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪಾಧಾನ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಆಗುವುದೋ, ಅದರಂತೆಯೇ, ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪಾಧಾನ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಆಗಿರುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಜಾಡನು ತಂದೆ ಆಹಾರದ ಪರಿಣಾಮವಿಶೇಷವು ಆದರೆ ತಂತುವಿಗೆ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಜಾಡನಲ್ಲ. ಜಾಡನು ತಂತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿರುವುದು. ಆದಕಾರಣ ಅದು ತಂತುವಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರ. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ತಂದೆ ಮತ್ತು ಜಾಡಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ ಮಾತ್ರವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣನೆಂದರೆ ಅವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕುಲಾಲನು ಹೇಗೆ ಘಟದಿಂದ ಹೊರಗಿದ್ದು ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತನೋ, ಕೇವಲ

ಅದರಂತೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತನಾಗುವನು. ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿ, ಸಾಮಾನ್ಯವಲ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದವನಾಗಿ ಕಾರ್ಯದ ಹೊರಗೂ ಇದ್ದು ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವನು. ಜಗದುಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿಯೂ, ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವು ಶರೀರವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹತ್ವ.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಿಣಾಮವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದರೆ, ಹೇಗೆ ಘಟಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾದ ಮಣ್ಣಿನ ಅಂಶವು ಘಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದೋ, ಅದರಂತೆ, ಎಲ್ಲ ಅಜೀತನ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶವು ಕಂಡುಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜೀತನವಾದ ಉಪಾದಾನದಿಂದ ಅಜೀತನ ಪದಾರ್ಥ ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದವಾಗಿದ್ದರೆ ಜೀತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಜೀತನವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನಾಗುವನೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಜೀತನವಾದ ಉಪಾದಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಜೀತನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಜೀತನವು ಅಜೀತನ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಉಪಾದಾನವಾಗಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಇದರಂತೆಯೇ ಅಜೀತನ ವಸ್ತುವೂ ಜೀತನ ವಸ್ತುವಿನ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಸರಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜೀತನ ವಸ್ತುವಿನ ಕಾರ್ಯವು ಅಜೀತನ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ನಿರ್ವಾಹವಾಗುವುದಾದರೆ ಅಜೀತನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಜೀತನವನ್ನು ವಿದುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಯುಕ್ತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜೀತನಾಜೀತನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರಸಂಚವು ಭೂತಪರಿಣಾಮ ರೂಪವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವ ಜಾರ್ವಾಕಮತವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರಲು ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ.

ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಮದಕತ್ತಿಯು ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಭೂತಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಜೀತನ ಶಕ್ತಿಯು ಕಂಡುಬರುವುದೆಂಬುದು ಜಾರ್ವಾಕಮತ. ಮಧ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾದ ವೈಶ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಮದಕತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಇರುವುದು; ಅದರೊಂದೇ ಮದಕತ್ತಿ ಎಂಬುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಿಣಾಮ ವಾದಿಗಳ ಖಂಡನ. ಇಂತಹ ಖಂಡನವು ಜೀತನವು ಅಜೀತನಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಈ ವಾದಿಗಳ ಮತಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲ.

ಅಜೀತನವಾದ ಕೂಡಲು ಮತ್ತು ಉಗುರುಗಳಿಗೆ ಜೀತನವಾದ ಪುರುಷನು ಉಪಾದಾನ. ಜೀತನವಾದ ಜೀಳು ಮುಂತಾದದಕ್ಕೆ ಅಜೀತನವಾದ ಸಗಡೆ ಉಪಾದಾನ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀತನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ

ಕಾರಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇವು ಸರಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲ. ಕೂಡಲು ಮತ್ತು ಉಗುರು ಮುಂತಾದದಕ್ಕೆ ಅಜೀತನವಾದ ಶರೀರವು ಉಪಾದಾನ. ಸಗಡೆಯು ಜೀಳು ಮುಂತಾದ ಕ್ರಮಗಳ ಅಜೀತನವಾದ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಉಪಾದಾನ.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿ ಕಂಡುಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಾನಂದ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಅವನು ಪ್ರಸಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧ. ಜಡಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾನಂದವು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು.

“ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿರುವುವು. ಒಂದು ಅನಂತ ಜ್ಞಾನಾನಂದ ಸ್ವರೂಪ; ಇನ್ನೊಂದು ಸತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪ. ಮೊದಲನೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ. ಅವನು ಯಾವ ರೂಪದಿಂದ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣನೋ ಆ ರೂಪದಿಂದ ನಿರ್ವಾಹ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಾಹಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವನು ಸದ್ರೂಪದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣ. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಸಂಚವೂ ಸದ್ರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಇತರ ಗುಣಗಳಾದ ಜ್ಞಾನಾನಂದ ಮೊದಲಾದವು ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವನು ಆ ರೂಪದಿಂದ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣನಲ್ಲವಾದುದೇ ನಿಮಿತ್ತ” ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಿಣಾಮವಾದಿಗಳ ರಚನೆ. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ರೂಪಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ವಾದಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೇದ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಈ ಎರಡು ರೂಪಗಳನ್ನೂ ಏಕವತ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಆ ರೂಪಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಜಗದುಪಾದಾನವಾದ ಸದ್ರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ದೋಷಗಳೂ ಬರುವುವು. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಕ್ಕೆ ಲೋಪವನ್ನು ತರುವುದು. ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವೆಂದು ನಿರೂಪಿತವಾದ ಜ್ಞಾನಾನಂದ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಕರೆಯುವುದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು. ಆ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಅಭೇದ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಜಗದುಪಾದಾನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿಶ್ಚಯ ಎಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

(ii) ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಅರೋಪಿತವಲ್ಲ.

“ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು “ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ” (ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞನು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧ. ಅವನಿಗೆ ಜಗತ್ ಎಂಬ ಭ್ರಮ ಉಂಟಾಗುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ

ಅವನು ಸರ್ವಕಲ್ಯಾಣಕಾರಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಜಗತ್ ಎಂಬ ಭ್ರಮವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರವಯವ ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಇವನಿಗೆ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಶುಕ್ರರಜತವೆಂಬ ಭ್ರಮ ಹುಟ್ಟುವುದು ಶುಕ್ರಿಯ ಕೆಲವು ಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಭೌತಭವನ ವಸ್ತುವೆಂದು ಗೋಚರವಾಗುವ ಮತ್ತು ಅದು ಶುಕ್ರವೆಂದು ಗೋಚರವಾಗದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ತಾನೇ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಭ್ರಮ ಹುಟ್ಟಲು ತಾನೇ ತನ್ನ ಕೆಲವು ಭಾಗವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರಬೇಕು. ಅವನು ನಿರವಯವನಾದುದರಿಂದ ತಾನು ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಲೇ ಪೂರ್ತಿ ಯಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಗೋಚರವಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಗೋಚರವಾದ ಭಾಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಭ್ರಮಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.” ಎಂದು ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಭ್ರಮವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದು ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರೋಹಿತವೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದು. ನಿಶೇಧದ ಇರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮ ಮಾತ್ರ. ಅವನಿಗೆ ಭ್ರಮವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಗದಾರೋಪವಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಪರ್ಯವಸಾನ.

ಜಗತ್ತೆಂಬ ಭ್ರಮವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಲ್ಲ. ಜೀವನಿಗೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ, ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಜೀವನು ಮಾಡುವನೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವ ಜೀವನಿಗೂ ಕಲ್ಪಿತವಸ್ತುವಿಗೆ ಆಶ್ರಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಭೇದವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಈ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತು ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಲ್ಪಿತವೆನ್ನಲು ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರಂತೆ ಜೀವನು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಜಗತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಜೀವನೂ ಕಲ್ಪಿತ ಮತ್ತು ಇವನು ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುವನು ಎಂದು ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಪುನಃ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ಬಾಧಕಗಳೂ ಬರುವುವು. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅದ್ವೈತವು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ವಿಭಾಗವು ಅನಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಎಷ್ಟಾದರೂ ವಿಮರ್ಶಮಾಡಿದರೂ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಶಾಂತಿ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಹೊರತು ಜಗತ್ತು ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

iii ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಕಲ್ಯಾಣ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರೇರಕನಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಸರ್ವಕಾರಣನಾಗುವನು.

ಪ್ರೇರಕ ಎಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ವಿಕಾರ. ಅವನು ಕೇವಲ ತನ್ನ ಇಚ್ಛಾನಾಶ್ರಯದ ಆಯಾ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಇದು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇದು ಅನಿತ್ಯ ಎಂಬ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದ ಜೀವನಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನ ನಿರ್ವಿಕಾರೋಪಾದಾನಕಾರಣ. ಅವನೇ ಸರ್ವಕಲ್ಯಾಣ ನಿಮಿತ್ತ. ಅವನು ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯ, ಅದಕ್ಕನುಕೂಲವಾದ ಕ್ರಿಯಾ, ಕರಣ ಮತ್ತು ಫಲವನ್ನು ತಿಳಿದವನು. ಇವನು ಕಾರ್ಯದ ಹೊರಗೂ ಇದ್ದು ಅದನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವನು. ಪ್ರಕೃತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಗಲ್ಲದೆ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಅವಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವನು. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಮಹತ್ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನೇ ನಿಯಾಮಕ. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಯಗಳ ನಿಷ್ಪಾದದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಅವಧಿ ಮಾತ್ರ. ಇವನೇ ಪ್ರಪಂಚರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಧಾನ ಮೊದಲಾದುವು ಇವನ ಅಧೀನ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವನಿಗೆ ಶೇರ ವೆನ್ನಿಸುವುದು.

ಈಶ್ವರ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವಕಲ್ಯಾಣ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಮೂಲ. ಅವನು ಸರ್ವಕಲ್ಯಾಣ ಹಿಂದೆ. ಅವನು ಸರ್ವವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಮತ್ತು ಸರ್ವವನ್ನೂ ನಿಯಮಿಸುವಂತೆ ಸರ್ವಕಲ್ಯಾಣ ಸಂಹಾರಕ. ಸರ್ವವೂ ನಾಶ ಹೊಂದಿದ ಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವುದು ಅವನ ಮಾತ್ರ. ಅವನು ಸರ್ವಕೀರ್ತನ. ಹೀಗೆ ಅವನೇ ಸರ್ವದ ಸರ್ವಕಲ್ಯಾಣ ನಿಯಾಮಕ. ಜ್ಞಾನ ಅವನಿಂದ. ಅಜ್ಞಾನ ಅವನಿಂದ. ಅವನಿಂದಲೇ ಬಂಧ ಮತ್ತು ಅವನಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷ. ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ನಿಯಮನ, ಸಂಹಾರ, ಜ್ಞಾನ ಅಜ್ಞಾನ ಬಂಧ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಎಂಟುಕಲ್ಯಾಣ ಪೂರ್ಣ ಕರ್ತೃ. ಪೂರ್ಣನಾದ ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದ್ವಿತೀಯ. ಅವನು ಸ್ವರಮಣ. ಅವನು ಜಡವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ರಜಸ್ ಮತ್ತು ತಮೋಗುಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಂತೆಯೇ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ್, ತಾಮಸ ಜೀವರನ್ನು ಅವರವರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ತರತಮ ಭಾವಗಳನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು. ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಅವನಿಗೆ ಪಕ್ಷಪಾತ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೈಷಮ್ಯ ಮುಂತಾದುವು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕ; ಇದೇ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಕಲ್ಯಾಣ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವ.

iv ಬ್ರಹ್ಮನು ಗುಣಪೂರ್ಣ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ವೊದಲಾದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇದರಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನ, ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಲು ಅನುಕೂಲಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವನು ಸರ್ವೇಶ್ವರ. ಇವನು ಜಗತ್ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ಪೂರ್ಣಾನಂದನೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಕರ್ತೃವು ದುಃಖ ದಿಂದಲೂ, ದುಃಖವನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೋ, ಅಥವಾ, ಸುಖದಿಂದಲೂ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವನು. ಈ ನಾಲ್ಕು ಕ್ರಮ ಹೊರತು ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಲು ಮತ್ತೊಂದು ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲ. ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವವನು ಹುಚ್ಚ ಅಥವಾ ಮೂಢ. ಈಶ್ವರನು ಹುಚ್ಚನಲ್ಲ; ಮೂಢನಲ್ಲ. ಅವನು ದುಃಖಿಯಲ್ಲ. ದುಃಖಿ ಮುಂತಾದಾದರೆ ಅವನನ್ನು ಈಶ್ವರನೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನೆಂಬುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ನಿರ್ದೋಷ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಈಶ್ವರನ ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಗೆ ದುಃಖವು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನಿಗೆ ದುಃಖವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಗೋಸ್ಕರ ಅವನು ಕಾರ್ಯಮಾಡುವನೆಂಬುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಅವನು ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂಬುದು ಅಯುಕ್ತ. ಅವನು ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಅವನಿಗೆ ಆ ಸುಖವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಅವನು ಅಪೂರ್ಣನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅಪೂರ್ಣನು ಈಶ್ವರನಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ನೆಂಬುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಪೂರ್ಣನೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಆಡಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ. ಪೂರ್ಣ ಎಂದರೆ ದೇಶದ ಅವಧಿ, ಕಾಲದ ಅವಧಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಗುಣಗಳ ಅವಧಿ ಇವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣ ನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ದೇಶಾತೀತ, ಕಾಲಾತೀತ ಮತ್ತು ಅವನ ಒಂದೊಂದು ಗುಣವೂ ಸರ್ವಗುಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದುಲು ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚ ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂಬ ವಾದವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಸುಖದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ಎಂಬುದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಸುಖದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅವನು ಪೂರ್ಣ ಸುಖವುಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚ ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವೆಂದರ್ಥ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿ ಮೊದಲಾದುದು ಈಶ್ವರನ ಲೀಲೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಸುಖದ ಪೂರ್ಣತೆಯಿಂದ ಎಂದರೆ, ಸುಖದ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡು ವುದು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಮಧ್ಯಪಾನಮಾಡಿ ಉನ್ಮತ್ತನಾದವನು

ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಾನದಿಂದಂಟಾದ ಸುಖದ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳವನು. ಈ ಉದ್ದೇಶ ದಿಂದಲೇ ಅವನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನೃತ್ಯ ಗಾನ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸುವನು. ಇದು ಆನಂದೋದ್ದೇಶದಿಂದ ಫಲಿಸುವನು. ಕಾರ್ಯಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರ.

ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದುದರಿಂದ ಅವನು ಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದಷ್ಟೆ. ಅವನು ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಲಾಕಿಕ ವೈದಿಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದವೂ ಅವನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು. ಶಬ್ದವು ಅವಯವಶಕ್ತಿಯಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಆ ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ವಾದ ಧರ್ಮವು ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವುದೇ ನಿಯಾಮಕ. ಈಶ್ವರನು ಗುಣಪೂರ್ಣ ನೆಂದರೆ ಅವನು ಅನಂತನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅನಂತನಲ್ಲದವನು ಗುಣ ಪೂರ್ಣನಲ್ಲ. ಅನಂತನೆಂಬುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಶಬ್ದವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಾಗಿ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಉದಾ:-ಜ್ಞಾನಿ ಮುಂತಾದವು. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿ ಎಂಬುದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು. ಎಂದರೆ, ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಧರ್ಮವು ಈ ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಾವು ಅಲ್ಪಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನಿಂದರ್ಥಮಾಡಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ಶಬ್ದವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಲ್ಪವಾದುದು ಎಂಬಂಶವನ್ನಲ್ಲ. ಶಬ್ದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅವಧಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ವಿಶೇಷಣವಿಲ್ಲದಿರುವ ಶಬ್ದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನಿರವಧಿವಾದ ಧರ್ಮವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಿರವಧಿವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಧರ್ಮವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರೂ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಅಲ್ಪವಾದ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವು ಅವಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುವೆವು. ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದ ಕಡೆ ಗಮನವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಮುಖ್ಯ ವಾದ ಅರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವೊಂದುಂಟೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮುಖ್ಯ ವಾದ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥ ಮೊದಲಾದುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದರ್ಥವನ್ನು ಅಮುಖ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವೆಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥಮಾತ್ರ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದರೆ ಇವೆರಡೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥಗಳೇ. ಆದರೂ ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ಭೇದವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಅವಧಿಯುಳ್ಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ ಅವಧಿರಹಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರಮ ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಹಿಂದೆ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯು ಯೋಗ,

ರೂಢಿ, ಯೋಗರೂಢಿ ಎಂದು ಮೂರು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೇಳಿದ ಅಂಶ. ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಿಚಾರ ಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಂತೆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪರಮಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದೂ, ಅದು ಮಹಾಯೋಗ, ಮಹಾರೂಢಿ ಮತ್ತು ಮಹಾಯೋಗರೂಢಿ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದನ್ನೇ ವಿಧ್ಯದ್ಯೋಗ, ವಿಧ್ಯರೂಢಿ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಈ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಂಚದ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ಪರಮ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಪ್ರಸಂಚದ ಧ್ವನಿ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಗುಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗಿ ಕಿಂಚಿತ್ ಸದೃಶವಾದ ಗುಣವಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪರಮಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಯೂ ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಸಂಚದ ವಸ್ತುಗಳ ಪರವಾಗಿ ಆಯಾ ಗುಣದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಎಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಕ್ಷೋಭ್ಯರ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಂದ ಅನ್ವಿತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಅಷ್ಟ ರೂಢಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೂ ಮೂಲ. ಕಿಂಚಿತ್ ಸದೃಶ ಎಂಬ ಪದವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಬಿಂಬದಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ವಾವುಳ್ಳುದು ಪ್ರತಿಬಿಂಬ.

ವೈದಿಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ಲೌಕಿಕ ಶಬ್ದಗಳಂತೆ ಪರಮ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿರುವುವು. ಕೆಲವು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುವು. ಉದಾ:-ವಿಷ್ಣು ಮುಂತಾದುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುವು. ಉದಾ:-ರುದ್ರ ಮುಂತಾದುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಅವನಿಂದ ಭಿನ್ನ ವಾದವರನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುವು. ಉದಾ:-ಈಶ್ವರ ಮುಂತಾದುವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಾಗಿ ವಸ್ತು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಾಗಿರುವುವು. ಉದಾ:-ಅವರ, ದುಷ್ಟ ಮುಂತಾದುವು. ಉಪಶಮ ಮೊದಲಾದ ಲಿಂಗಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಈ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ದುಷ್ಟ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಬೋಧಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಪರತಂತ್ರವಾಗಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ರಾಜನ ಸ್ವಸ್ಥವು ಜಯಿಸಿದರೆ ರಾಜನು ಜಯಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳುವೆವು. ಇದಕ್ಕೆ ಜಯಿಸಿದ ಸ್ವಸ್ಥವು ರಾಜನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವುದು ನಿಮಿತ್ತ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಶಬ್ದ ವಾಕ್ಯವೆಂಬುದಿಂದ ಅವನು ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ನಿಯಮವಾಗಿ ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಪ್ರತಿಯು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದು ರೂಪಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಶಬ್ದ.

ಪರ್ಯಾಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಚಾಪ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣ. ವಿಷ್ಣುವೇ ಪ್ರತಿಯು ನಾರಾಯಣ. ಇವನು ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣ. ಇವನ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಾರೂಪ. ಇವನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಗೋಚರ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಗೋಚರನೆಂದರೆ ಇವನು ಸರ್ವೋಚ್ಚಿಯೆಂದಲೂ ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಪೂರ್ಣರಾದ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಅವನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವೆಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಿ ನಿಲುವದವನು ಎಂಬುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರ. ಪ್ರಸಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲಾದುವು ಇವನ ರೀತಿ. ಲೋಕದ ಪ್ರತಿ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಇವನ ಅನಂದಪೂರ್ಣವನ್ನು ಉದ್ದೋಷಿಸುವುದು.

ಪ್ರಸಂಚಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹತಿ, ನಿಯಮನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಬೋಧನ, ಬಂಧ, ಮೋಕ್ಷ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಅವ್ಯತಿ, ಜ್ಯೋತಿ ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಹಿಂದೆಯೇ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಿಷ್ಣುರಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಸಂಭವಿಸುವುವು. ಅನುಗ್ರಹ ಎಂದರೆ ಇಚ್ಛಾವಿಶೇಷ. ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ ಅವಸ್ಥಾ ವಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನನ್ನ ಮಾಡುವುದು. ಇಂತಹ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಏಕಾನ್ವಿತವು ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಮಾನ. ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದರೆ ಇರುವಿಕೆ. ಇದು ನಾರಾಯಣಾಧೀನವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಸಂಹಾರವೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಯ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿನಾದ, ನಮ್ಮ ವಿನ ಸರಿಹಾರ. ನಿಯಮನವೆಂದರೆ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರೇರಣೆ. ಪ್ರೇರಣೆ ಎಂದರೆ ವಸ್ತು ವಿಗೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಅಥವಾ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನ. ಈಶ್ವರಪರತಂತ್ರರಾದ ಸರ್ವರಿಗೂ ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಸಮಾನ. ಚೇನರಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಉಂಟಾಗಲು ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವರು ಸ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ ತಮಗೆ ನಿಯಮಕನಾದ ಭಗವಂತನ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ ತಿಳಿಯದೆ, ತಮಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಪುಸ್ತಿಕೆಯವೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಸಂಸಾರ ಬಂಧನವನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ಬೋಧನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಬಂಧ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ದೆತಿಯಿಂದ ಬಂಧ. ಬಂಧ ಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸುಖ ದುಃಖ ಎಂಬುವುಗಳ ಅರ್ಥ ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಅವ್ಯತಿ ಎಂದರೆ ಅವರಣ. ಜ್ಯೋತಿ ಎಂದರೆ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಪ್ರಕಾಶ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ಸರ್ವಾಭಿಮಾನಗಳೂ ಪ್ರಸಂಚಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದಲೇ ಸಂಭವಿಸುವುದಾದರೆ ಅವು ಸರ್ವಭಾವ ಅವನ ಅಧೀನ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಪರ್ಯಾಯವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಶ್ರಯ ಎಂಬ ಪರಮ ಪ್ರೇಮಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಪ್ರಸಂಚ

ವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಅಸ್ವತಂತ್ರವೆಂಬ ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಕೈದಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿರುವುದು. ಅಸ್ವತಂತ್ರವು ಸರ್ವರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರದ ಅಧೀನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಈ ವಿಭಾಗದ ಫಲ. ಅಧೀನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಕಾರವಿಶೇಷವೇ ಆಗಿರುವುದು.

v. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಸಾಧನ ಸಂಪತ್ತಿ

ಇದುವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಜೀವನ ಎಂಬ ಜೀವನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧಗಳು ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬರುವುವು. ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿರೋಧವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಜೀವನಗಳಿಗೆ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಸಹಿಸದವು ವಿರೋಧವಿರುವುದು. ಇಂತಹ ವಿರೋಧವು ದುಷ್ಟಜೀವನಕ್ಕೂ ಸಾತ್ವಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಇರುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೆ ಜೀವನವು ಲೌಕಿಕವಾದರೂ ಸಾತ್ವಿಕವಾದಲ್ಲಿ ಅದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಅಥವಾ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾತ್ವಿಕ ಜೀವನ ಎಂದರೆ ಆಚಾರ್ಯ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಗುಣ ಪ್ರಚುರವಾದ ಜೀವನ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಭಗವದ್ಗೀತಾರ್ಥವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ತತ್ತ್ವ ಜೀವನ ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಜೀವನ. ತತ್ತ್ವಜೀವನ ಎಂಬ ಈ ಭಾವವು ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಆಯಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದರೂ ಅವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳು ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬರುವುವು. ಕರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಈ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳು. ವಿಭಿನ್ನ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮತ್ತೆರಡು ಅಂಗವಾಗಿರುವುವು. ಆದರೆ ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹಿಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರೂ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನುಸಾರಾಶ್ವಕ್ತಿ ಸಂಗತವಲ್ಲ.

ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವ ಕರ್ತೃ. ಜೀವನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಕರ್ಮ ಎಂಬುದು ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಕರ್ಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಬಿಡುವುದಕ್ಕೂ ಜೀವ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವ ಅಡಗಿರುವುದು. ಆದರೆ

ಜೀವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜೀವನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವನು ಎಂಬ ವಾದವೂ ಇರುವುದು. ಇದು ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತ. ಇದರಿಂದಲೇ ಜೀವನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ದತ್ತ ಕರ್ತೃತ್ವ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಅಲ್ಲ.

ಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ದೇವರಲ್ಲಿ ಅವನು ಇರುವನು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವುದು ಅಥವಾ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥ. ನಂಬಿಕೆ ಇರುವುದು ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ. ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದೋ ಅದನ್ನು ಇದ್ದೆ ಎಂದು ನಂಬಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಇದೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದು ಇದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಇದೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಇದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವರು ಇರುವನು ಎಂದು ನಂಬಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವನು ಇರುವನು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇದೆ ಎಂದು ನಂಬಬಹುದಾದ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಅಲ್ಲದೆ ದೇವರು ಎಂಬ ಶಬ್ದಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಏನೋ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಆಯಾ ಜೀವನು ಬಳಿದ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥ ದೇವರ ದೇವತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಜಕವೂ ಆಗಿರುವುದು. ಇತರರ ದೇವಿಯಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಕಾಪಾಡುವನೇ ದೇವರು ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಇತರರನ್ನು ಕಾಪಾಡದಿರುವ ದೇವರು ಎಂಬ ಭಾವ ಅಡಗಿರುವುದು. ಸರ್ವರನ್ನೂ ಕಾಪಾಡದವನು ದೇವರು ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾದ್ಯಯನವಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥ ಕೊಟ್ಟರೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ದೋಷ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿ ದೇವತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ. ದೇವರು ಇಂತಹವನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಅವನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ಎಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು. ನಂಬಿದ ದೇವರಿಗೆ ದೇವತ್ವವೇ ದುರ್ಲಭ. ಅವನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ವಾಚ್ಯಾತ್ಮ. ಪರತಂತ್ರರಾದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಸಾಧನವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಂತಹ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ದೇವರನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದೇಂಬುದೂ ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತು.

ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಒಂದು ಭಾವ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಇಂತಹ ಭಾವವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುವುದು. ಇಷ್ಟಮಾತ್ರದಿಂದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭಾವ ಅನಿತ್ಯ. ಒಂದೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಭಾವ

ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನ ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರ ನಿಯತ. ಈ ಕಾರಣ ಭಾವಶ್ರೇಯಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ನಿಯತಾಧಿಕವಾದ ಸಾಧನಸಾಧ್ಯ ಭಾವವಿಲ್ಲ.

ಕರ್ಮ ಭಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನಗಳೆಂಬ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಎರಡನ್ನು ಅಥವಾ ಮೂರನ್ನೂ ಬೆರೆಸಿ ಸಾಧನ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಇವನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳು ದೂರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುಕ್ತ ಹೆಚ್ಚು ದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೂ ಇರುವುದು.

ಹಾಗಾದರೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಯಾವುದು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು. ಉಕ್ತವಾದ ಮೂರು ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆವೇಶಿಸುವುವು. ಇದರಿಂದ ಅವಶ್ಯಕ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿತು. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷ ಉಂಟಾಗುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಉಕ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಭಾವ ಮಾತ್ರ. ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿರಬೇಕಾದ ಲಕ್ಷಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಂತೆ. ನಿರ್ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ಧಾರಣೆಯಿರುವುದು. ಈ ನಿರ್ಧಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಒಂದು ಆಕಾರದ ವಿಧಿಯೂ ಅದಲ್ಲದ ಆಕಾರದ ನಿಷೇಧವೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಜ್ಞಾನವೇದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಈ ಸೇದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಶೇಷಗಳಂತೆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷಗಳೂ ಇರುವುವು. ಈ ಅಂಶವೂ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು. ಯಾವ ಅಂಶ ವಿಧಿ ವಿಷಯ; ಯಾವದಲ್ಲ; ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ಎಂದರೆ ಇದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣ ಯಾವುದು, ಅದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ವಿಚಾರವೂ ಜ್ಞಾನವಿನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರವೇ ಜ್ಞಾನದ ತಿರುಳು. ಇದನ್ನುಳಿದು ಜ್ಞಾನ ಅಸಂಭಾವಿಕ. ಜ್ಞಾನವು ಭಾವ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸಾಧನ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಲ್ಲ.

ಪ್ರಮಾಣಚಿಂತೆಯು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಅವಧಿಯ ವಿಚಾರವೂ ಇರುವುದು. ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮೂರು—ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅಗಮ ಎಂದು. ಅವುಗಳೇಯವಾದ ವೇದವು ಅಗಮವಿಶೇಷ. ಅದು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವಿಧಿತವಾದ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವಾದ ಸರ್ವವಸ್ತುವಿನ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪರ್ಮಾತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನೂ ಆಯಾ-

ವಿಷಯಗ್ರಹಣಕಾಲದಲ್ಲೇ ದೋಷಿಸುವುದು. ಆದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಬಾಧಿತವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು ವೇದ ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನದಿದ್ದರೂ ಅದು ವೇದವಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು. ಈ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಯಮವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಯಸ್ಕವಲ್ಲದ ಅಭಿಮಾನ. ಈ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ದುರಾಗ್ರಹ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸದಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಾದವೂ ದುರಾಗ್ರಹಮೂಲಕ. ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿನಿವೇಶವೇ ಅದರ ಕಾರಣ. ಇದಾದರೂ ಸರ್ವಕರ್ತೃವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ವ್ಯಾಪಾರ. ಅವನು ಜ್ಞಾನವನ್ನಿಗೋಸ್ಕರ ಅಜ್ಞಾನದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಅದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಒದಗಿಸಿ, ಅದರ ದೋಷವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ, ಆ ದೋಷರಹಿತವಾದುದು ವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಅನುಕೂಲಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವನು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೂ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನವಾದ ವೇದಾದ್ಯಯನ.

ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಉದಾತ್ತರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣ ಸ್ಪಷ್ಟ ಜ್ಞಾನ ಇವೆರಡೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುವು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಶ್ರವಣವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ನಿರ್ಣಯವು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಕರಾದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರಾದ ಗುರುಗಳ ಪ್ರವಚನವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಾನವನ ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರವು ಗುರುಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಶುಧವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುವುದಾಗಿರಬೇಕು.

ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವಾದಮೇಲೆ ಪುನಃ ಆ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದಿರುವುದೇ ಎಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಗ. ಇದಕ್ಕೆ ಮನನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಮನನನಿಷ್ಕರಾದ ಗುರುಗಳ ಸಹಾಯ ಅವಶ್ಯಕ. ಮನನದಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥನಿರ್ಣಯವು ಮತ್ತಷ್ಟು ದೃಢಪಡುವುದು.

ಶ್ರವಣಮನನಗಳಂತೆ ಶ್ರುತಿಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಿಲ್ಲ; ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನವಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಿಧಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಮತ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮೂಲ. ಅಧಿಕಾರಿ ಈ ವಿವೇಕದಿಂದ ಶ್ರೋತ್ರಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಕರೂಪಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿತವಾಗುವುವು. ಶ್ರೋತ್ರಿಯನ್ನು ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿ ಹೊರತು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪರೀಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕವಾದ ನಿರ್ಣಯ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಕರೂಪ ಎಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲದೆ ಭೇದವಿರುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುದನ್ನು ದೇವರು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ರಮ್ಯವಿರುವ ಮನೋಧರ್ಮ. ಈ ಮನೋ-

ಧರ್ಮ ಇರುವಾಗ ಶ್ರುತಿಯ ಪದವನ್ನು ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಬೇರೆ ಪ್ರಕರಣ ಬೇರೆ ಛಾತೆ ಮುಂತಾದುದರಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ದೂರವಾಗುವುದು. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಶ್ರುತಿಯನ್ನೇ ಬಿಡಿಸುವ ಸ್ವಭಾವ ಉಳ್ಳದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಸ್ವಪದವನ್ನು ಶ್ರುತಿಸ್ವನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರುತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಈ ಛಾತೆಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಮನೋಧರ್ಮ ಇರುವ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದಿಂದಲೇ ರೂಪಿತವಾದ ಜೀವನ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಅವನ ಪ್ರತಿವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೂ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಅವನು ಸರ್ವಕರ್ತೃ; ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆನಂದಮಯ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ವ್ಯಾಪಾರ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬರಲಿ, ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪೂರ್ಣಾನಂದಮಯತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಪಾದಕ. ಇದನ್ನು ಸಮೀಕರವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ತಿಳಿದು ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಪ್ರತ್ಯಂತವನ್ನು ಹೊಂದುವವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಆನಂದಮಯತ್ವದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಆನಂದಾನುಭವ ಇಲ್ಲದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಹುಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವ ವೈಶಯಿಕಾನಂದವು ವಿರಾಮಹೊಂದಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವಿರಾಮದಿಂದ ಆನಂದಾನುಭವವಿರುವುದು.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವೇತ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದಂಟಾದ ಸುಖವೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಉತ್ತರ ವೃದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಆನಂದಸ್ಥಾನ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ವೇತ ವೃದ್ಧಿಯಾಗುವುದು. ಈ ಸ್ವೇತಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಭಕ್ತಿಯು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನರೂಪ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಭಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಬರದಿರುವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಾಧಕವಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ನಂಬುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಾಶಕವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಭಕ್ತಿ ಯಾದರೋ ಜ್ಞಾನವೃದ್ಧಿಗೆ ಅಂತರಿಂಗ ಸಾಧನ. ಅದರಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತಷ್ಟು ದೃಢವೆಂದು ಮತ್ತಾವೇ ಅಲ್ಲ; ಅದರ ಆಕಾರವಿಶೇಷಗಳು ಅನಂತವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬರುವುವು ಮತ್ತು ಜೀವನವೇ ಜ್ಞಾನಸಮಯವಾಗುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಧಿಧ್ಯಾಸನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಧ್ಯಾನ, ಉಪಾಸನಾ, ತಪಸ್ಸು ಮುಂತಾದುದು ಇದರ ಸರ್ವಾರ್ಥ. ನಿಧಿಧ್ಯಾಸನವು ಯಾವಾಗಲೂ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ.

ಇಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವತಿಯ ಸಂತಾನವನ್ನು ಧ್ಯಾನ ಎಂದು-ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಸ್ತೂತಿ ಎಂದರೆ ಸ್ಮರಣ,

ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಧ್ಯಾನ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳೂ ಇದೇ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ. ಅದು ಸ್ತೂತಿಯ ಪರಂಪರಾರೂಪ. ಅದಿರುವಾಗ ಮಾನವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮತ್ತು ಅವನ ಮಹಾಮಹಿಮೆಗೆ ಉಪಪಾದಕವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿದ ಪ್ರಸಂಚದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಭಾವವನ್ನು ಕೆತ್ತೋ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲದೆ ಅಥವಾ ಅಲ್ಪ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತಿಹೊಂದಿ, ಅದರ ಸ್ಮರಣದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತತ್ಕಾಲದ ವಿಚಿತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾಪಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯನ್ನೂ ಗೃಹಿಸದೆ, ತಪಸ್ಸೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅವನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅಪರಾಧವಾಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ಈ ಧ್ಯಾನಪರನಾದವನು ಲೋಕಭಾಷ್ಯನಾಗಿ ಲೋಕವಿರೋಧಿಯಾಗುವನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಧ್ಯಾನ ಎಂದರೆ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ಅರ್ಥವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ನಿಧಿಧ್ಯಾಸನವನ್ನು ನಿರ್ದೋಷಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಪುನಃ ಶ್ರವಣ ಮತ್ತು ಮನನ ಅವಶ್ಯಕವಾಗುವುದು. ಅವರಿಂದ ಪುನಃ ಹೆಚ್ಚಿನ ರೀತಿಯ ನಿಧಿಧ್ಯಾಸನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದೂ ಪುನಃ ಶ್ರವಣ ಮನನಗಳಿಂದ ತೋರಿತವಾಗಿ ಉದಾತ್ತ ರೀತಿಯ ಶ್ರವಣ ಮನನಗಳಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಹೀಗೆ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿಧಿಧ್ಯಾಸನಗಳ ನಿರಂತರ ಆವೃತ್ತಿಯೇ ತಪಸ್ಸು. ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಸಾ ಎಂದು ಇದರ ನಾಮಾಂತರ. ಈ ಒಟ್ಟು ಪದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ವೇದ ಮತ್ತು ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ. ಇವುಗಳ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಆವೃತ್ತಿಸಹಿತವಾದ ಶ್ರವಣಮನನ ನಿಧಿಧ್ಯಾಸನ. ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾರೂಪಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವ.

ಹಿಂದೆಯೇ ಉಕ್ತವಾದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವೇದ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬಲ್ಲಿ ವೇದವಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ವೇದ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವ ಆದಿಗಿರುವುದು. ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ಗುಣಪೂರ್ಣ. ಯಾವ ಗುಣವೇ ಆಗಲಿ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ. ಪೂರ್ಣ ಎಂದರೆ ದೇಶ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಇತರ ಗುಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವ ಅವಧಿರಹಿತವಾದುದು ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣದೇಶ ಪೂರ್ಣಕಾಲ ಸರ್ವಗುಣರೂಪವಾದುದು. ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ದೇಶ ಕಾಲ ಗುಣಗಳು ಅಪೂರ್ಣ. ಅವು ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರ್ಯ. ಅವು ತಮಗೆ ಸತ್ವಾಪ್ರದನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಆವೇಶಿಸುವುವು.

ಹೀಗೆ ಸರ್ವವೂ ಪೂರ್ಣನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ತುಂಬಿ ಬ್ರಹ್ಮಮಯವಾಗಿರುವುವು. ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಈ ಪ್ರಮೇಯಮಾತ್ರ ತೀವರ ಸಾಲದೆ, ಈ ಸಂದರ್ಭ ದ್ವಂದ್ವಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾವುದೋ ಒಂದು

ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಉಪದೇಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಆದ ಅರ್ಥ ಸಂದೇಶವಾಗಿ ಅಸಮಸಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ ಹೊಂದುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಸಾಧನ. ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸಾದ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು. ಇವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಿಖರವೇದಾಧ್ಯಯನವು ಆಡಗಿರುವುದು. ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಆರ್ಥಾತ್ ವೇದಾನುಕೂಲವಾದ ಸರ್ವಸ್ತೋತ್ರಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ವೇದಾನುಕೂಲ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ವೇದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದು. ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವೇದದಲ್ಲೇ ಆಡಗಿರುವ ವ್ಯಾಯವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಉದ್ಘೋಷಿಸುವುವು. ಅನು ಅರಂಭವಾಗುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ.

ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ನಿರ್ಗುಣ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಗೆ ಬಂದಿರುವುವು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಯಾವುದೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಯಾವುದೂ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಲೋಪಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಿಷ್ಣು ಎಂದು ತಿಳಿಯದಿರುವುದು. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಿಷ್ಣುವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನು ಪೂರ್ಣನೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಕಾರ.

ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವಿಾಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಷ್ಣುಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು. ವಿಷ್ಣು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ವಿಾಮಾಂಸಾ. ವಿಷ್ಣುಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಾಮಾಂಸಾ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುದು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಾದ ವಿಷ್ಣುಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದನ್ನು ಶ್ರುತಿ ಯಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯನುಕೂಲವಾದ ಸ್ತೋತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿಷ್ಣುಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ನಿಯಮವಿರುವುದು. ಅನ್ಯಥಾ ಕೇವಲ ಸ್ತೋತ್ರಗಳಿಂದಲೇ ವಿಧಿತವಾದ ವಿಷ್ಣುವು ಅಪಾತಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನನಾಗಿಯೂ ಪಕ್ಷ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಉಕ್ಕುವನಾಗಿಯೂ ತೋರುವನಾದುದರಿಂದ ಪೂರ್ಣತ್ವಕ್ಕೆ ಲೋಪ ಬಂದು ಅವನು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮರೂಪ ನಾದ ವಿಷ್ಣುವಾದರೋ ಗುಣಪೂರ್ಣ, ನಿರ್ದೋಷ, ಜ್ಞೇಯ ಮತ್ತು ಗಮ್ಯ. ಸ್ತೋತ್ರಿಯಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸ್ತೋತ್ರಿಯ ಅರ್ಥ ಜ್ಞಾತವಾಯಿತೆಂದು ಇವರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ತಿಳಿಯ ದಿರುವಾಗ ಸ್ತೋತ್ರಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

*ಹಿಂದೆ ಅಗಮಪ್ರಧಾನವಾದ ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ನಿರಾಕರ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿ, ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರವರ್ತಕರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಾಗವತಪುರಾಣವನ್ನು

ಸರ್ವಕರವಾಗಿ ಈ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಅರಿತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠವಾಗುವುದು ತಪಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಪಸ್ಸು. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮಸ್ವೇತ ರೂಪವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಎಂದರೆ ಅದರವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಈ ಭಕ್ತಿಯು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದ ಸಾರ ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ.

ಉಕ್ತ ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಅಧಿ ಕಾರ ಎಂದರೆ ಆಹಾರತೆಯನ್ನು ಆನೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಅಧಿಕಾರದ ಅಭಾವದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಅಪಾರ್ಥವಾಗುವುದು. ಅಧಿಕಾರ ಎಂದರೆ ಪೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣು ಭಕ್ತಿ. ಪೈರಾಗ್ಯ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ದೂರವಾಗದೋಣ. ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ರಾಗದ್ವೇಷ ಮೊದಲಾದ ಸರ್ವದೋಷಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಎಂಬುದು ಸುಪ್ರ ಸಿದ್ಧ. ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿನ ನಿರೂಪಾಧಿಕ ಮತ್ತು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಸ್ವೇತ. ಇದೇ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಭಕ್ತಿ. ಇದರ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾಪರಾದ ಪಕ್ಷೀಪ್ರತಿವಿಕ್ತ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರೇಮ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಪೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ನಿರಂತರ ಜ್ಞಾನೋದ್ಧನೆಯಲ್ಲಿ ಆದರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪೈರಾಗ್ಯವು ಜಿಜ್ಞಾಸಾದಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗ ಸಾಧನ. ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ತತ್ತ್ವಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಆದರ ಹೆಚ್ಚುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಯಾವ ಅಪೂರ್ಣತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸು ರಮಿಸದೆ ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮಿತವಾದ ಪೂರ್ಣ ತತ್ತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಧನ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಆ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಧಿಕಾರವು ಬೆಚ್ಚು ರೂಪಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಬುದ್ಧಿಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತರತಮ ಭಾವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಅಧಿಕಾರಕಾರತಮ್ಯವು ಜ್ಞಾನಕಾರತಮ್ಯದಲ್ಲಿ

ಅಶ್ರಯವಿ ವಿಷ್ಣುಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪಂಚತ್ವವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ ಪಂಗಡ ಸಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವುದು. ಆದರೆ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಿಷ್ಣು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಬ್ರಹ್ಮ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವ ಎಂದು ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಉಗತಪೂರ್ಣಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಸೂಲ ವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಪಡಿಸಬೇಕು. ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಯುಕ್ತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಬರುವುದೇ ಹೊರತು ಅನ್ಯಗೃಹೀತ ರಿಮಿಸುವ ಮನಸ್ಸು ಉಂಟಾಗಿ ವುದಿಲ್ಲ. ಇತರ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದುದಾಗಿ ಉಪ ಧಾರಣೆಗಳನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದ ಅವನು ಇನ್ನೂ ಬೆಚ್ಚಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣವನ್ನು.

ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ಬಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಆನಂದರೂಪ ವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನತಾರತಮ್ಯವು ಅನಂದತಾರತಮ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದು ವುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ವದೇಶದ ಸರ್ವಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಖಚಿತವಾಗಿ ಸರ್ವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗ. ಸ್ವಭಾವನಿಯಮ, ಸ್ವಭಾವತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಪಂಚಭೇದ (ಎಂದರೆ ಜಡ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಇವುಗಳ ಭೇದ, ಜಡ ಮತ್ತು ಜೀವ ಇವುಗಳ ಭೇದ, ಜಡ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಜಡ ಇವುಗಳ ಭೇದ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಜೀವ ಇವುಗಳ ಭೇದ, ಜೀವ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಇವುಗಳ ಭೇದ) ಇವು ಜಗತ್ತು ಸರ್ವಥಾ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗಾತ್ರ, ಇಂತಹ ಜಗತ್ತಿನ ನಿರ್ಮಾಣವೇ ಈಶ್ವರನ ಮಹಿಮೆ. ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆಗೆ ಯಾವ ಲೋಪ ಬಂದರೂ ಅದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಿರ್ವಚ ನೀಯಮಾಡಿ ಜಗನ್ನಿತ್ಯಾತ್ಮವಾದದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು. ಜಗತ್ತು ನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ರೂಪ ಉಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಗ್ರಹಿತವಾದರೇ ಅದು ವಿಷ್ಣುಕಾರ್ಯವಾಗಿ ವಿಷ್ಣುರ್ಪಿತವಾಗುವುದು. ಈ ಪ್ರಮೇಯದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅಂಗೀಕಾರವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಗ.

ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಇಡೀ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥಜಿಜ್ಞಾಸಾ. ಈ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಉದಾತ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮೀಕರವಾಗಿ ವಿಚಾರಿತವಾದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹಮಾತ್ರ. ಆ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ ಸಮೀಕರವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾಧುವಾದ ಅಧ್ಯಯನ. ಸಾಧುವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಎಂದರೆ ಸರ್ವಥಾ ಆಗ್ರಹರಹಿತವಾದ ಮತ್ತು ಉತ್ತರವೃದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ವೈರಾಗ್ಯ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಅಧ್ಯಯನ.

ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ನೊಡಲು-ಪರೋಕ್ಷ ರೂಪ ಅದರ ನೈರಂಶಯಸಹಿತವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನಚನಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನಿಸುವುದು.

ಅಪರೋಕ್ಷರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕರ್ಮಬಂಧ ಮತ್ತು ದೇಹಬಂಧ ಇವುಗಳಿಂದ ರಹಿತನಾಗಿ, ಪುನಃ ಪುನಃ ಆತ್ಮತ್ವಿಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಸರ್ವಾನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಭವಿಸುವವನಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರತಿಬಿಂಬರೂಪವಾದ ತನ್ನ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷೀಕರಿಸಿ, ಜೀವನುಕ್ರಮವಾಗಿ, ಆ ಜ್ಞಾನವು ಪರಿವಾಳಕ್ಕೆ ಬಿಡುವು ಪರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿ, ತನ್ನ ಪರತಂತ್ರಸ್ವರೂಪದ ಲಾಭವುಳ್ಳವನಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಆನಂದಮಯವು ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ಅನಂದಾನುಭವ ಅಳಿವನಾಗುವುದು.

ವನು. ಇದು ಸರ್ವಥಾ ದುಃಖರಹಿತವಾದ ಅನೇಕ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ಈ ಅನಂದಾನುಭವಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪುನರಾವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮುಕ್ತನಾದ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು ಶಾಶ್ವತ ಜ್ಞಾನಾನಂದ. ಇದಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾ ಪ್ರದವಾದುದು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸರ್ವಸ್ವಾಮಿ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪ ಎಂಬ ಸತ್ಯದಾನಂದ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೨೦
ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಉಪಸಂಹಾರ

ಇದುವರೆಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ವೇದಕಾಲವನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಾಧ್ವ ಬ್ರಹ್ಮದ್ವೈತವಾದವರೆಗೆ ಭಾರತೀಯರ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯ ವೈಭವದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಈ ಹೊತ್ತು ಕೇವಲ ಆಪ್ತತತ್ತ್ವವಾದ ಎಂದರೆ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಲೋಕಾನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಯುಕ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಸಾಧಾರಣವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯು ನಿರ್ವೇದಮುಖವಾಗಿಯೇ ವಿಧಿಮುಖವಾಗಿಯೇ ವೇದಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆಕೊಟ್ಟರೆ ಭಾರತೀಯತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕಳಕೊಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವೇದದಿಂದ ದರ್ಶನಗಳವರೆಗೆ ಪ್ರಮೇಯಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಅನಂತರ ಜಾರ್ವಾಕ ನೊದಲು ಮಾಧ್ವಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಸಾದವರೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ತತ್ತ್ವಗಳು ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುವು. ಪ್ರಮೇಯಪ್ರಧಾನ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮೇಯಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುವ ರೀತಿ. ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಧಾನ ಎಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿ ಅದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುವ ರೀತಿ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ತೋತಿಗಳು ಪ್ರಮೇಯ ಪ್ರಧಾನ; ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಧಾನ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದರ್ಶನಗಳ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತಿಸ್ತೋತಿಗಳಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಪರಿಚಿತವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮನನ ಮಾಡಿ ಆ ಮನನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ತೋತಿಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸುವುದೋದೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಸಾಧನ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ರೀತಿಯೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದರಿಂದ ಕೇವಲ ಶ್ರುತಿಸ್ತೋತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದೂ, ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವನಿಗೆ ತೋರಿದ ವಿನೋದ ಒಂದು ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಆಪಾತತೇ ಆಧಾರವೆಂದು ತೋರಿ ಬರುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯ ಅಥವಾ ಸ್ತೋತ್ರವಾಕ್ಯವನ್ನು ತಾನು ಹೇಳುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಉಪಾಹರಿಸುವುದೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಉಪಕಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಅಸದ್ಭಾಗ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪಕಾಶ

ಕೊಟ್ಟು ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ದೊರವಾಡುವುದು. ಈ ಧಾವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತಿಸ್ತೋತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದರೂ ಕೇವಲ ಶ್ರುತಿಸ್ತೋತಿಗಳಲ್ಲಿ ರಮಿಸುವುದು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಅಪರಾಧವಾಗುವುದು. ಇದೊಂದು ಹೊಸ ಮಾತಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಇದೇ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವವೇಶ್ವರಗಳ ನಿಯಮಾಧಿಕಾರದ ಅನುಷ್ಠಾನವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಬಹುದು. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಎಂದರೆ ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಮೇಯ ತೋರಿಸ. ಇದ್ದಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸ್ತೋತ್ರವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಅರ್ಥವು ವಿಚಾರ್ಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒದಗಿಸುವುದು. ವಿಚಾರದಿಂದ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಅರ್ಥಾತ್ ಅಥವಾ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಜಾರ್ವಾಕ ವೊದಲುಗೊಂಡು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು.

ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಶ್ರುತಿಸ್ತೋತಿಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಉಪಕಾರ ಮಾಡುವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸಬಹುದು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಪಂಚ' ಎಂಬ ಪದವಿದೆ. ಈ ಪದದ ಅರ್ಥವೇನು? ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಶ್ರುತಿದ ಸಾಹಿತ್ಯಮರ್ಯಾದೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವಿನೋದ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥ ಆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಗೆ ಬಂದಿತು? ಮೊದಲು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ಪದ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತು? ಅದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತೋ ಅಲ್ಲಿ ಆ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಈ ವಿಚಾರವೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿದ ವಾದ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥದ ಛೇದಕ ವಿಚಾರ. ಹೀಗೆ ತಾನೇ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದ ಅರ್ಥವು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಇದೇಭಾರತೀಯ ವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಹೊರಟು ಶ್ರುತಿಸ್ತೋತಿಗಳಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತಾನುಚಿತವಾಯಿತು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಹತದಿಂದ ಹೇಳಿದರೂ ಉತ್ತರವಾದ ಈ ಸಂದೇಹಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವವರೆಗೂ ಶ್ರುತಿಸ್ತೋತಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಮನಶಾಂತಿ ಎಂಬ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಒದಗುವುದೋ ಇಲ್ಲ. ವಿಚಾರ ಮಾತ್ರ ಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳು ಅನಂತವಾಗಿರುವಾಗ ಭಾವಿತವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದು ಕಾಲಹರಣ. ಅದು ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ತಾನು ಮತ್ತು ತನ್ನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟರಾದವರ ಅನರ್ಥ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಮತ್ತು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಫಲದಲ್ಲಿ

ಅಪಕಾರವೇ ಆಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ವಸ್ತು ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿರುವುದು ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಇರುವಾಗ ಅದರ ಧ್ಯಾನವೂ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ. ಅದು ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿ ಎಂದು ಅಗ್ರಹಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಗ್ರಹಮಾಡುವವನ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಅವನ ಅಗ್ರಹವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅಗ್ರಹಮೂಲಕವಾದ ಧ್ಯಾನವು ಮಾನವನನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ದೂರಮಾಡಿ ಸುಳ್ಳುಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ರಮಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನ ಎಂದರೆ ಭಾವಿತವಾದುದರಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಾಹಿತವಾದ ಮನೋಧರ್ಮ.

ಶೃಂಗಾರ ಮೊದಲಾದ ರಸಗಳ ಆರೋಪದಿಂದ ಎಂದರೆ ಶೃಂಗಾರ ಮೊದಲಾದ ರಸಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ರಸಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದರಿಂದ ಅನಂದಾಸುಭವ ಇರುವುದೆಂಬ ವಾದವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದು ಚಿಂತನೀಯ. ಅನಂದಾಸುಭವದ ಕಾರಣ ಅನ್ಯತ್ರ ದೃಷ್ಟವಾದ ರಸಗಳ ಸ್ಮರಣ; ಆರೋಪವಲ್ಲ. ಆ ಸ್ಮರಣವೇ ಇಲ್ಲದವನಿಗೆ ಎಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದರೂ ಅದರ ಫಲಿತವಾದ ಅನಂದವಿಲ್ಲ. ಅಭಿನಯ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ರಸವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದು ಅನಂದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಸ್ಮರಣಕ್ಕೆ ವ್ಯಂಜಕ ಮಾತ್ರ. ಉದಾಹರಣಕ್ಕೆ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ವನವಾಸಕ್ಕೆ ಹೋದ ರಾಮನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದವನಿಗೆ ತಾನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸದೃಶವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದರೆ ಮತ್ತು ಅದು ಸ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ದುಃಖವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಆ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸ್ಮರಣ ಇಲ್ಲದವನಿಗಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಮನನ ಮಾಡಿದರೆ ಆರೋಪಿತವಾದ ರಸಗಳಿಂದ ಅನಂದಾಸುಭವ ಎಂಬುದು ತಿರುಳಿಲ್ಲದ ವಾದವಾಗುವುದು. ಕಲ್ಪನಾಮಯವಾದ ಜಗದ್ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ವಾದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ದೂರವಾಗುವನು ಮತ್ತು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಛಾಂತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ರಮಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವುಳ್ಳವನಾಗುವನು.

ಆರೋಪಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಧ್ಯಾನವು ಅಧ್ಯಾಸಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿನಿತ್ಯಾ ನಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರ ಮಾಡುವುದೆಂದು ಒಂದು ವಾದವಿರುವುದು. ಇದೂ ವಿಚಾರ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೇ ಇರಲಿ, ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದು ಅಮೃತ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮರಣ ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಕಡೆಗೆ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಉದಾಹರಣಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಒಂದು ಚಲನ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕೃತಕ ಎಂದು ವಿಶದವಾಗಿ ತಿಳಿದರೆ ಅದು ಎಷ್ಟೇ ರಮಣೀಯವೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಾಕವಾಗಿರಲಿ ಅದನ್ನು ನೋಡಿ ಅನಂದಿಸುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು

ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದು ಆರೋಪಿತ ಎಂದು ತಿಳಿದವನೇ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವಿಲ್ಲ. ಅದು ಆರೋಪಿತವಾದರೂ ವಾಸ್ತವ ಎಂಬ ಛಾಂತಿಯಿಂದ ಧ್ಯಾನ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಮೃತವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದಂತಾಗುವುದು. ಧ್ಯಾನದಿಂದ ವಿಷಯ ಅಮೃತವಾಯಿತು ಎಂಬ ಮುಂಕಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಪ್ರತ್ಯಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುವಿತ್ತಿಯನ್ನು ಆವೇಶಿಸುವ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾದ ನಿರ್ಣಯವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕೋಶ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಪರಿಚಯ ಯುಕ್ತವಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ರೋಕವ್ಯವಹಾರ, ಆರೋಪ ಮುಂತಾದುವು ಮೂಲ. ಅವಕ್ಕೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೂಲ. ಕೋಶಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೂಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಧ ಸಮೀಕ್ಷೆ ನಿರ್ದೋಷ ಶಬ್ದವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪಾರುಷೇಯವಾದ ಶಬ್ದ ಪರಮಮೂಲ. ಅದರೂ ವಿಚಾರ ರೋಪಹೋದಿವಾಗ ಛಾಂತಿಯ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರದ ಅವಶ್ಯಕತೆ, ವಾಸ್ತವ ಸುಖವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸುಳ್ಳು ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಸುಖಪಡುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಂದ ವಿಚಾರದಿಂದ ದೂರವಾದ ಮತ್ತು ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಿಸದ ಭಾಷಾಮಯಕ್ಕೆಗಳು ನಾನಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುವು; ಅವು ಆಯಾ ಅಧಿರಚೆಯುಳ್ಳವರಿಂದ ಮುಂದು ನೆಯುವುವು ಮತ್ತು ತಾವೇ ತಾವಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುವು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ತುತಿಗಳೂ ಕಲ್ಪನಾಮಯ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅವುಗಳ ಸ್ಮರಣವು ಅಜ್ಞಾತವಾಗುವುದು. ಇದು ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿಲೋಪಕಂಡ ಪ್ರಸಂಗ. ಇದರಿಂದ ಜೀವನವೇ ಛಾಂತಿಮಯವಾಗುವ ಸಂಭವ.

ಅದರ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ಮರಣವು ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲೆಡೆ ಅನುಕೂಲವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣ; ಅದೇ ಪರಮ ಪ್ರಮಾಣ; ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಸ್ತುತಿಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಬಲಿಷ್ಠವಾಗಿ ತೋರಬರಲಿ, ಅವು ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ; ಅವಿರೋಧೀಯವಾದುದು ಶ್ರುತಿ; ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲವೂ ಪಾರುಷೇಯ; ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣ; ಮಿಕ್ಕವು ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಸರ್ವಪ್ರಮಾಣವೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ; ಶ್ರುತಿ ನಿತ್ಯ, ಮಿಕ್ಕವು ಅನಿತ್ಯ; ಶ್ರುತಿಯು ನಿರ್ದೋಷ, ಮಿಕ್ಕವು ಸಮೀಕ್ಷೆ; ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳು ಭಾರತೀಯರ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯು ಕನ್ನಡ, ಕಲ್ಪನೆ

ಎಂಬುದು ಒಂದು ವಾದ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಪೌರುಷೇಯವಾಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬ ಚಿಂತೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅವಕಾಶವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಪೌರುಷೇಯ ಶಬ್ದವು ನಿರಾಕೃತವಾದರೆ ಪೌರುಷೇಯ ಶಬ್ದವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಪ್ರತಿಯು ಕಲ್ಪವೆ ಎಂಬ ಭಾವವು ಅದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅಪ್ಪದ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮುಖಗಳೇ ಹೊರತು ಕಲ್ಪಕರು ಮುಖಗಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರು. ಆದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಲ್ಪಕರನ್ನು ವೇದ ಮುಖಗಳೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವೇ ಅಲ್ಲ. ದೇವರೇ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ದೊಡ್ಡ ಕವಿ; ಅವನು ವೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಎಂಬುದು ಅರ್ಥ ಹೀಗೆ. ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದೇವರನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿರುವುದು. ಹಾಗಾದರೆ ದೇವರು ವೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆ ದೇವರ ಸಿದ್ಧಿ ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಅವನು ಕಲ್ಪಿತನೇ ಆಗಬೇಕು. ಕಲ್ಪಿತನಿಂದ ಉಕ್ತವೆಂದು ಭಾವಿತವಾದ ವೇದವೂ ಕಲ್ಪಿತನೇ ಆಯಿತು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಚಿಂತೆಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಭಗವದ್ವಿಕ್ರಿಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದ ಕೃಷ್ಣನು ದೇವರೇ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಆದರೂ ಅವನು "ತಸ್ಮಾತ್ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಪ್ರಮಾಣಂ ತೇ" (ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿನಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ವೇದ) "ವೇದವಿದೇವ ಜಾತಂ (ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿದವನೇ ನಾನು)" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಭಾವವನ್ನು ಚಿಂತಿಸಬೇಕು. ಆಗ ವೇದದ ಮಹತ್ವದ ಅರಿವಾಗುವುದು.

ಕಲ್ಪಿತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಕೊಡುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಆತಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚಿಂತೆಗೆ ಸ್ಥಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ದಿರುವುದೇ ಈ ದೋಷಕ್ಕೆ ಮೂಲ. ವೇದವೇ ಪರತತ್ವದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಬಂದ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವೇದವೂ ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಎಂಬುದು ವಿಚಾರಪರರಿಂದ ಭಾವಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇರುತ್ತಿರಬಹುದು. ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದರೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಅರಂಭಿಸಿ, ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದೋಷತತ್ವ ಮುಂತಾದ ಅಸಾಧಾರಣವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ, ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಾಲೌಕಿಕ ಸರ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧನ ಎಂದು ರೂಪಿಸುವ ವಾದ. ಯಾವ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಲೋಪ ಬಂದರೂ ಅದು ನಾಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇಷ್ಟು ಸಾಮಾನ್ಯ

ವಿಚಾರವಲ್ಲ; ವಿಚಾರವಿಸ್ತಾರ, ಅಭ್ಯಯನಪ್ರವಚನಗಳ ವಿಸ್ತಾರ, ವಾದ ವಿಸ್ತಾರ, ಗ್ರಂಥ ವಿಸ್ತಾರ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪರಂಪರಾ, ಪಕ್ಷಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳ ನಿಷ್ಪತ್ತಿವಾದವಿವೇಕ, ಇದು ಹೊರತು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಫಲಕಾರಿಯಾದ ವಿಷಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಉಪಬಂಧನ, ಶಾಂತಿ, ಸಮಾಧಾನ ಮುಂತಾದ ಮಹೋನ್ನತವಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಂಪತ್ತನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ವಿಚಾರವಿದು. ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚಿಂತಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಸ್ತೋತ್ರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಭಾರತೀಯನ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗುವುದು.

೩

ಇಷ್ಟು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುವ 'ಪ್ರಸಂಚ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವೇದದ ತೂಕಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವ ಅರ್ಥ ಯಾವುದೆಂಬ ವಿಚಾರ ಪ್ರಸ್ತುತಿ ಸರೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಸಮೂಹವನ್ನು ಪ್ರಸಂಚ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಾಗಿದೆ. ಅಥವಾ ಪ್ರಸಂಚ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಯಾವುದೋ ವಸ್ತುಗಳ ಸಮೂಹವನ್ನು ಅರ್ಥ ವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಾಗಿದೆ ಅರ್ಥ ರೂಢಿಯಿಂದ ಬಂದುದು. ಈ ಅರ್ಥವಿಕೇತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಂಚ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಇಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದವೇ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥ ರೂಢಿಯೇ ನಿಮಿತ್ತ. ವಿಚಾರದಿಂದ ಶಬ್ದವಾಗಲಿ, ಅರ್ಥವಾಗಲಿ, ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ಬೋಧಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದೇ ಅರ್ಥ ರೂಢಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷೀ. ಇಂತಹ ಅರ್ಥವನ್ನು ವೇದದ ಪದಕ್ಕೆ ಹೇಳುವುದು ವೇದದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ವೇದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಭಾವಿತವಾದ ಸರ್ವ ವಿಚಾರವೂ ಆಚರಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟವನ್ನೇ ವೇದದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದ ಅರ್ಥವೆಲ್ಲವೂ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಪ್ರಸಂಚ ಎಂಬ ಶಬ್ದ. ಈ ಅರ್ಥವು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪ್ರಸಂಚದ ಮೂಲಕಾರಣ ಚಿಂತೆಯ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು. ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾದ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುವು. ಅವು ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗೇ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ ದರ್ಶನ ವಿಚಾರದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಪ್ರಮೇಯವೂ ವಿಚಾರದಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿ ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದವೂ ರೂಪಿತವಾಗಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವುದು. ಆದರೂ ಈ ಕಲ್ಪತಿಯ ಆಯಾ ದರ್ಶನದ ಒಟ್ಟು ದೃಷ್ಟಿ ವಿಕೇತದಿಂದ ನಿಯಮಿತವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಮಾಣದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ದರ್ಶನದ ಅಸಾಧಾರಣ. ಪ್ರಮಾಣ ಸ್ವರೂಪದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ

ನಿರ್ಣಯವು ದರ್ಶನದ ದೃಷ್ಟಿವಿಶೇಷ. ಪ್ರಮೇಯನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ ಆಯಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾಯಿತು. ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ ವಿಚಾರದ ವಿರಾಮಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಒಂದು ದರ್ಶನವು ಎಷ್ಟೇ ನಿಶ್ಚಿತತೆಯಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿರಲಿ ಅದು ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಕೊಡದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರದಿಂದ ಇದ್ದ ವಿಷಯ ದೃಢ ಪಡಬಹುದು ಅಥವಾ ಹೊಸ ವಿಷಯ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ವಿಚಾರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾದಂತಿಲ್ಲ ದರ್ಶನವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ದರ್ಶನದ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ವಿಚಾರವೇ ಕಾರಣ. ಪ್ರಮಾಣದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯುಂಟಾಗುವುದು ವಿಚಾರದ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದರ್ಶನಸ್ವರೂಪವು ಮತೀಯಭಾವನೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಒಟ್ಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರದ ವಿರಾಮ ಮತೀಯಭಾವನೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ಥಾನ. ಮತೀಯಭಾವನೆಯಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ವಿಚಾರ ವಿಚಾರವಲ್ಲ; ವಿಚಾರಾಭಾಸ.

ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಮತದ ಆಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಮತದ ಆಗ್ರಹ ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ಶಬ್ದಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದಿಂದ ಬಂದ ಮತ್ತು ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಿಸದ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ದಾರ್ಢ್ಯ. ಇದು ಭಾರತೀಯಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಸ್ವಯವಿರುದ್ಧವಾದ ಭಾವ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಮಧ್ಯೆ ಈ ಪಕ್ಷ ನಷ್ಟವು ಎಂದು ವಿಶ್ವಾಸ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ರಮಿಸುವ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಆಗ್ರಹವು ರುಚಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಹಾನುಭೂತಿ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬರುವುದು. ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಮಾನವ ಸಂಘವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜಕ.

೪

ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಿಚಾರದಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಶೃತಿಹೊಂದಿ ವಿಚಾರ ಬೇಡವೆನ್ನುವುದು ಅಥವಾ ವಿಚಾರ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ನಿಲುವುವುದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಸರಿ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಇವು ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಹು ದೂರ. ಆದರೂ ಈ ಭಾವನೆಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವುದು ವಿಚಾರವೇ ಭಾರತೀಯಮನೋಧರ್ಮದ ತಿರುಳು ಎಂಬುದರ ಸರಿಯಾದ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ. ವಿಚಾರವೇ ಭಾರತೀಯರ ಅಸಾಧಾರಣ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ನಿಲುವು ಕಾಲದಿಂದಲೂ ವಿಪುಲವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಭಾರತೀಯರ ಮನೋಧರ್ಮವು ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಅಂತಃ ಭಾರತೀಯರು ಈ ಭಾವವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಹಾಗಾದರೆ, ಭಾರತ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಮತದ ಆಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯರ ಐಕ್ಯಮತ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದರೂ ಆಯಾ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತ ವಾದ ಸಹನವನ್ನೂ ಕೋರಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನೂ ಸಾಧನವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದು ಈ ಹೊತ್ತು ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರ ಛೇಚ್ಛೆ ಹೇಗೆ ಇರಲಿ, ಜನರಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುವುದು ನಿಯಮವಾಗಿ ನೆಲೆಕಾಯಾಗಬಹುದು. ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದ ಮನೋಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಕಾರ್ಯರಂಗಕ್ಕೆ ಬರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ಸಹಾನು ಭೂತಿ ಮುಂತಾದುದರಲ್ಲಿ ಬರುವುದು ದುರ್ಲಭ. ನಿರಂತರವಿಚಾರವೇ ಜೀವನ ವಾದರೆ ಅನುಷ್ಠಾನ ಯಾವಾಗ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಉನ್ನತಮಟ್ಟದ ವಿಚಾರವೇ ಅನುಷ್ಠಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಛಾಪವಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರ ಕೇವಲ ನಾಸ್ತಿಕ ತನವಲ್ಲ. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಸ್ತಿಕತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸುಪ್ತವಿತ್ತಂತಲೂ ಉಂಟು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದು ವಿಚಾರದ ಸ್ವಭಾವ. ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿ ಬಂದರೆ ಎಂತಹ ವಿರೋಧವೂ ಕಾಂತಿಭಂಗವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನತಿ ಯುಕ್ತ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಪ್ರತಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವುಳ್ಳವನು. ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಭಂಜಕ; ಅದು ಮತದ ಆಗ್ರಹ. ಅಧ್ಯಯನ ಬಲದಿಂದ ವಿಚಾರಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಸಾಮರ್ಥ್ಯರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದರೆ ಪ್ರತಿ ಭಾವದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದರ್ಶನದ ನಿರ್ಣಯದ ಛೇಚ್ಛೆ ಅಥವಾ ಅನೌಚಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಅದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಆ ಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಉಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಇದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಉದ್ದೇಶವಾದರೆ ಅಧಿಪತಿ ಅಂತಹ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವನಾದರೆ ಮತವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮತಗಳ ವೈಷಮ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಪರಿಹಾರವೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಾತ್ಮಕತೆ. ಈ ಅನತಿ ಯಾದರೂ ಮತಧರ್ಮದಿಂದ ಲಿಪ್ತವಾಗಬಾರದು. ಲಿಪ್ತವಾದರೆ ವಿಚಾರವು ಮತವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜಕವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅಧಿಕಾರಿಯು ವಿಚಾರಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಆ ಮೂಲಕ ಕಾಂತಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದುವುದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಆ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಮತ

ಇತರರ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೂ ಸಾಧನ. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯಮೂಲಭೂತವಾದುದು ಯೋಗ್ಯವಾದ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ.

೫

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ದರ್ಶನ ಇವುಗಳ ವಿಷಯ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯದು. ಒಂದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ನಿರ್ಣಯಭೇದವೇ ಇವುಗಳ ಭೇದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡುಗಳೂ ಶ್ರುತಿ. ಇದು ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಮಪ್ರಮಾಣ. ಮೌಢಿ ಸೇಯವಾದುದು ಸ್ಮೃತಿ. ಇದು ಅಕ್ಕಿಂಧ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನೇ ಪರಮ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವೇದಾಂತಕೂಲ ಎನ್ನಿಸಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ದರ್ಶನಗಳು ವೇದಾಂತಕೂಲವಾಗಬಹುದು; ಅಥವಾ ವೇದಾಂತಕೂಲವಾಗದಿರಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವೇದದ ವಿಚಾರ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಒಬ್ಬಗೆ ವಿಷಯ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ. ಅದುದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ತೋರಿತವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ವೇದ ಪರಮಪ್ರಮಾಣವಾದುದರಿಂದ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ದರ್ಶನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವೇದದ ಅರ್ಥ ತೋರಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯ ಹೊಂದಬೇಕಾಯಿತು. ವಿಚಾರಪರವಾದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋರಿತವಲ್ಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸದರೂ ಸ್ವೀಕೃತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಾಳ್ಯ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ತಪಸ್, ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ನಿರಿದ್ಧಾಸನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವ್ಯಾಕರಣ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪದದ ಅರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆ. ಇದು ವಿಚಾರಾರ್ಹ. ಬ್ರಹ್ಮದ್ವಾನಿಶ್ಚಯಸ್ಥರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಾಕರಣಾಸ್ತ್ರ ರಚಿತವಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಯೋಜನ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಚಾರವಾದರೋ ವೇದವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದರದೇ ಆದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಸಹಕರವಾದ ದರ್ಶನಾಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದರ್ಶನಗಳ ಸಂಗ್ರಹವಿರುವುದು. ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನವಿಚಾರದ ಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಬುದ್ಧಿಸೌಕರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದು. ದರ್ಶನ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣೇತವಾದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ಶ್ರುತಿಯ ಉಪಕ್ರಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಕೂಲವಾದ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಪರಿಗೃಹಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಎರಡು ವಿಧ ಸಾಂಗತ್ಯ

ಬಂದಾಗಲೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ನಿರ್ದೋಷವಾಗುವುದು. ಅಂತಹ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರುತಿಯು ನಿರ್ದೋಷ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಪ್ರವರ್ತಕರೇ ಶ್ರುತಿಪ್ರವರ್ತಕರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಸಾಂಗತ್ಯ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಾಳ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು.

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಬಹುದು.

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಪಂಚ

(೧) ಜಗತ್ತತ್ತ್ವ (೨) ನಿಯಾಮಕ ತತ್ತ್ವ (೩) ಸಾಧನ (೪) ಮೋಕ್ಷ

(i) ಜಗತ್ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ವಿಚಾರ (i) ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕ
(ii) ಒಂದು
(iii) ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪ

(೧) ಪ್ರಮಾಣ (೨) ಪ್ರಮೇಯ

(i) ವೇದದ ಅಸಾಧಾರಣ್ಯ (i) ಜೀವ
(ii) ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ (ii) ಜಡ
(iii) ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕರಣ
(iv) ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ
(v) ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ

೧ ಜಗತ್ತತ್ತ್ವ

ಚಾರ್ವಾಕರು ಚೇತನ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಜಗತ್ ಎಂದರೆ ಪ್ರಥಿವೀ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್ ಮತ್ತು ವಾಯು ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳು ಎನ್ನುವರು. ಬೌದ್ಧರು ಅಚೇತನವಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಚೈತನ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಚೇತನಧರ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದು ಜಗತ್ ರೂಪ, ಸಂಜ್ಞಾ, ವಿಜ್ಞಾನ, ವೇದನಾ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರ ಎಂಬ ಪಂಚ ಸ್ಕಂಧರೂಪವಾದುದು ಎನ್ನುವರು. ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಯೋಗಾಚಾರ ಎಂಬ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಜಗತ್ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಲಯ ವಿಜ್ಞಾನ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಚೈತನ್ಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವರು. ಜೈನರು ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಜಗತ್ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಿಸಿದವಾದ ಕ್ಷೇಯತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಜಗತ್ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜೀವ ಮತ್ತು ಅಜೀವರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇವು ಅರ್ಥಸಮರ್ಥವು ವ್ಯಂಜನ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಕೃಪು. ಸರ್ವವೂ ಅನೇಕಾಂತವೆಂದು ಅವರ ಹೃದಯ. ನ್ಯಾಯ

ವೈಶೇಷಿಕರು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದ ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಜಗತ್ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ಸಮವಾಯು, ವಿಶೇಷ ಮತ್ತು ಅಭಾವರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು.

ಇದೇ ಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಕೊಟ್ಟು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿವೇಚನೆಯಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾಕರಮಾನಾಂಸಾ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ, ಸಮವಾಯು, ಶಕ್ತಿ, ಸಂಖ್ಯಾ, ಮತ್ತು ಸಾದೃಶ್ಯ ಎಂಬ ಒಂಬತ್ತು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಜಗತ್ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತು. ಕುಮಾರಿಲಮಾನಾಂಸಾ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ಎಂದು ಐದು ಪದಾರ್ಥಗಳುಳ್ಳದು ಜಗತ್ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತು.

ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳು ಧರ್ಮಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಐಚತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಿ ವೈರುಷಾತ್ಮಕವಾದುದು ಜಗತ್ ಎಂದು ರೂಪಿಸುವುವು.

ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಧರ್ಮಧರ್ಮ ಭೇದವೇ ವಸ್ತು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆನ್ನಲು ಸಾಧನ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷವೇ ತತ್ವ ಎಂದು ರೂಪಿಸಿತು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಧರ್ಮಧರ್ಮಗಳ ಭೇದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕಾರಾರ್ಹವಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದ್ರವ್ಯ ಎಂಬುದೇ ಜಗತ್ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿತು. ಮಾಧ್ವ ವೇದಾಂತವು ಧರ್ಮಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಮತ್ತು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ, ಜಗತ್ ಆದಿರುನಂತೆ ಪರಿತಂತ್ರವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು ನಿಯಾಮಕವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿತು.

ಶ್ರುತಿ ಸ್ತೂತಿಗಳು ಮತ್ತು ಈ ಮಧ್ಯೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ತೈವಚ್ಛೇಷ ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ದರ್ಶನ ಅಥವಾ ಒಂದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುವು. ಆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಪುನವೇನವಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗ್ರಂಥ ಸಂಕೋಚಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ದರ್ಶನಗಳು ದಿಕ್ ಸೂಚಕವಾಗಿ ಸಂಗೃಹೀತವಾಗುವುವು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಗ್ರಹವು ಭಾರತೀಯ ಪರ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುವುದು. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರವು ಆಯಾ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವುದು.

(i) ಜಗತ್ ಸತ್ತ್ವ ಅಥವಾ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ವಿಚಾರ

ಸತ್ತ್ವ ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧ, ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಅಥವಾ ಅಬಾಧಿತ. ಈ ಅರ್ಥವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕ, ಕೈನ, ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ, ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ, ಪೂರ್ವಮಿಮಾಂಸಾ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಅಚೂರ ದರ್ಶನವು ಜಗತ್ತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವವೆಂದು ಹೇಳುವುವು. ತಾನು ಹೇಳಿರುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ ಸತ್ತ್ವವೆಂದು ಯಾವ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ.

ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾಭೇದವಿರುವುದು. ಬೌದ್ಧವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಶೂನ್ಯಭಾವವನ್ನೂ ಅದ್ವೈತವು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳುವುವು. ಶೂನ್ಯ ಮತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥಭೇದವಿರುವುದು. ಶೂನ್ಯವು ವಸ್ತುವಿನ ನಿಷೇಧರೂಪ. ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ. ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯ ಅಥವಾ ಬಾಧಿತ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಮಾಧ್ವಮತ ಬೌದ್ಧವು ಚತುಷ್ಕೋಟಿ ವಿನಿಮೂಕ್ತವಾದುದು ಶೂನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು. ಅದ್ವೈತದಂತೆ ಜ್ಞಾನಬಾಧಿತ ಎಂದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಅಂತರವಿರುವುದು.

೧ ಪ್ರಮಾಣ

ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಕರಣ. ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತದಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾಣ.

ಚಾರ್ವಾಕರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವರು. ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿರ್ಧಾರ ಶಕ್ತವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ; ಆಗಮ ಮುಂತಾದುದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಪ್ರಭೇದ ಎಂದು ಅವರ ಹೃದಯ.

ಬೌದ್ಧರು ಸ್ವಭಾವನಿಯಮ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವಿರುವಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವರು. ಕೈನರು ಅಪರೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವು ಸ್ತೂತಿ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ, ತರ್ಕ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅಪರೋಕ್ಷವೂ ಸೇರಿ ಆರು ಎನ್ನುವರು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಾಗಮ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಉಪಮಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿತು. ಉಪಮಾನವು ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಲ್ಲವೆಂದು ಅದರ ಭಾವ. ಪೂರ್ವಮಿಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂಬ ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಭಾವವೆಯಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಆರು ಎಂದು ಅಂಗೀಕೃತವಾಯಿತು. ಇದನ್ನೇ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವು ಅನುಸರಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಗಮ, ಉಪಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂದು ಆರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿತು.

ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗವು ಉಪಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಇವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಆಗಮ ಎಂಬೀ ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿತು. ಅಭಾವ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅನುಪಲಬ್ಧಿ ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣದ

ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಉಪಮಾನ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದಿದ್ದರೆ ಹುಟ್ಟುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯ ಪೂರ್ವಾನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವು ಅನುಮಾನಪ್ರಭೇದಗಳೆಂದು ಇದರ ಭಾವ. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅಗಮ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮೂರು ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿತು. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗಳ ಪ್ರಮಾಣ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಉಪಮಾನ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಸ್ವಪ್ನವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅವೆರಡಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಉಪಮಾನವು ಒಂದೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅಗಮದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭಾವವನ್ನು ತೋರಿಸಿತು; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯದಿಂದಂಟಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅಗಮಪ್ರಭೇದವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಅವೆರಡು ಸೇರುತ್ತದೆ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಅನ್ಯಾಸಾಧಾರಣವಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಉಪಪಾದಿಸಿತು.

(i) ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವೇದದ ಅಸಾಧಾರಣತೆ

ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವೇದದ ಅಸಾಧಾರಣತೆಯು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಜಾರ್ವಾಕ ಬೌದ್ಧ ಜೈನಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವ್ಯಾಮಾನ್ಯ ನಿಸ್ಸಾರಣದ ಪ್ರಕಾರವು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ವೇದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥಾತ್ ಸೂಚಿಸುವುದು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ವೇದವು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟ ಎಂಬ ವಾದವು ಅರ್ಥಾತ್ ವೇದಕ್ಕಿರುವ ಮಹತ್ವವನ್ನೇ ಉಪಪಾದಿಸುವುದು. ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುವುದು ವೇದದ ಅತಿವಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕವಾಗಿರುವುದು. ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ವೇದವೇ ಪರತತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದು ವೇದದ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನೂ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವೇದದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ವಾದವು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ನುಲಿದ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ವೇದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ದ್ರಾವಿಡ ಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದಲೂ ಶಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಶೈವಾಗಮದಿಂದಲೂ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹ ಮಾಡಬಹುದಾದರೂ ವೇದದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದು ವೇದದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದೀಪಿಸುವುದು. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ವೇದವೇ ಲೌಕಿಕ ಲೌಕಿಕ ಸರ್ವತತ್ವಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಜನಕವಾಗಿ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ

ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುದು. ವೇದಾರ್ಥಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದೇ ನೋಟಸಾಧನ ಎಂಬ ಮಾಧ್ವಭಾವವು ಜ್ಞಾನಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ವೇದಕ್ಕೆ ಧಾರ ಎರಡುಕೊಟ್ಟಿರುವುದು.

(ii) ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ

ಅರ್ಥ ಹೇಗಿದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಒಂಜು ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೈಭಾಷಿಕ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ, ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುವು. ಬೌದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಂತಿಕ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಮಾತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಜೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಜ್ಞಾನ ಎರಡು ವಿಧ. ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ ಪುರುಷ ಪ್ರಕೃತಿಗಳ ಅವಿವೇಕಮೂಲಕವಾದುದು. ಜೈತನ್ಯ ನಿರ್ವಿಷಯ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಭಾವ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವವರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭಾಕರಮೀಮಾಂಸಾ ಅನುಭೂತರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಉಮಾಲಮೀಮಾಂಸಾ ಅನಧಿಗತ ಮತ್ತು ಅಬಾಧಿತ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಹೇಳುವುವು. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಅನಧಿಗತ ಮತ್ತು ಅಬಾಧಿತ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾಗಬೇಕೆಂದೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ವಿಷಯ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತತ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯವಹಾರಾನುಗುಣವಾಗಬೇಕೆಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಹೇಳುವುದು.

ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪ ವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬುದರ ಭಾವವು ಈ ಎರಡು ವಿಧ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಇರುವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಸರ್ವ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೂ ಸತ್ತಾಪ್ರದವಾದ ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಃ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ಜ್ಞಾನಪರವಾದ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಭೇದವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಜ್ಞಾನವಿರುವಂತೆ ವಸ್ತು ಇರುವುದು ಎಂಬುದೇ ಈ ಅರ್ಥ. ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು. ಜ್ಞಾನದಂತೆ ವಸ್ತು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಮಾಧ್ವ ವೇದಾಂತವು ಪ್ರಸಂಗವೇ ಪರತತ್ವವಾದುದರಿಂದ ಕಾರಣತ್ವವು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಮೇಯದ ಸ್ವರೂಪವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಯಥಾರ್ಥವಾದರೆ ಸಾಕು, ಅದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ ಪರ್ಯವಸಿತವಾದ ಅರ್ಥ.

(iii) ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಕರಣ.

ಕರಣ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣ ಎಂದು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು; ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಾದರೇ ಅದರ ಕರಣವೂ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಭಾವ. ಕರಣದ ಗುಣದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನ ಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರಿಂದ ಆಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು.

(iv) ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ (ಭ್ರಾಂತಿ ಅಥವಾ ವಿಪರ್ಯಯ)

ಅಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ವಸ್ತು ಹೇಗಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗಿರುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಯಾವ ಜ್ಞಾನ ಇರುವಂತೆ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನ ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದು ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತ. ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವೇ ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ನಿಂತಿತ್ತು.

ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ದರ್ಶನಕಾರರು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾವವನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಗೌರವಿಸುವರು. ಬೌದ್ಧರು ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸಿದುದು ಅಸತ್ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಆ ಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವೂ ಅಸತ್ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದರು. ಇದರ ವಾದವು ಅಸತ್ ಪ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಅನರಲ್ಲಿಯೂ ನಿಜಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಸತ್ ಎನ್ನುವ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ವಸ್ತುವಾಗಿ ತೋರುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಇದರಂತೆ ಸರ್ವತ್ರ ವಿಷಯ ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನವೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಾಂತರಿಕವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಆತ್ಮಪ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ವಿಷಯಪ್ರಸಂಚವು ಅಸತ್ ಅಲ್ಲ ಜ್ಞಾನರೂಪವೂ ಅಲ್ಲ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಅಜ್ಞೇಸುವುದು. ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯ ಸತ್ ಅದರೂ ಅದರ ಕಾಲ ದೇಶ ಸಂಬಂಧವು ಅಸತ್ ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನ್ಯಥಾಪ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗಿಗಳು ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರ ಅವೇಶವೇ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಅನ್ಯಥಾಪ್ರಾಂತಿಪ್ರಭೇದವೇ ಆಗಿರುವುದು.

ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾದುದು ಯಾವುದೂ ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪ್ರಾಪ್ತಕರಣ ಗ್ರಹಣ ಸ್ವರಣಗಳಿರುವ ವಿವೇಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವುದೇ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಭ್ರಾಂತಿ

ಸಿದ್ಧವಾದುದು ಬಾಧಿತವಾದುದರಿಂದ ಸತ್ ಅಲ್ಲ ಎಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದುದರಿಂದ ಅಸತ್ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಸದಸತ್ ಎಂಬುದು ವಿರುದ್ಧವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿ ಅದೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂಬ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವೆಂದೂ ಅದರ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಎಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಪ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಜ್ಞಾನಗೋಚರವಾದ ಸರ್ವವೂ ಸತ್ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸಿದಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದಕಿ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಿ ಅಸತ್ ಎನ್ನಿಸುವ ಸರ್ವವೂ ಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸತ್ ಪ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ವಿಷಯವಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ; ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತು ಸತ್ಯವೋ ಅದರ ವಿಷಯವೂ ಅಸತ್ ಸತ್ಯ; ಭ್ರಾಂತಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯವಾದ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಮತ್ತು ಸದ್ಭೂತ ಇಲ್ಲದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವೂ ವಿಷಯ ಸತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ವಿಷಯ ಅಸತ್ ಎಂದು; ಸತ್ ಅದುವನ್ನು ಅಸತ್ ಎಂದೂ ಅಸತ್ ಅದುವನ್ನು ಸತ್ ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಆದರೆ ಸತ್ ಅಸತ್ ಎರಡೂ ಸತ್ಯ. ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ. ಈ ವಾದವು ಅನ್ಯಥಾಪ್ರಾಂತಿವಾದದ ಪ್ರಭೇದದಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಇದು ಜ್ಞಾನವಿಷಯ ನಿಯಮವಾಗಿ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ತತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಅಭಿನವಾನ್ಯಥಾಪ್ರಾಂತಿವಾದ ಎಂಬ ಹೆಸರು.

(v) ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ

ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಅಥವಾ ಅಬಾಧಿತವಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ಅಯಥಾರ್ಥ ಅಥವಾ ಬಾಧಿತವಾದರೆ ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದೂ ವ್ಯವಹಾರ. ಪ್ರಮಾಣದ ಭಾವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ; ಅಪ್ರಮಾಣದ ಭಾವ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಅದು ಗ್ರಹಿತವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಉತ್ತರಗಳಿರುವುದು. ಈ ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಪರತಃ ಎಂಬ ಭಾವಗಳ ಬಳಕೆ ಇರುವುದು. ಸ್ವತಃ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದುದೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕರಣ ಎಂದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಹಕ ಎಂದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥ. ಪರತಃ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದುದೇ ಬೇರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕರಣವಾದುದೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಹಕವೇ ಬೇರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಹಕ

ಕವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಜ್ಞಪ್ತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆಯೇ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಪ್ತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಬೌದ್ಧರು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ವತಃ ಎಂದೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಪರತಃ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವರು. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದು ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕ್ಕೂ ಟ್ಟು ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಅಸಂಭಾವಿಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಪರತಃ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವರು. ಆದರೂ ಅವರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ ಎಂಬ ವಾದವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ದೂರ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಎಂದೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ ಎಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಿ ಪೂರ್ವವಿಮೂಲಾಂತ ಮತ್ತು ಉತ್ತರವಿಮೂಲಾಂತ ದರ್ಶನಗಳು ಹೇಳುವವು. ಈ ವಾದವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಈ ವಾದದ ಹೃದಯ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆಗಮದೊಳಗಿಂದ ರಹಿತವಾದ ವೇದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಏನ ಲಭಿಸುವುದು.

೨. ಪ್ರಮೇಯ.

ಪ್ರಮಾ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಪ್ರಮೇಯ. ಪ್ರಮೇಯವಾದುದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರಾಯಶಃ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಚಾರ್ವಾಕ, ಜ್ಞಾನಾಂತಿಕ ವಿಷಯ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದ. ವಿಷಯವಿದ್ದರೂ ಅದು ಸತ್ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಇತರ ಬೌದ್ಧ ಭಾವ. ನಯಗಿದ್ದ ವಾದುದು ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಜೈನ. ಇದು ಸರ್ವಥಾ ಅಸತ್ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ಬೌದ್ಧವಾದದ ಸರಣಿ ಸಂಯುಜ್ಞ; ಸರ್ವವೂ ಅನೇಕಾಂತ ಎಂದು ಜೈನ ಹೃದಯ. ಅನೇಕಾಂತವಾದವು ವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ಧಾರಿತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಜ್ಞಿಗೊಳುವುದು, ಇದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕವು ಪ್ರಮೇಯವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು. ಪ್ರಮೇಯ ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವುಳ್ಳದು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ನಿಯಮವು ಅಡಗಿರುವುದು; ಇದು ವೃತ್ತಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು; ಆದರೆ ವಿಷಯವುಳ್ಳದ್ದೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ; ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯರಹಿತ ಜೈತನ್ಯ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಿ. ಸತ್ಯವಾದುದು ಪ್ರಮೇಯವಾಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇದರ ಭಾವ. ವಿಷಯ ರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಪೂರ್ವವಿಮೂಲಾಂತ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಇದರ ಭಾವ. ಜ್ಞಾನವು ಶುದ್ಧ ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ಜೈತನ್ಯವೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಆರೋಪಿತವೆಂದೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ

ಜೈತನ್ಯವೇ ಸತ್ಯ ಎಂದೂ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ. ಜ್ಞಾನವು ನಿಯತವಾಗಿ ನಿತ್ಯ ಸ್ವಯಂಜ್ಞೋತಿ ಮತ್ತು ಅಖಂಡ ಎಂಬ ಭಾವವು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಶಾಂಕರಾದ್ವೈತದ ಜೈತನ್ಯವು ಅನುಭವಬಾಧಿತವೆಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ವಿಷಯದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಇದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೇ ಅಸಂಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರದ ಲೋಕಪ್ರಸಂಗ ಬರುವುದರಿಂದ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವಿಮೂಲಾಂತ ರೂಪವಾದ ಮಾಧ್ವ ವೇದಾಂತ. ಇದರಂತೆ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನ ನಿಯತವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ.

(i) ಜೀವ

ಜೀವ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಿರುವ ವಸ್ತು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವ ಎಂದರೆ ಜೀತನ. ಚಾರ್ವಾಕರು ಜ್ಞಾನವು ಜಡವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಜೀತನ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವರು. ಬೌದ್ಧರು ಸಂಜ್ಞಾ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ವೇದನಾಸ್ಪಂದಗಳ ಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಜೀವ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವರು. ಇದೂ ಜೀವನನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಜೈನರು ಜೀವ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವರು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ನಿಶ್ಚಿತ ವೇದಲಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅರ್ಹವಾದ ವಸ್ತು ಅತ್ಯಂತೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗಿಗಳು ಸವಿಷಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಕೃತಿಪರಿಣಾಮವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಆ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು ನಿರ್ವಿಷಯ ಜೈತನ್ಯವೆಂದು ಅದೇ ತ್ವರಿತ, ಆತ್ಮಾ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಪೂರ್ವವಿಮೂಲಾಂತ ದರ್ಶನಕಾರರು ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ವಿಷಯಸಹಿತ ಮತ್ತು ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿನಾಶವುಳ್ಳದೆಂದು ಅದುಂಟಾಗಲು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಅತ್ಯಂತೆ ವಿಮಿಶ್ರ ಎನ್ನುವರು. ಈ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದೇ ಆತ್ಮಾ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಮಾತ್ರವನ್ನು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಜೈತನ್ಯರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದಕಾರಣದಿಂದ ಜೈತನ್ಯವೇ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಇದು ನಿತ್ಯ ಸ್ವಯಂಜ್ಞೋತಿ ಅಖಂಡವಾದುದೆಂದೂ ಇದೇ ಸವಿಷಯ ಮತ್ತು ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದು. ಈ ವಾದವೇ ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಸಂಗತವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಪ್ರಕಾಶವೆಂದರೆ ತನಗೆ ತಾನು ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಣಲ್ಪಡ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೂ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಅಂತಹ ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದೇ ಚಿತ್ ಎಂದು ಅದೇ ಆತ್ಮ ಎಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುವುದು. ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ

ಪ್ರಕಾಶವು ಕೇವಲ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿನಾಶವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದೆಂದೂ ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಎಂದೂ ಅದನ್ನು ಕೃದು ಎಂದರೆ ಅದೇ ಜೀತನವೆಂದೂ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಹೇಳುವುದು.

ii) ಜಡ

ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ಜ್ಞಾನರಹಿತವಾದುದು ಜಡ. ಇದೇ ಆಚೇತನ. ಚಾರ್ವಾಕರು ಇದೇ ಪ್ರಸಂಚನೇ ಪೃಥಿವಿ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್ ಮತ್ತು ವಾಯುರೂಪವಾಗಿ ಜಡಾತ್ಮಕವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಈಚಲು ಮರದಲ್ಲಿ ಕೆಂಪುಬಿಡುವ ಮದ್ದದಂತೆ ಜಡವನ್ನು ವಿಗ್ರೇ ಸಂಭವಿಸುವ ಧರ್ಮವೆಂದೂ ಹೇಳುವರು. ರೂಪಸ್ವಂಭವೇ ಜಡವೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವರು. ಇದೇ ಪೃಥಿವಿ, ಅಪ್, ತೇಜಸ್, ವಾಯು, ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಬುತು ಎಂಬ ಆರು ಧಾತುರೂಪವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಭಾಗವಿಶೇಷಗಳ ಸಂಭಾತವೇ ವಿಭಿನ್ನ ಕಾರ್ಯಗಳೆಂದೂ, ಅದರೂ ಇವು ಕ್ಷಣಿಕ, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಸತ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ ಅಸತ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಲೀನವಾಗುವುದೆಂದೂ ಇವರ ಭಾವ. ಜೈನರು ಜಡವನ್ನು ಅಜೀವ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಇದು ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಜೀವನಂತೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ಇವರ ಭಾವ. ಇದು ಪುಷ್ಪ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಎಂದು ಐದು ವಿಧ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪುಷ್ಪವು ನಾನಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದು. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಲ್ಲವೆಂದನ್ನು ಜಡವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದು ಆತ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕ ಎಂಬುದು ದ್ರವ್ಯಗಳು, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ಸಮವಾಯು, ವಿಕೇಷ ಮತ್ತು ಅಭಾವ ರೂಪವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಈರೀತಿ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವುಳ್ಳದಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಜಡವು ಸಂಚವನ್ನು ಅಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ಬಹು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇವು ಕೇವಲ ಪುದ್ಗಲರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾಗಲಿ ಸಂಯಜ್ಞವೆಂದು ಇವರ ಭಾವ.

ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗಗಳು ಜಡವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುವು. ಇದು ಸತ್ಪರಜಸ್ವೋಗುಣಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯವಸ್ಥೆ. ಪ್ರಕೃತಿಪರಿಣಾಮವಾದ ಬುದ್ಧಿ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಸತ್ತ್ವಗುಣವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಜೈತನ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿ ಬಿಂಬಿಸುವುದು. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ತತ್ತ್ವ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ ಆತ್ಮ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಪರಿಣಾಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಂಯಜ್ಞವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮೀಮಾಂಸಾ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಕೇಷ, ಸಮವಾಯು, ಶಕ್ತಿ, ಸಂಖ್ಯಾ ಮತ್ತು ಸಾದೃಶ್ಯ ಎಂಬ ಒಂಬತ್ತು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು

ಮಿಕ್ಕವು ಜಡವು ಸಂಚವೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ಕುಮಾರಲ ಮೀಮಾಂಸಾ ದ್ರವ್ಯ, ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯಾ, ಅಭಾವ ಎಂಬ ಐದು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕವು ಜಡವೆಂದು ಭಾವ.

ಆದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಜೈತನ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸರ್ವವೂ ಆಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಹೇಳಿ ಆಜ್ಞಾನವೇ ಜಡ ಎನ್ನುವುದು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಚಿದ್ರೂಪವಾದುದು ಅಚಿತ್ ಎನ್ನುವುದು. ಅಚಿತ್ ನಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶವಾದ ಶುದ್ಧ ಸತ್ಯಮಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬ ಮಾಧ್ವ ವೇದಾಂತವು ಆಚೇತನವೇ ಜಡವೆನ್ನುವುದು. ಆಚೇತನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನರಹಿತವಾದುದು. ಇದು ಪ್ರಕೃತಿ, ಕಾಲ, ಅನ್ಯಾತ್ಮಕಾಕಾಶ, ಮತ್ತು ಪುರಾಣ ವೇದ ರೂಪವಾದುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಾನಾ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದಾದರೂ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಅದು ಸ್ವಯಂಸಮರ್ಥವಲ್ಲ.

ಕಾಲ - ಚಾರ್ವಾಕ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗಗಳು ಕಾಲವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪದಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರ ಮತ್ತು ಭಾತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ. ಪೂರ್ವಪರ್ಯ ಭಾವವೇ ಕಾಲ ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ನಿಯಾಮಕ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯಮತ. ಜೈನ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಗಳು ಕಾಲವನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿ ನಾಶಗಳಿಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಕಾಲದಲ್ಲಿವೆಂದಿ ನಿತ್ಯವೆಂದೂ ಅವು ಉತ್ಪತ್ತಿ ನಾಶವುಳ್ಳವುಗಳಾದರೆ ಅನಿತ್ಯವೆಂದೂ ವ್ಯವಹರಿಸುವುವು. ಬೌದ್ಧರು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂದು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಕಾಲದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ನಿರವಯವ ಭಾಗವನ್ನು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಇದು ತತ್ತ್ವ. ಕಾಲವು ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭಾಗವಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ, ಭವಿಷ್ಯತ್ ಪ್ರಭೇದ ಉಂಟೆಂದು ಜೈನರು ಹೇಳುವರು. ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪೂರ್ವಪರ್ಯಭಾವ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣವಾದುದು ಕಾಲ; ಕಾಲವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದಿದ್ದರೆ ಈ ವ್ಯವಹಾರ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವರು. ಆದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಕಾಲವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಜೈತನ್ಯವು ತನ್ನನ್ನೇ ಕಾನು ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿತ್ಯವೆನ್ನು ಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಜಗತ್ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಸಹಕಾರಿಕಾರಣವೆಂದು ರೂಪಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲ, ಸಂಹಾರಕಾಲ ಮುಂತಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ವಿಕೇಷ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು. ಮಾಧ್ವ ವೇದಾಂತವು ಕಾಲವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಯಾವ ವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲವು

ಇದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣ ಹೊರತು ಆದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನ ವಾದ ಪ್ರಮಾಣದ ಚಿಂತೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಕಾಲವು ಸಾಕ್ಷೀಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಕಾಲದಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ರೂಪಿಸುವುದು.

ಆಕಾಶ—ಜಾರ್ವಾಕರು ಆಕಾಶವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವು ಪಂಚಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ಮಾಧ್ವ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಿರುವುದು. ಇದು ಭೂತಾಕಾಶ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ ಆಕಾಶಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು. ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶವು ಅವಕಾಶ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಭೂತಾಕಾಶ ನೊಡಲು ಇರುವ ಸರ್ವ ವಸ್ತು ವಿಗೂ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು. ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಅಸಂಭಾವಿಕವೆಂದು ಈ ವಾದದ ಪ್ರದಯ.

೨. ನಿಯಾಮಕ ತತ್ವ

ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕ ತತ್ವ ಎಂದರೆ ರಾಜ ಮೊದಲಾದವರಂತೆ ಇರುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಳುವುದಿಲ್ಲ; ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವ ಭಾವ ನಿಯಾಮಕ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಯಾಮಕವಾದ ತತ್ವವನ್ನು ಈಶ್ವರ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ. ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಜಡವಸ್ತುವನ್ನೂ ನಿಯಾಮಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಾದಿಕೆ ಇರುವುದು.

ಜಾರ್ವಾಕರು ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕವೆಂದು ಭಾವಿಸುವರು. ಸ್ವಭಾವನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಪ್ರಧಿವಿ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಮಾಡುವುದೆಂದು ಅವರ ಉಪಪಾದನ. ಆದರೆ ಸ್ವಭಾವವು ಭೂತಗಳನ್ನು ನಿಯಮಿಸಲು ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವ ಅವರು ಸ್ವಭಾವವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಭೂತಗಳು ವಿಷಯವೇ ಹೊರತು ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲ.

ಈ ಅನುಪಪತ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದೆ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕತತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಬೌದ್ಧ ವಾದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಇಡೀ ಜಗತ್ತೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ ನಾಶಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳುದೆಂದೂ ಅದು ಆಧಾವದಿಂದ ಬರುವುದೆಂದೂ ಆಧಾವದಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವ ಸಾಸ ಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ಹೀಗೆ ಆಧಾವವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಪರ್ಯವ ಸಾಸ ಎಂದು ಹೇಳಿತು. ಈ ಆಧಾವಕ್ಕೆ ಅಸತ್, ಶೂನ್ಯ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು.

ಜೈನವಾದವು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ರೂಪವಾದ ಅಗಮವೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಆಧಾವದಿಂದ ಭಾವ ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಜಗತ್ ಸೂಕ್ಷ್ಮದಿಂದ ಬಂದಿತೆಂದು

ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಆಧಾವಿ ನಿತ್ಯವಾದ ಜೀವ ಮತ್ತು ಅಜೀವ ಎಂಬ ಜಗತ್ತು ಜೀವರ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು. ಜಗತ್ ಆಧಾವಿನಿತ್ಯ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಅದರ ನಿತ್ಯವಾದ ಭಾಗ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಭಾವವಿರುವುದು.

ಅನಾದಿನಿತ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿನಿರ್ವಹವಾದ ಜಗತ್ ಪುರುಷನ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳು ಹೇಳುವುವು. ಈ ಕರ್ಮಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ನಿತ್ಯವೈಮಿತ್ತಿಕ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾ ಹೇಳುವುದು.

ಕರ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಿರುವುದು. ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾಧಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳೇ ಆದರೂ ಜೀವನು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮ ಅಸಾಧಾರಣ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಗದ್ರಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದೆಂಬ ಭಾವ ಇರುವುದು. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕರ್ಮವು ಈಶ್ವರನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೆಂಬ ಭಾವವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ಕರ್ಮವಾದರೋ ಅಜೀತನ. ಅದು ಸ್ವಯಂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಯಾಮಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತ. ಅದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಯಾಮಕವಾಗುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಜೀತನನ್ನು ಬೇಕು ಎಂದರೆ 'ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಸಾಮಗ್ರಿ ಬೇಕು' ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದರಂತೆ ಕಾರ್ಯಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಬೇಕು. ಈ ವಸ್ತುವೇ ಜೀತನಾದ ಈಶ್ವರ ಎಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನವು ಹೇಳುವುದು. ಈ ದರ್ಶನವು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಜಗದ್ರಾಸಿ ಕಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಕರ್ತೃವಾಗಿ ಅನೇಕ್ಷಿಸುವುದೆಂಬ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕನನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು. ಈಶ್ವರನಾದರೋ ಉಚ್ಚೈಶ್ವರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವನಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅವನಿಗಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ವೈಷಮ್ಯ ಸ್ಥೈರ್ಯವೆಂಬ ದೋಷ ಬರುವುದು. ಅವನು ಆಯಾ ಜೀವರ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಆಯಾ ಜೀವರಿಗಾಗಿ ಜಗತ್ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವನು ಎಂದು ಈ ದರ್ಶನದ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವು ಕಾಮಚಾರಿ; ಅದರಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯ ಸಾಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಅತಿಂದ್ರಿಯನಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕವಾದ ವೇದವೇ ಅವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದರ ವೇದಸಿದ್ಧಿ ನಾಗುವ ಈಶ್ವರನೇ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಹೆಸರು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಮಾಣ ರದ್ದರೂ ಅವನು ಈಶ್ವರನಲ್ಲ. ಅವನು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಮಾಣ

ದಿಂದ ಸಿದ್ಧವೆಂಬುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ಈ ರೂಪವಾದ ವಿಚಾರದಿಂದ ವೇದ ದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಈಶ್ವರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ದರ್ಶನ ಗಳು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆನಿಸಿವು. ಇವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಭೇದದಿಂದ ಅನೇಕವಾದರೂ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮೂರು ಕಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಆಡಗುವ ನಿಮಿತ್ತ ದಿಂದ ಅದ್ವೈತ, ದ್ವಿವಿಧಾ ದ್ವೈತ ಮತ್ತು ದ್ವೈತವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಮಾನಾಂಸಾ ಅಥವಾ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತ ಎಂಬುವು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿರುವುವು. ಇವಾದರೂ ಕಾಲಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಬಂದುವು.

ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕ ತತ್ವವನ್ನು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಹುಡುಕಲು ಹೊರಟರೆ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಿ ಮಿಥ್ಯಾಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಯಾಮಕ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೇಕಲ್ಲದೆ ಮಿಥ್ಯಾಜಗತ್ತನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲು ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಮಾತ್ರ ಬೇಕಾಗಿ ಈ ಅಧಿಷ್ಠಾನವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ ಕರೆಯುವುದು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಬ್ರಹ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸರ್ವವೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಆದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮವು (ಎಂದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅವರವರ ಅಭಿರುಚಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ) ನಿಯಮವಾಗಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಜೈತನ್ಯವೇ ಬ್ರಹ್ಮ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿತು.

ನಿಶ್ಚಯದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು "ಚಿದಚಿದಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿತ್ಗಳಿಂದ ಬಂದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತ ಬೇಕು. ಈ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವೇ ಈಶ್ವರ. ಈ ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ವೇದದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೇಳುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ. ಅವನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿತ್ಗಳಲ್ಲಿದ್ದು ಜಗದುಪಾಧಾನ. ಕಾಲ ಮುಂತಾದ ಸಹಾಯಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿದ್ದು ಸಹಕಾರಿಕಾರಣ. ಅವನು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದು ಕಾರ್ಯ ವೆನ್ನಿಸುವನು. ಸ್ವಯಂ ವಿಕಾರರಹಿತನಾದರೂ ಅವನು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಎರಡೂ ಆಗಿರುವನು. ಚಿದಚಿತ್ಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಪರಿಣಾಮ ವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಉಪಾಧಾನವಾದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಬಂದ ಜಗತ್ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಲವಾಯಿತು. ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ಥೂಲ ಜಗತ್ ಶರೀರ, ಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷಣ. ಈಶ್ವರನು ಇವುಗಳ ಆತ್ಮನಾಗಿ ಶರೀರ, ಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷಣ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಶ್ಚಯದ್ವೈತವಾದುದರಿಂದ ಜಗತ್ ಬ್ರಹ್ಮ ನಂತೆ ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಯಿತು.

ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು "ಚೇತನಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಥವಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಲವಾಯಿ ಹೇಗೆ ವರ್ಣಿತವಾದರೂ ಅದು ವಿಕಾರವುಳ್ಳದು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಗೆ ವರ್ಣಿತವಾದರೂ ಅದು ಕಾರ್ಯ.

ಕಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಅನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸಾರ. ಆದರೆ ಈ ಸ್ವರೂಪವು ಅದರ ಸರ್ವರಿತಿಯ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಅದನ್ನು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮಾಡಲು ಮತ್ತು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯಾಭ್ಯಾಸವೇ ಅದರ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಾಹಕವಾದುದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ವೇದೈಕವೇದ್ಯ. ವೇದ ಮತ್ತು ವೇದಾನ್ವಯವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ನಿಯಮ ವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದು ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ವೇದವು ತೋರಿಸಿ ಆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು. ಈ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವವನ್ನು ವೇದವು ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಸದೇದ ಸರ್ವಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಗುಣಪೂರ್ಣ ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದಂದು ನಿರೂಪಿಸಿ ಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದವಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ. ಆದರಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದುದು ಅದರಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಸತ್ತಾಪ್ರಭು ಎಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ. ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೂ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದತ್ವವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣ ಸಂಗತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಸತ್ಯ ಎಂದರೂ ಸರ್ವಸತ್ತಾ ಪ್ರದತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದತ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು.

(i) ಜಗತ್ಕಾರಣ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕ

ಚಾರ್ವಾಕರು ಸ್ವಭಾವ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದರೂ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳ ಆಯಾ ಭೂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭೇದವು ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಾದರೆ ಸ್ವಭಾವವು ತಾನೂ ಅನೇಕವಾಗಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಬೌದ್ಧರು ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಬರುವುದೆಂದರೂ ಸರ್ವ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯಾ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಶೂನ್ಯ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾ ಎರಡಾಯಿತು. ಜೈನರು ಹೇಳುವಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದರಿಂದ ಕರ್ಮ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂಬ ಭಾವವಿದ್ದರೂ ಕರ್ಮದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುವುವು. ನ್ಯಾಯಪ್ರೀತೀಷಿಕರು ಜಗತ್ಕರ್ತೃವಾಗಿ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅಂಗೀ ಕರಿಸಿದರೂ ಅವನು ಪರಮಾಣು ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕರ್ತೃ ವಾದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಅನೇಕವಾಯಿತು. ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷ ಎರಡೂ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗುವುವು. ಪೂರ್ವಮಾನಾಂಸಾದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಮೊದಲಾದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳೂ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗುವುವು. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗದಾರೋಪಾಧಿಷ್ಠಾನನಾದರೂ ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾ ಇಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಅನೇಕವಾಯಿತು.

ವಿಶಿಷ್ಟಾದೈತನೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚತುರ್ಗಲೊಡನೆ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗುವುದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಅನೇಕವಾಯಿತು.

(ii) ಜಗತ್ಕಾರಣ ಒಂದು

ಜಗತ್ಕಾರಣ ಅನೇಕವಾದರೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ನಿಯಮ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವವರೆಗೆ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಸರ್ವಥಾ ಒಂದು; ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ; ಅದೇ ಸರ್ವಸತ್ತಾಪ್ರದ; ಸ್ವಗತಭೇದವರ್ಜಿತ; ಅದು ಸರ್ವಥಾ ಪೂರ್ಣವಾದುದರಿಂದ ಸರ್ವ ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಅದು ಉಪಪಾದಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು.

(iii) ಕಾರಣಸ್ವರೂಪ

ಜಗತ್ಕಾರಣ ಅನೇಕ ಎಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಪೂರ್ಣಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಾದಗಳಂತೆ ಉಪಾಧಾನ, ನಿಮಿತ್ತ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಾಗಿರುವುವು. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಿರ್ವಿಕಾರೋಪಾದವ, ನಿಮಿತ್ತ, ಮತ್ತು ಸಹಕಾರಿ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವವು. ಜಗತ್ ಪರತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಸವಿಕಾರವಾದುದರಿಂದ ಕಾರಣವಾಗುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು ಎಂಬ ನಿರ್ವಚನ ಇರುವುದು.

i ಅಭೇದವಾದ

ಚಾರ್ವಾಕರಂತೆ ಜಗತ್ ಸ್ವಭಾವರೂಪ. ಬೌದ್ಧರಂತೆ ಜಗತ್ ಶೂನ್ಯರೂಪ. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಭೇದರೂಪ. ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸ್ವಭಾವ, ಶೂನ್ಯ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಈ ವಾದಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ii ಭೇದವಾದ

ಕರ್ಮದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಗತ್ ಇವಕ್ಕೆ ಭೇದವಿರುವುದು. ಈಶ್ವರನಿಂದ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕವಾದದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಭೇದವಿರುವುದು. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸ್ಥೂಲ ಚಿದಚತುರ್ಗಲಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಾದೈತ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ ಜಗತ್ಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿರುವುದು. ಶಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದೈತವು ವಿವಕ್ಷಾಭೇದದಿಂದ ಜೀವೇಶ್ವರನಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು.

iii ಅಮುಖ್ಯ ಭೇದಾಭೇದವಾದ

ಜಗತ್ತಿಗೂ ಅದರ ಕಾರಣವಾದ ಶಕ್ತಿಯೆಲ್ಲಾ ಅಭೇದ ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಅಭೇದವು ಅತ್ಯಂತಾಭೇದವೆಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಜಗತ್

ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇ ಅನುಪಮೆ ಮಾಡುವುದು. ಜಗತ್ತಿಗೂ ಅದರ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಭೇದ ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಭೇದವು ಅತ್ಯಂತಭೇದ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದಿ ಇದು ಕಾರ್ಯ ಇದು ಕಾರಣ ಎಂದು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ ಪರತಂತ್ರವಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬೇಕಿಲ್ಲ; ಕಾರಣ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲದೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರಪರತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಭೇದವೆಂದಾಗಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಭೇದವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರವೆಂದರೆ ಸಾಕು; ಭೇದಾಭೇದಗಳ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ಅವನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಪರತಂತ್ರದಿಂದಿರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು ವಸ್ತುನಿರ್ದೇಶ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಎಂದು ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಅಮುಖ್ಯ ಭೇದಾಭೇದವಾದವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುವುದು.

೩ ಸಾಧನ

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಜೀವನಕ್ಕೋಸ್ಕರ. ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಲ್ಲದ ಜೀವನವೇ ದುಃಖ. ತಿಳಿಯುವುದು ಒಂದು, ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಮತ್ತು ಆಗುವುದು ಮಗದೊಂದು; ಇದೇ ದುಃಖ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಸೂಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಜೀವನ. ಇದರಿಂದ ಯಾವುದಾಗುವುದೋ ಅದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಸುಖ ಮತ್ತು ಸುಖಸಾಧನ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಇವುಗಳ ನಿಯತ ಸಂಬಂಧವೇ ಈ ಎರಡು ವಿಧ ವಿಷಯಗಳ ಉಪಪಾದನದ ಮೂಲ. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಜ್ಞಾನತೋಷನವೇ ಜೀವನದ ತೋಷನ. ಜ್ಞಾನತೋಷನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ತತ್ತ್ವತೋಷನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ತೋಷನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗ. ಇಷ್ಟಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಒಂದೊಂದು ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ಅಸಾಧಾರಣವಿರುವುದು.

ಮುಖ್ಯಾಚಾರ್ಯರು ಪಂಚಭೇದವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರೆಂಬ ಸಿದ್ಧಿಯು ಅವಿಮರ್ಶದಿಂದ ಬಂದುದು. ಪಂಚಭೇದವು ಶ್ರೀಕಂಠಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಷ್ಣು ಕಾಂ ಎಂಬ ಮಾತು ಅವರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವರು. "ಮಾಯಾಮಾತ್ರವೆಂದಂ ದ್ವೈತಂ ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥಂ" ಎಂಬುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವೆಂದು ಒರೂಪು ಈ ವೇದಾಂತವು ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಭೇದ. ಈ ದ್ವೈತಂ ಪಂಚಭೇದಗಳೇಕವಾದ ಜಗತ್, ಮಾಯಾಮಾತ್ರಂ ನಿಷ್ಕೃತವಾದ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಇರ್ವಿತ್ ಮತ್ತು ರಕ್ಷಿತ. ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅದ್ವೈತಂ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವ ಒಂದೇ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವರು.

ಒಂದೊಂದು ದರ್ಶನವೂ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೂ ಪರಿಕ್ಷಿಸಿ ಅದರದರ ಗುಣದೋಷಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವುದು ವೇದದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದ ಮತ ಎಂದರೆ ಮುಚ್ಚು ಭಾವಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಮುಚ್ಚುಭಾವವೇ ಶಾಂತಿ ಸುಖ; ಮತ್ತು ಈ ಭಾವದ ಪೂರ್ಣತೆಯು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ. ಅದೇ ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದ ಸಾಧನ. ಅದರಿಂದಲೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಶಾಶ್ವತಾನಂದ "ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಃ ಸ್ವೀಕೃತಂ ಪರಂ" (ತೈತ್ತಿರೀಯ. ಉ.) ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮಾನುಗೃಹದಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. "ತೇಜಾಂ ಶಾಂತಿ ಶಾಶ್ವತೀ"; ಅಂಥವರಿಗೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಶಾಂತಿ (ಕಲ.ಉ.) "ತೇಜಾಂ ಸುಖಂ ಶಾಶ್ವತಂ" (ಕಲ. ಉ.) ಅಂಥವರಿಗೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಎಂದರೆ ನಿರ್ದುಃಖವಾದ ಆನಂದ.

ಶಾಂತಿಸುಖಗಳು ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಮತ ಅಥವಾ ಮುಚ್ಚು ಭಾವವೂ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಮುಚ್ಚುಭಾವದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವದ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ, ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಜೀವನ ಮುಂತಾದ ಶುಭಗುಣಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುವು. ಆದರೂ ಒಂದೊಂದು ದರ್ಶನವು ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರವಾದುದರಿಂದ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಸಾಧನ ಎಂದರೆ ಜೀವನಕ್ರಮ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಜೀವನಕ್ರಮವೇ ಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿ ಎಂಬುದು. ಇದಕ್ಕಾದರೂ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸಾನೇ ಪರಮ ಮೂಲ. ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸದೇಶ ಮುಂತಾದುದಕ್ಕೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮುಖ್ಯ ಮೂಲ.

ಜಾನ್ಯಾಕರಂತೆ ಆತ್ಮನಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕವಿಲ್ಲ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಐಹಿಕ ಸುಖವೇ ಪುರುಷಾರ್ಥ; ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಸುಖವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಜೀವನದ ಉದ್ದೇಶ; ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸಾಫಲ. ಬೌದ್ಧರಂತೆ ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಶೂನ್ಯಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದುದೇ ದುಃಖ. ಶೂನ್ಯಭಾವವನ್ನೇ ಹೊಂದಲು ಸಾಧನವೇ ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯ ಎಂಬ ಶತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನ. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಅವಶ್ಯಕ. ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಸರ್ವವೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದುದರಿಂದ ಅವರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಿ ಎಂಬ ಭೇದಜ್ಞಾನವೇ ದುಃಖ ಮತ್ತು ದುಃಖಮೂಲ; ಈ ಭೇದಸಂಸ್ಕಾರವು ಬುದ್ಧನಿಂದ ಉಪಲಬ್ಧವಾದ ಭಾವನಾಚತುಷ್ಪಯದಿಂದ ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಭಾವನಾಚತುಷ್ಪಯವು ಸರ್ವವೂ ಕ್ಷಣಿಕ; ಸರ್ವವೂ ಸ್ವಲ್ಪಕ್ಷಣ; ಸರ್ವವೂ ದುಃಖ; ಮತ್ತು ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯ ಎಂಬುವು. ಕ್ಷೇನತತ್ತ್ವ ಶಾಶ್ವತವು ಮಿಥ್ಯಾದರ್ಶನವೇ ಸಂಸಾರ ಮೂಲವೆಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತರೇ, ಸಮ್ಯಕ್ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮ್ಯಕ್ ಚಾರಿತ್ರ್ಯವೆಂಬ ರತ್ನತ್ರಯವನ್ನು

ವೃದ್ಧಿಗೆ ತರುವುದೇ ಮಿಥ್ಯಾದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜಾಂತ್ಯ ಜನನದಲೇ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಪದಗಳು ಕ್ಷೇನಮತಕ್ಕೆ ಆಸಾಧಾರಣವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಪದಗಳು. ಈ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗಾದರೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮೂಲ.

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕವು ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ ದುಃಖಕಾರಣವೆಂದೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೇಯ ಅಥವಾ ಉಪಾದೇಯ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದೆಂದೂ, ಇವನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದರಿಂದ ರಾಗದ್ವೇಷ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ನಿವೃತ್ತವಾಗಿ ಪುಣ್ಯಪಾರೋಪವಾದ ಪ್ರಸ್ಥಿತಿಯು ನಿರಾಮ ಹೊಂದಿ ಅದರಿಂದ ಶರೀರ ಮುಟ್ಟದೆ ಆತ್ಮಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು.

ಸಾಂಖ್ಯವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಅಜ್ಞಾನ, ನೈರಾಸ್ಯ, ಅನೈರಾಸ್ಯ, ಐಶ್ವರ್ಯ, ಅನೈಶ್ವರ್ಯ ಇವು ಬಂಧಕವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವೇ ಬಂಧನಾಶಕವೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ; ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ಭೇದದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವುದೆಂದೂ ಇದರಿಂದ 'ನಾನಿಲ್ಲ, ನನ್ನ ಸಂಬಂಧವಾದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ದಾಳಿಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದೂ ಈ ದಾಳಿಕ್ಕೆ ಪುರುಷನ ಜನಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು.

ಯೋಗವು ತಾನು ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃ ಎಂಬ ಅನುಸಂಧಾನವೇ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬಂಧಕವೆಂದೂ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಯಥಾಕ್ರಮವಾಗಿ ಆಚರಿತವಾದ ಯೋಗವು ವಿನೇಕಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಅದರಿಂದ ಬಂಧಕಾರಣವು ಪರಿತ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವುದು.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಸಂಕ ಸಂಬಂಧವೇ ಬಂಧ ಎಂದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ ನಿತ್ಯವೈಮಿಶ್ರಕರ್ಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯು ನಿಲ್ಲುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು. ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬಂಧಕಾರಣವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಬಂಧಪರಿಹಾರವೆಂದೂ ಈ ವೈದೇ ಬಂಧಕಾರಣವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಸಂಪಾದನೆಯೇ ಸಾಧನಸಂಪತ್ ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದು.

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಪ್ರಭೇದವಾದ ಅಷ್ಟೈಕತನೇದಾಂತವು ಸಜಾತೀಯ ವಿಜಾತೀಯ ಸ್ವಗತಭೇದವರ್ಜಿತವಾದುದೇ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವೆಂದೂ ದ್ವೈತಭಾವನೆಯು ಬಂಧಕವೆಂದೂ ಮನನನಿಧಿಧ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ದ್ವೈತಭಾವವೇ ಪರಿತ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಕ್ಷೇನವಾದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವ ಬರುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು.

ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಸಾಪ್ರಭೇದವಾದ ವಿಶ್ವಾಸ್ಪ್ರಕವೇದಾಂತವು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ತನ್ನ ಆತ್ಮಾ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ತ್ವಸ್ತಿಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಬಂಧಕಾರಣವೆಂದೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಜೀವನದ ಧೈಯವೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು.

ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಸಾ ಪ್ರಭೇದವಾದ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವೇ ಬಂಧಕವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಂಸಾರೂಪವೆಂದೂ ನಿರಂತರ ಬ್ರಹ್ಮವಿಮಾನಾಂಸಾ ಒಂದೇ ಜೀವನದ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು.

ಹೀಗೆ ದರ್ಶನಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮಾನಾಂಸಾ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆರಂಭಿಸಿದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವಿಮಾನಾಂಸಾ ಒಂದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನ ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸಮಾನ ಹೊಂದುವುವು.

೪ ಮೋಕ್ಷ

ಚಾರ್ವಾಕರಿಗೆ ಶರೀರಾಂತರವಾದ ಆತ್ಮವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೋಕ್ಷ ವಿಚಾರವೂ ಅವರಿಗೆ ಸಂತತವಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತವೇ ಮೋಕ್ಷ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಿಗೆ ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನಸಂತತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷ. ಜೈನರಿಗೆ ರತ್ನತ್ರಯದ ಪೂರ್ಣತೆಯಿಂದ ಸಂತತೋರ್ಧ್ವಗಮನವೇ ಮೋಕ್ಷ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರಿಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ವಿಧವಾದ ದುಃಖಗಳ ಧ್ವಂಸವೇ ಮೋಕ್ಷ. ಜ್ಞಾನವು ದುಃಖಕಾರಣವೆಂದು ಭಾವಿತವಾದುದರಿಂದ ಇವರು ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಸಾಂಖ್ಯೋದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ವಿವೇಕಬ್ರೂತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಕೈವಲ್ಯವೇ ಮೋಕ್ಷ. ಪೂರ್ವವಿಮಾನಾಂಸಾಂತರಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಕೇವಲ ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದಿರುವುದೇ ಮೋಕ್ಷ. ಉತ್ತರವಿಮಾನಾಂಸಾಂತರಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷ. ಆದ್ವೈತವೇದಾಂತದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವೇ ಮೋಕ್ಷ. ವಿಶ್ವಾಸ್ಪ್ರಕವೇದಾಂತದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರ, ವಿಕೇಷಣ ಅಥವಾ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅಪ್ಪಳಕೂಗಿದ್ದವಾಗಿರುವುದೇ ಮೋಕ್ಷ. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತದಂತೆ ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮವಾರತಂತ್ರದ ಅನಂದಾನುಭವವೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷ.

ದುಃಖದ ಆತ್ಮಂತಿಕವಾದ ಅಭಾವವು ಈ ಎಲ್ಲ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಸಮಾನ. ಈ ಎಲ್ಲ ಭಾವವೂ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ರೂಪಿತವಾದುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳೂ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವುವು. ಹೀಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ಎಂದರೆ ಉದಾತ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ರೂಪಿತವಾಗುವುದು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾದ್ಯಯನದಿಂದ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾದ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಾಧ್ಯಮಾಡುವ ಜೀವನದ ಪ್ರಕಾರ ಇವಕ್ಕೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಲೋದ

ಬಂದರೂ ಅದು ಅಶಾಂತಿಯೇ. ಶಾಂತಿಯ ಪೂರ್ಣತೆಗೇ ಮೋಕ್ಷ, ಅಮೃತತ್ವ, ಸುಖ, ನಿರ್ವಾಣ, ನಿತ್ಯಾನಂದ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವು ಒಂದು ಬಾಹ್ಯವಾದ ಫಲವಲ್ಲ; ಅದು ಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿಯ ಪೂರ್ಣತೆ.

ಉಪಸಂಹಾರ

ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ನಾನಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳೇನಾದರೂ ವೇದದ ಪದಾರ್ಥ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಲಭವಾದ್ದವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು. ಈ ವಿಚಾರದ ಅರಂಭದಲ್ಲಿ ವೇದದ ಪ್ರಸಂಹ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಹೇಳಿದುದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ದರ್ಶನಗಳು ಒಂದೊಂದೂ ಆ ಪದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅದನ್ನು ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಮೇಯ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಭದ್ರಪಡಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅದೂ ಆಯುಕ್ತ ಎಂದು ತೋರಬಹುದಾದ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಇರುವಾಗ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಛಾತಿಕವಾಗಿ ನಾವು ತಿಳಿದ ಅರ್ಥ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಸಮಸ್ತ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಆಮೂಲಕ ಪ್ರಕೃತಪದದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷಮಾಡಿದ ಅನಂತರ ಪುನಃ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೆ ವೇದದ ಇತರ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ವೇದಾರ್ಥವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ವೇದೋತ್ಪನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದು. ಸಂಭಾವಿತವಾದ ಸಮಸ್ತ ಪಕ್ಷಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ ಅನುಕೂಲ ಪ್ರತಿಕೂಲ ಪಕ್ಷಗಳ ವಿನೇಶ, ವೇದದ ಪದವು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕ ದಾರ್ಢ್ಯ. ವೇದದ ಒಂದು ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಮಸ್ತ ವೇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು, ಈ ಗ್ರಹಣದ ಬೆಲೆಕನ್ನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವನವನ್ನೂ ವೇಶವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವನವನ್ನೂ ಮಾಡುವುದು, ಇವು ಜೀವನದ ಅನಂತ್ಯವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುವು. ಇದೇ ಸರ್ವಸಮಾನದಲ್ಲಿ ಸರತತ್ತ್ವಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದರೂ ಅಮೃತತ್ವ. ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಒಂದೆಯೇ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿರಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಇಂತಹವು ಎಂದು ಮಾಲಾಕಾರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಲ್ಲ. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಬಲಾಬಲ ಬಂತೆ. ಈ ಚಿಂತೆಯು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿದಾಗ ಸಂತುಷ್ಟ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಆಶೀರ್ವಾದವೇ ಇಲ್ಲ. ಚಿಂತಕನಿಗೆ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ಒಂದೇ. ಎಲ್ಲವೂ

ವಿಚಾರ್ಯವೇ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನದು ಸರಿಯೆ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಭೇದಭಾವವಿಲ್ಲ. ಭೇದಭಾವವೆನೆಯ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಅದರದೇ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಂಡರೆ ಮತ್ತು ಅದು ಅನಂತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಈ ಭಾವನೆಗೆ ಇದು ನನ್ನ ಮತ ಎಂಬೀ ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳು ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸಿದ್ದವಾದುದು ತನ್ನ ದಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಬಂದುದಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರತೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ವಿಕೀರ್ಣವಾದ ಬರುವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ಕ್ರಮದಲ್ಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಬಂದಂತೆ ತೋರಿಬಂದರೂ ಅದು ನಿತ್ಯವಲ್ಲ; ಉರ್ಜಿತವಲ್ಲ. ಜನರನ್ನು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಾದ ವಿಧಿಯ ಕಾರ್ಯ. ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲವಿಡ್ಯೆಗಳೂ ಮಾನ್ಯವೇ. ಎಲ್ಲವೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗಗಳು. ಯುಕ್ತವಾದುದು ತತ್ತ್ವ. ತತ್ತ್ವವಾದುದು ಯುಕ್ತ. ಇದೇ ಮಾನವಕುಲಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಒಂದೇ ಸಂದೇಶ. ಯುಕ್ತವಾದವನಿಗೇ ಸರ್ವಪುರುಷಾರ್ಥ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೨೧

ಪ್ರಾಚ್ಯ ಪ್ರತೀಚ್ಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಾಧಾರ್ಮ್ಯ ವೈಧರ್ಮ್ಯ ವಿಚಾರ.

೧. ಲಕ್ಷಣ ವಿಚಾರ.

ಪ್ರತೀಚ್ಯರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿ ವರ್ಗಿಸುವರು. ಕೆಲವರು ಅದು ಜೀವನದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಾವು ವಾಸಮಾಡುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ದೈತಿಕ ಮತ್ತು ಕಾರಿಕವಾದ ಅವಧಿಯನ್ನೂ ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನೂ, ಅದರ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ, ಅದರ ಉಪಾಧಾನ ಕಾರಣವನ್ನೂ, ಅದು ಮನುಷ್ಯ, ಅವನ ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ಅವನ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪೃಥಿವಿ ಕಾಲದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಚಿಮಾಕ್ರಿಟಿಸ್, ಪ್ಲೇಟೊ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್, ಸೆಂಟ್ ಅಗಸ್ಟೈನ್, ಬ್ರಗ್ನನೋ, ಡೀಕಾರ್ಟ್, ಸ್ಪಿನೋಜ, ಕ್ಯಾಂಟ್, ಹೆಗಲ್, ಹರ್ಟ್‌ಫೋರ್ಡ್ ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ ಮುಂತಾದವರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಹರ್ಟ್‌ಫೋರ್ಡ್ ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ ಎಂಬಾತನು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವನು. ಇತರ ವಿದ್ಯೆ ಎಲ್ಲವೂ ತನ್ನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೇ ಹೊರತು ಒಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮ್ಯಾಥ್ಯ ಅರ್ಯಾ ಎಂಬಾತನು ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದರ್ಶನಮಾಡುವುದನ್ನು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಕರೆಯುವನು. ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಒಟ್ಟುಮಾಡುವುದೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಎಂದರೆ, ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವಾಗ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿ ಭಾವಿಸುವೆವು. ವಾತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿ ಭಾವಿಸುವೆವು. ವಾತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವೆವು. ಜನಗಳ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಮಗ ದೊಂದು ರೀತಿ. ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿ. ಈ ವಿಭಿನ್ನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಒಟ್ಟುಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಪಂಚದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಸಂಘದ ವ್ಯವಹಾರ, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಹಾರ, ನಡತೆಯ ಕ್ರಮ, ಮತಾಚಾರ, ಸಂಘದ ವ್ಯವಹಾರ, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಹಾರ, ನಡತೆಯ ಕ್ರಮ, ಮತಾಚಾರ,

ವಿದ್ಯೆಯ ನಿಯಮ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ, ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಸತ್ಯವೆ, ಅಸತ್ಯವೆ, ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವುದು, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು, ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು, ಇದೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಎಲ್ಲ ಅಂಶವೂ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೂ ಅಡಗಿರುವುದು. ಪ್ರತಿ ದರ್ಶನವೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಪಂಚದ ಭಾಗ, ಅದರ ಕರ್ತೃ, ಕಾರಣ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಪುರುಷನಿಗೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಸ್ವಾರಸ್ಯತೆಯನ್ನೂ, ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕನುಕೂಲವಾಗಿ ಪುರುಷನ ನಡತೆ ಮೊದಲಾದವನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವುದು, ಅಲ್ಲದೆ, ಅದು ನಿರಂತರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ನಿತ್ಯವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದು. ಆ ನಿತ್ಯವಾದ ಭಾಗವು ಪುರುಷನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗುವ ರೀತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು. ಜನಗಳ ನಡತೆ ಆಚಾರ ಮುಂತಾದವು ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸತ್ಯ, ದಯಾ, ಶೌಚ, ಾಂತತೆ, ಧಾಂತತೆ, ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನ, ವಿನೀತ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದುವು. ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರೆಯೇ ಸಂಭಾವಿಸಬಲ್ಲ. ಈ ಗುಣಗಳೇ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡಲು ಪುರುಷನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುವು; ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಿಂದ ಪುನಃಪುನಃ ದೃಢಪಡುವುವು; ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುವು; ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲ ಅವನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುವು.

ಗರ್ಭಂನೇ ಇವಮಯಲ್ಲಿ ಅಮೌಕಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಓರಿಯಂಟಲ್ ರಾಫರೆನ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ತಮ್ಮ ಉಪನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ "ಪ್ರತೀಚ್ಛೆಯ ತೀವ್ರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂಬುದೇ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ನಾವು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವ ವಸ್ತು ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೆಂದು ಭಾವಿತವಾದ ಒಂದು ವಿಚಾರವೆಂಬುದಾದ ವಿಷಯನಿರೂಪಣೆ. ಈ ನಿರೂಪಣವಾದರೋ ಆಪ್ತಸಿದ್ಧಿ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದರಿಂದ ಮಾಯಾನಿದ್ಯೆ ಎಂದೋ ಅಥವಾ ವಿದ್ಯೆಯ ಮಾಯೆ ಎಂದೋ ಕರೆಯಲಾಗುವುದು." ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಇದು ಅಯುಕ್ತ. ಭಾರತೀಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಚ್ಛೆ, ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಅಂಗ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಪಂಚದ ವಾಸ್ತವವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಫಲರೂಪವಲ್ಲ. ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ

ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದಿರಲಾರದು. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಅದಕ್ಕೆ ಅಗಾಧವಿಳವಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂಬುದೇ ಅಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಪ್ರಪಂಚ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾದ ಜೀವನ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಆಶೆಯೂ, ಅದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಅದು ಸತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ನಿರಂತರ ಅನುಸಂಧಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹೊಂದಿರಬೇಕೆಂಬ ಆಶೆಯೂ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದುದೇ ಸರಿ. ನಿರಂತರವಾದ ಈ ತತ್ತ್ವಾನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಧ್ಯಾನ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ತತ್ತ್ವದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದ ಫಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಅದರ ಫಲದ ವಿಚಾರವೊಂದಿಗೆ ಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಫಲವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದುದು. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಫಲವಾಗುವುದರಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ವಿಚಾರದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ದೃಢಪಟ್ಟಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅನುಭವದಿಂದ ದೃಢಪಡದ ವಿಚಾರವು ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದರೂ ಗಂಗೆಯ ಮರಳಿನ ಎಣಿಕೆಯಂತೆ ವೈಫಲ್ಯ. ಅಲ್ಲದೆ, ಅದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವೆಂದು ಹಿಡಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಫಲವಿಚಾರವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಪೂರ್ಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು. ಈ ಫಲವಾದರೋ ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯೇ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೊಂದಿಗೆ ಫಲವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೋಭೆಯೇ ವಿಚಾರವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜೀವನಕ್ಕೆರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಅಡತೆ ಮಾಡಿತು. ತನ್ನ ಪೂರ್ಣತೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದದ ಅಥವಾ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ನಿತ್ಯಯೋಜನ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದೆಂಬುದಾದ ಅಶ್ಚರ್ಯವೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲ ಎಂಬ ಪ್ರತೀಚ್ಛೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುವು. ಅಶ್ಚರ್ಯವು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಮೂಲ ಎಂದು ಪ್ರೇಕ್ಷಿಸಿ ಹೇಳುವರು. ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಈ ನಿಯಮವು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಡಿಸುವುದು, ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ತತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಂದೇಹ, ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲಾನುಭವ, ಅಶ್ಚರ್ಯ ಮುಂತಾದುವೆಲ್ಲ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮೂಲವಾದರೂ ಫಲಪರ್ಯಂತವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಹೊರಟ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತತ್ತ್ವದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಉದ್ದೇಶವೇ ವಿಚಾರವೆಂಬುದಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಅಶ್ಚರ್ಯದಿಂದೊಳಗಾದ ವಿಚಾರವೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರತೀಚ್ಛೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಡಿಸುವುದು.

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಭೇದಗಳು

ಅಭುತ ವಿಧ್ಯಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರ, ಯುಕ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರ, ವ್ಯವಹಾರಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದುವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಭಾಗಗಳು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ್ವೇಯದ ಅಂಗಗಳು. ಅವರೂ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಉಂಟು. ಪ್ರತೀಕ್ಷೆಯ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆ ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರಮೇಯನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೂ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾನುವಾದ ಅನುಮಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಾರೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಅನುಮಾನಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ವಿವಾದದಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವೇ ಬದಲಾಯಿಸುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ನಾವು ನೋಡಿದಿರುವೆವೆ. ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪದಿರುವ ಜಾರ್ವಾಕರು ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರು. ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಅನುಮಾನದ ಅಂಗವೆಂದು ವಾದಿಸುವ ಬೌದ್ಧರು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳಾದರು. ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಅವಿನಾಶವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ ಮುಂತಾದುದು ಅರ್ಥ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ನಿರ್ಣಯವೇ ಬೌದ್ಧರ ಕ್ಷಣಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಮೂಲ. ಕ್ಷಣಿಕವಾದವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವಾದಕ್ಕೆ ಅಂಗ. ಇದು ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿವೃತವಾಗಿರುವುದು.

ಈಗೀಗ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪುವ ಕೆಲವು ಪ್ರತೀಕ್ಷೆಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಹೊರಟಿರುವರು. ಇವರಲ್ಲಿಯೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು, ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ, ಇದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವವರೇ ಬಹಳ. ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವವರು ಜೀವನ ಭಿನ್ನಾನ್ವಯಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದಿಲ್ಲ. ಈ ನ್ಯೂನತೆಯು ಅವರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಒಯ್ಯುವುದು ದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯರಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಕರಣವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳುಂಟು ಎನ್ನುವರು, ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೇದವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವರು.

ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಪ್ರತೀಕ್ಷೆಯ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವವೆಂದೂ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಭೌತಿಕತತ್ತ್ವವು ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅವರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಮಹತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕೆಲವರ ನಂಬಿಕೆ. ಇದು ಆಪಾತರಮಜೆಯ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಷ್ಟು

ಮುಂದುವರಿದರೂ ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾದಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಅದು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಾಗಲಿ, ಅವನಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಅಥವಾ ಅವನ ದೀರ್ಘಕೃತ್ಯ ಇಲುವ ವಾಸ್ತವವಾದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಾಗಲಿ, ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿ ದೇವರೊಬ್ಬನಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಾಗಲಿ, ಅಥವಾ, ಅವನಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಾಗಲಿ, ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಾಗಲಿ, ಸಂಬಂಧವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಾದರೂ, ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆಂತ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ನಿರ್ಣಯವೇ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವೃದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಅನ್ವೈದ್ಯಿಯ ಯಾವ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಶೂನ್ಯವೇ ತತ್ತ್ವ ಎನ್ನುವ ಮಾನ್ಯಮಿಲರಿಗೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಏನು ಕಾತ್ಯರ್ಯ? ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಸರ್ವಥಾ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಜೈನರಿಗೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲವು 'ಇಯಾನ್' ಇಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೇನು? ಅದಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೇನು? ಗುಣ ಮೊದಲಾದ ಭವಗಳನ್ನು ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ವಾದಿಸುವ ತಾರ್ಕಿಕರಿಗೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವ ದ್ರವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೇನಾದರೇನು? ವಿಚಾರವು ಪ್ರಪಂಚಧರ್ಮವೆಂದೂ ಪುರುಷನು ನಿರ್ವಿಕಾರನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೆ ವಿಚಾರವು ವಸ್ತು ಇಂತಹುದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವ ನಿರ್ಣಯವು ಹೇಗೆ ಬಾಧಕ? ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಃ ಸ್ವಮಾಣವೆಂದೂ, ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ಣಯವು ಮನುಷ್ಯರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಲಾರದೆಂದೂ ವಾದಿಸುವ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಇತರ ವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ವಿಚಾರ ಉಂಟಾದರೇನು? ದೃಶ್ಯಮವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯಾ, ಇದರ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಅಥವಾ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚ ವಿದ್ಯೆಗಳೆಂಬಾಗುವ ವಿಚಾರದಿಂದ ಹಾಸ್ಯವಿದ್ದಿರೇನು? ಪ್ರಪಂಚವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವುದೇ ನಿಮಿತ್ತವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ವಿಶ್ವಾಸ್ತೃತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯಾಪಾರವು ಇದೇ ರೂಪವಾದುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಬಾಧಕವೇನು? ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಏಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೇನು? ಹೀಗೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಯೋಗವು ಅತ್ಯಲ್ಪ. ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಷ್ಟು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಂದರೂ ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಪರಿಣಾಮವಿಲ್ಲ.

೨. ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಮ.

ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು. 'ಇತರ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರಿಬಂದರೂ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರ ಮನಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗವೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಇದೇ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವುದು' ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ವಿಚಾರವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಮೂಲವೆಂಬ ಭಾರತೀಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಆದರೂ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು. ಅಗಸ್ತ್ಯ ಕಾಂಪ್ಲೆ (August Comte ೧೭೯೮-೧೮೫೭) ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಯುಕ್ತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟು ಮನುಷ್ಯಜಾತಿಯ ಸೌಖ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬಹುದೇ ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚದ ಆವಿಕಾರಣ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಈತನ ಮತ. ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವರು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವವರೂ. ಗ್ರೀಕ್ರಲ್ಲಿ ಗಾರ್ಜಿಯಸ್ (Gorgias) 'ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದುದು ಇಲ್ಲ. ಇದ್ದರೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವನು. ಅನಂತರ ಗ್ರೀಕ್-ರೋಮನರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪೈರೊ (Pyrrho) ಮುಂದಾಳಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಕೆಲವರು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತವೆಂದೂ, ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದರ ಯೋಚನೆಯನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾಹಿತಚಿತ್ತರಾಗಬೇಕೆಂದೂ ವಾದಿಸಿದರು. ಈ ವಿಚಾರವೆಲ್ಲ ಜಾರ್ವಾಸರನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಹ್ಯೂಮ್ ಎಂಬಾತನು (೧೭೧೧-೭೬) ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆಲ್ಲವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಈ ವಾದವೂ ಧರ್ಮಾರ್ಥಮ್ ಮುಂತಾದುದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಮಾನಾಂಶಗಳ ವಾದವನ್ನೂ ವಿಘ್ನಾ ಆದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅದ್ವೈತದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಹರ್ಟ್ಸ್ ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಅಶಕ್ತವೆನ್ನುವನು. ಹೆಕ್ಸೆಲ್ಯೆಯ ನಾಳು ದೇವರನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗದಿದ್ದರೂ ಅಪನಸ್ತರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರವು ಎನ್ನುವನು. ಈ ವಿಚಾರವು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬೋಗ್ಯವೆಂದರೂ

ಜಾಗೃತವೆಂದರೂ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೆಂಬುದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮನುಷ್ಯನು ವಾದದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸಾಕ್ಷಿಕನಾದರೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಅತ್ಯಕ್ಕೂ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವನು ಎಂಬ ಲೋಕವೃತ್ತಿವಾದ ನ್ಯಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ, ಇವರು ಆದರ ಬಲದಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುಗಳ ನಿರ್ಣಯವು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವರು. ಪ್ರಪಂಚದ ದೊಡ್ಡ ಯುದ್ಧವಾದ (ಗಗನ-ಗದ) ಅನಂತರ ಅಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಸಂರಿಗೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಯೋಗದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟಿರುವುದು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಯುಕ್ತವಾದ ಉಪಯೋಗವೇ ಆಗ ನಡೆದ ದೊಡ್ಡ ಯುದ್ಧವೆಂಬ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಮೂಲ. ಯಂತ್ರಗಳ ಉಪಯೋಗವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಇತರ ಮಹಾ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅನುಕೂಲವಾದ ನಿರಾಮವನ್ನು ಒಟ್ಟುಮಾಡಿರುವುದೇ? ಅಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲು ತಕ್ಕ ನಡತೆ ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅರ್ಹತೆ ಇರುವುದೇ? ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರವು ಹೆಚ್ಚು ತಲೆದೋರುತ್ತಿರುವುದು. ಇದು ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತಲೂ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೆಚ್ಚು ಅವಶ್ಯಕ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಿರುವುದು.

ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರವು ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅನುಭವದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಮೂಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಂತೆಯೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೂ ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನ. ಅದುದರಿಂದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವು ಗೋಚರಿಸುವುದೆಂದು ಅಧುನಿಕಸಾಮಾನ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳೆಲ್ಲ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಜಾರ್ವಾಸರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮೃತ್ತ.

ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ತ್ವವು ಕೇವಲ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ; ಅದು ಒಂದು ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ಕೆಲವು ಮಿಂಟು. ಇವರು ಪ್ಲೊಟೀನಸ್ (೨೦೪-೭೯), ಸೆಂಟ್ ಟೀರೆಸ್, ಸೆಂಟ್ ಬಾರ್, ಎಕ್ಸಾರ್ಚಾಟ್, ಹೇಕ್ಟರ್ ಬೋಮೆ, ಜಾರ್ಜ್ ಫಾಲ್ಸ್ ಮುಂತಾದವರು. ವಿಚಾರವು ಪುರುಷನನ್ನು ತತ್ತ್ವದಿಂದ ದೂರಮಾಡುವುದು; ತತ್ತ್ವವಾದರೋ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರ ಎಂದು ಇವರ ಮತ. ಪ್ರಪಂಚ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ಚಿತ್ರಗಾರನು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರದಿಂದ ತಾನು ಅಭಿಮಾನಿಸುವ ಭಾವಿಸುವಂತೆ, ತತ್ತ್ವಾನುಸಂಧಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಅಭಿಮಾನಿಸುವನೆಂದು ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ 'ನಿಯಮಕಲ್ಪನೆಯ' ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ: ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ತತ್ತ್ವವನ್ನು

ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಾಥನಂತೆ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಮಾರ್ಗಾಂಕರ ವಾದ, ಪುನಃಪುನಃ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಪ್ರಲಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದೆಂದು ಇತರ ದರ್ಶನಕಾರರ ವಾದ.

ಇದರಂತೆಯೇ, ಮನಸ್ಸತ್ತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಸಾಧಾರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುವು. ಜೀವನ ಅನುಭವವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ, ಕರ್ತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಮೂರು ವಿಧವುಳ್ಳದೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಜೀವನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚ ಸಂಬಂಧದಿಂದಂಟಾದ ಧರ್ಮ. ನ್ಯಾಯ ವೈಕೇಷಿಕ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಇದು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಧರ್ಮ. ವಿಕಿಷ್ಣಾದ್ವೈತ್ಯ, ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತ ಮೊದಲಾದುವು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಅನುಭೂತವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖವು ಸ್ವತಃ ಸುಂದರ, ಎಂದರೆ, ಅವಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಫಲವಿಲ್ಲ; ಅದೇ ಪರಮ ಫಲ. ದುಃಖವು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರದಿಂದಾದ ಸಹಾಯವು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಪದೇಪದೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿಯೇ ಪುರುಷನ ಪ್ರಯತ್ನ, ನೈವೃದ್ಧಿ ಇತ್ಯಪ್ಯಾಪಿ ಅಥವಾ ಅನಿಷ್ಟಪರಿಹಾರಕ್ಕೆಂದು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು. ಹಣ ಸಂಪಾದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಇತ್ಯಪ್ಯಾಪಿ ಗೋಸ್ವರ. ಔಷಧಸೇವನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಅನಿಷ್ಟ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ. ಇತ್ಯನೇ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸುಖ. ಅನಿಷ್ಟವೇ ದುಃಖ. ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ರೂಪವಾದ ಅನುಭವವು ಪರಮಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಯಕ್ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಒಂದುಮಾಡುವ ವಿಚಾರವೇ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಾಯೀಭಾವವು ವಾಸನಾ, ಅಭಿಮಾನ, ಸಂಕಲ್ಪ, ಸುಖದ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ಬದುಕುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ವಾಸನಾ ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರ. ಇದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಯೀಭಾವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕ್ರಮವು ಹಿಂದೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಅಭಿಮಾನವೆಂದರೆ ಅಹಂಕಾರ. ಇದು ಸ್ವಾಯೀಯೆಂದು "ಹಿಂದೆ ಈ ಅನುಭವವುಳ್ಳ ನಾನೇ" ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಮೊದಲಾದುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. "ನಾನು ಈ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವೆನು" ಎಂಬ ಸಂಕಲ್ಪವೂ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಾಯೀಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಾಪಿಸುವುದು. ಸುಖದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಮುಂತಾದುದೂ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಾಯೀಭಾವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆತ್ಮನು ನಿರಂತರ ಅನುಭವರೂಪವೆಂಬುದು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ನಿರ್ದಿಯಲ್ಲಿನ ಅನುಭವವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಲ್ಲದಿದ್ದರೂ

ಅದು ಎಚ್ಚಿತ್ತ ಮೇಲೆ ಕಂಡುಬರುವ 'ನಾನು ಇದುವರೆಗೂ ಸುಖದಿಂದ ಇದ್ದಿ ಸಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವುದು.

ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳೂ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವು ಫಲವನ್ನು ಕೊಡದಿರಲಾದುದು ಎಂಬುದು ಭಾರತೀಯರ ಮೊದಲನೆಯ ನಿಯಮ. ಈ ನಿಯಮದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದುದು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯ. ಕರ್ಮವೇ ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಯಕ್ ಅಭಿಮಾನ. ಅಹಂಕಾರ, ವಿಷಯಕಾಮನಾ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವು ಬಂಧಕ. ಅವುಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದುದು ಮೋಕ್ಷಕ. ಮೋಕ್ಷಕವಾದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಿಕರ್ಮ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರು. ಈ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವವನೇ ಪ್ರಪಂಚ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮ. ಈ ಕರ್ಮಮಾಡುವವನು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಸಮನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವನು. ಸುಖದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲ. ದುಃಖದಿಂದ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯರು ಆತಿ ಸುಂತೂಡುವುಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವೇ ಪರಮ ಫಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮವು ಎಷ್ಟು ಉತ್ತಮವಾದರೂ ಅದು ಬಂಧರೂಪವಾದುದೆಂದೂ ಅದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕರ್ಮದ ಆತ್ಮಂತಿಕ ನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದೂ ಆತನ ನಿರ್ಣಯ.

ಭಾರತೀಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳಿಂಟು. ಜನಾಂಗದ ವೃದ್ಧಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರು ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿ, ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ, ಮಹಾಜನ ಪ್ರತ್ಯಯ ಮತ್ತು ಮಹಾಜನಸಂಪ್ರದಾಯ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಲೋಕಕ್ಷೇಮಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವರು. ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ರಾಸ್ತವಾಗಿ ಯಾವ ತಿರುಳು ಮಳೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಕ್ಷೇಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದೋ ಅದು. ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಎಂದರೆ ಮಳೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಕ್ಷೇಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದೋ ಅದು. ಲೋಕಸಂಪ್ರದಾಯವು ಅನೇಕ ಜನಗಳನ್ನು ಎಕಪತಿಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದೋ ಅದು. ಮಹಾಜನಪ್ರತ್ಯಯ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮಹಾಜನವೆಂದೆ ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಎಂದು ಒಂದರ್ಥ; ಮಹಾಜನಪ್ರತ್ಯಯ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮಹಾಜನಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಹಿತಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವರಿಗೆ ಸಮ್ಯಕ್ವಾದ ನಿಯಮವು ಪ್ರಪಂಚ ಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥ. ಇವರಿಗೆ ಸಮ್ಯಕ್ವಾದ ನಿಯಮವು ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಹಿತಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮಹಾಜನಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಜನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಪಂಚ ಕ್ಷೇಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ರಚಿಸುವವರು ಅವರ ನಿಯಮವನ್ನು ಈ ವಿವಿಧ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಸಿದ್ಧ ಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮನು

ಹೃನ್ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಂಘದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನು, ಅವನು ಸನ್ಮಾನ್ಯರಾದರೆ ಸಂಘದ ನಿಯಮವು ಅವನನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ವೇದೋಕ್ತವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಲ್ಲಿ ಸಂಘದ ನಿಯಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಆಚಾರ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಗುರುನನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ವೇದಾನುಕೂಲವಾದ ಅಥವಾ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ದರ್ಶನವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಮುಂತಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಂಘದ ನಿಯಮವನ್ನು ವಿರೂಪಾಕ್ಷನು, ಪುರಾತನದಿಂದಲೂ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಘದ ನಿಯಮವನ್ನು ವಿರೂಪಾಕ್ಷನು ಜನಗಳು ಹೇಳಿ. ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಕ್ಕೂ ಜನರು ಆಚಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಕಾರಣ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದು, ಆಚಾರ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಕ್ರಮವನ್ನೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ವಿವಾಹಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭೇದ, ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಚರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತರನ್ನು ಆರಿಸುವುದು ಮೊದಲಾದವು ಇವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ವಯೋನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಜಾತಿನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ವಿಧವೆಯಿರಲೂ ವಿವಾಹ ಉಂಟು. ಆದರೂ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಡನು ಬದುಕುವಾಗಲೂ ವಿವಾಹವಾಗಬಾರದೆಂದು ಅವರ ಮತಕ್ಕಿಂದು ನಿಯಮ. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಸಂಘಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇಮವನ್ನು ತರುವ ಕರ್ಮವು ಧರ್ಮಾರ್ಥಕಾಮಗಳಿಗೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಪಾಲಕಿಕೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಅರ್ಥ ಕಾಮಗಳು ಐಹಿಕ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು.

ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವದರ್ಶನಗಳ ಒಂದು ಅಂಗ. ಈ ನಿಯಮಗಳೂ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುವು. ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಜಾಜ್ಞೆ ಮೂಲ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಂಕೇತ ಪ್ರಮಾಣ. ಆಕೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರ ಒಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ.

ನಡತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷಗಳುಂಟು. ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವು "ನಾನು ಅಜ್ಞ, ನಾನು ಬದ್ಧ, ನಾನು ಮುಕ್ತ, ನಾನು ಬೇಕು," ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರ

ವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು. ಜೀವನ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅನೇಕ ಮಾರ್ಗಗಳು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುವು. ಈ ಮಾರ್ಗಗಳು ಅನೇಕವೇಳೆ ಅಧಿಕಾರವಿಶೇಷವುಳ್ಳವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸುವುವು. ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುವ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಸಮಸ್ತರು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಆಚಾರಭೇದಮಾತ್ರದಿಂದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಸಮಾನ. ಧ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬ ನಿಯಮವು ಸರ್ವತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದು.

೩. ತತ್ತ್ವಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚ್ಯ ಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯ ದರ್ಶನಗಳು

ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜಡಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು. ಜಡವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುಗಳು, ಅವುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಕಾರಣ, ಅವುಗಳ ದೇಶಕಾಲಸ್ಥಿತಿ, ಅವುಗಳ ಕರ್ತೃ, ಅವುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನ, ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ, ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಅತ್ರಯ, ವಿಷಯದಿಂದ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು.

ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪ-ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮದಾಂತ ಮುಂತಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವೆವು. ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಾಧಾರಣ ಅಥವಾ ವಾಗಿರುವ ದೇಶ ಕಾಲಗಳ ವಿಚಾರವು ಪ್ರಾಚ್ಯಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು.

೧ ದೇಶ (ಅಕಾಶ): ಪ್ರತೀಚ್ಛರ-ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೇಶವೆಂದರೆ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುವುದಕ್ಕೂ ಚಲಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾದುದು. ವಿಚಾರದಿಂದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಅನಕಾಶವೇ ದೇಶವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ದೇಶವು ವಿಸ್ತಾರವುಳ್ಳುದು. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ್ಯ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆಯೇ ಅದು ವಿಸ್ತಾರವಾದುದೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವೆವು. ದೇಶವು ಬಲ ಎದ, ಮೇಲೆ ಕೆಳಗೆ, ಮುಂದೆ ಹಿಂದೆ ಎಂಬ ಮೂರು ಭಾಗವುಳ್ಳುದು. ಕಾಂಕ್ಷಾ ದೇಶವು ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಒಂದು ರೀತಿ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ವಸ್ತುಗಳ ವಿಸ್ತಾರಭಾವವು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮತ್ತೆ, ಕೆಲವರು ವಿಸ್ತಾರಭಾವವು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮತ್ತೆ, ಕೆಲವರು ದೇಶವು 'ಇದರದು ಈ ಪ್ರದೇಶ' 'ಇದು ಇದರ ದೂರ' 'ಇದು ಇದರ ದಿಕ್ಕು' :

ಎರಡು ವಿಧ; ಅವ್ಯಕ್ತ ಕಾಶಾಶ್ವ ಅವಕಾಶ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಧ್ಯೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಪ್ರಥಮಿಗೆ ಮೂಲವೆಂದು ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳುವ ಧೂಮರಾಶಿಯನ್ನು ತನ್ಮಾತ್ರ, ಪರಮಾಣು ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು.

೩. ಚೇತನ: ಪ್ರತೀಚ್ಛರು—ರೋಮ್ ದೇಶದ ಲುಕ್ರೆಷ್‌ನು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಜೈತನ್ಯವು ಕಾಣುವುದೆಂದು ಹೇಳುವನು. ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇದು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿತು. ಎಂದರೆ, ಭೂಭಾಗವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಜೈತನ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ. ಜೈತನ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಬಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿತೆಂದು ಕೆಲವು ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅದು ದೇವರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿವಾಯಿತೆಂದು ನಂಬಿಕೆಪ್ರಧಾನರಾದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ; ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಣಾಮ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ವಸ್ತುಪರಿಣಾಮಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಅನೇಕ ಪಂಡಿತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಒಂದು ವಿಚಾರೀಯವಾದ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇದು ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿವಾಯಿತೆಂದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಬರ್ಗ್‌ಸನ್‌ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪರಿಣಾಮ (Creative Evolution) ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷಿಕ ಪದವನ್ನು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ತಂದಿರುವನು.

ಸೃಷ್ಟಿಧಾನದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವುದು, ಬೆಳೆಯುವುದು, ಅಪಾರವನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ತನ್ನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ತನ್ನ ನಡತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂಬ ಮುಂತಾದುದು ಪ್ರಾಣಿವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮ. ಇನ್ನೂ ಮುಂದಿನ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಈ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂದುಂಟಾಗುವ ಅನುಭವ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಇಷ್ಟವಾದುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಗ್ರಹಣ. ಜೈತನ್ಯ ಮುಂತಾದುವು ಗೋಚರಿಸುವವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಣಿವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಜೈತನ್ಯವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಜೈತನ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪದಾರ್ಥವೆ, ಅಥವಾ, ವಸ್ತುಪರಿಣಾಮದ ಫಲವೆ ಎಂಬುದರ ವಿಚಾರವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕ. ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷದ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗಿ ಜೈತನ್ಯ ಶಕ್ತಿಯು ಕಂಡುಬರುವುದೆಂದು ಅರಿಸ್ತಾಟಲನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆ, ಪುರಾತನದಿಂದಲೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅದು ವಸ್ತುಪರಿಣಾಮದಿಂದಂಟಾಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಒಡವನ್ನು ಪ್ರಾಣಿ ಜೈತನ್ಯಗಳ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೫ ನೆಯ

ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಡೆಮಾಕ್ರಿಟಸ್ ಅರಂಭಿಸಿದನು. ತರುವಾಯ ಕೊಪರ್ನಿಕಸ್, ಗೆಲಿಲಿಯೊ, ಡೇಕಾರ್ಟ್ ಮತ್ತು ನ್ಯೂಟನ್‌ರು ಅದನ್ನು ವೃದ್ಧಿಗೆ ತಂದರು. ಡೆಕಾರ್ಟ್ ಸ್ಪೈಸ್‌ರ ಅದನ್ನು ಭವ್ಯಪಡಿಸಿದನು. ಇಾವಿನ್‌ನ ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದನು. ಹಕ್ಲೆಸ್ ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬಲಪಡಿಸಿದನು. ರೋಯಲ್ ಅದನ್ನು ಅಮೆರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ತಂದನು. ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಒಡ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಅತಿಂಕ್ರಮದ ಚೇತನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಲ್ಪನಾ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದೆಂದೂ ಒಡವೇ ಜೈತನ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಲಾಘವ ಉಂಟೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮೋಲಿಯರ್ ಎಂಬ ಕ್ರೈಮ್‌ನ ಕವಿಯು ಈ ವಾದವನ್ನು ಹಾಸ್ಯಮಾಡಿರುವನು. ಜೈತನ್ಯವು ಒಡ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಆ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷವು ಯಾವುದು ಎಂದು ಕೇಳಲು ಪುನಃ ಜೈತನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಕೇವಲ ಒಡವು ಜೈತನ್ಯ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲಾರದು. ಅದುವರಿಂದ ಜೈತನ್ಯವನ್ನು ಒಡದಿಂದ ಭಿನ್ನವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹರ್ಬರ್ಟ್ ಸ್ಪೈಸ್‌ರ ಪ್ರಾಣವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಳಗಿನ ವಸ್ತು ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರಂತರ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಂಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಹೇಳುವನು. ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ತನ್ನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಯಂತ್ರಕ್ಕೆ ಜೈತನ್ಯವುಳ್ಳ ಶರೀರವನ್ನು ಹೋಲಿಸಲಾಗದೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹಾರ್ಲೆನ್‌ನ ಎಂಬಾತನು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಒಡ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಬದುಕಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಚಿತ್ಕೆಯು ಒಳಪಡದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಜಿ. ಆರ್ಥರ್ ಥಾಮ್ಸನ್ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ನಿಯಮವು ಶರೀರವ್ಯಾಪಾರ, ಅದರ ಕ್ರಮ, ವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವನು. ಪ್ರಾಣಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣಗಳ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬ ವಾದವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅದರ ಅದು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದು, ಅದು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒದಗಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಣವು ಒಡ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದಲ್ಲವೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು.

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವಾದವನ್ನು ಸರಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವವರು ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಯಾವ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅವು ಭೂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದೆಂದೂ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಭೂಮಿಯಂತೆ ವಾತಾವರಣವುಳ್ಳ ಕುಳಗಡದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ಇರಬಹುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಆದರೆ, ಇಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಾಕಸವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಮೂರ್ ಪ್ರಾಣವು ಪ್ರಕೃತದ ಪರಿಣಾಮದ

ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಇದನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅಂಗೀಕರಿಸುವರು.

ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಈಚೆಯ ವೃದ್ಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸೂರ್ಯ ಮಂಡಲಗಳಿರುವುದೋ, ಈ ಸೂರ್ಯರ ರೇಡಿಯೇಷನ್ ಪಾರದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಯಃ ಅನಂತ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವಾಸಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾಗುವುದೋ, ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅನೇಕ ಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿರುವುದೋ ತಿಳಿಯಬರುವುದು. ಈ ವಿಧವಾದ ವ್ಯಾಪಾರಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ನಿರವಧಿಕವಾಗಿರಲು ಕಾರಣವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನ ಇರಬೇಕೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ತಕ್ಕ ಉಪಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಜೀವವು ಜಡದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಬರ್ಗಸನ್ ಮುಂತಾದವರು ತಿಳಿಯುವರು.

ಪ್ರಾಣವು ಜಡದವ್ಯಕ್ತಿ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶಕ್ತಿ ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ವಾದ (Vitalism)—ಈ ವಾದವನ್ನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಆರಂಭಿಸಿದನು. ಈತನು ಗಿಡಗಳು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಜೀವವಿರುವುದೆಂದೂ, ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜೀವವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಷಯಾನುಭವವುಳ್ಳುದೆಂದೂ, ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯೂ ಇರುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ೧೮ ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಜೀವವು ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದೇ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ತರುವಾಯ ದೇಶಾರ್ಥ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜೀವವಿರುವುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದನು. ಇದನ್ನೇ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯುಕ್ತರು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದರು. ಈಚೆಗೆ ಜರ್ಮನಿಯ ಪ್ಯಾನ್‌ಸ್ಟ್ರೀಚ್ ಎಂಬಾತನು ಜೀವವು ಜೀವನ ಪದಾರ್ಥವೆಂದೂ ಅದು ಜಡದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದೂ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವನು. ಈತನು ಜೀವವನ್ನು ಎಂಟಲಿಕೆ ಅಥವಾ ಸೈಕಾಯಿಡ್ ಎಂದು ಕರೆಯುವನು.

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅವ್ಯುಜ್ಜನಿಕ ಮತ್ತು ಸಾರಜನಕ ಎಂಬ ವಾಯುಗಳಿಂದ ಉದಕವು ಉದ್ಭವಿಸುವಂತೆ ಜಡ ವಸ್ತುಗಳು ಸೇರಿ ಪರಿಣಾಮಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಜೈವತ್ವವು ಉದ್ಭವಿಸುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಆದರೆ ಈ ವಿಧವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಜಡ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಉಂಟುಮಾಡುವ ವಸ್ತು ಇರುವುದೆಂಬುದು ಬರ್ಗಸನ್, ಉಲ್ಡ್, ಬೆಂಜಮಿನ್ ಮೂರ್, ವಿಲಿಯಂ ಪ್ಯಾಟನ್ ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವವರಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾಗುತ್ತಿರುವರು.

ಜಡ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತ್ಯು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಜನರು ಈ ಕೆಳಕ್ಕೆ ದೇವರು

ಎನ್ನುವರು. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ದೇವರು ಮುಖ್ಯ ಅಥವಾ ಮೊದಲನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಎನ್ನುವನು. ದೇವರನ್ನು ಜೈವೋ ಪ್ರಪಂಚನಿರ್ಮಾತೃ ಎನ್ನುವನು. ಅವನನ್ನು ಅನೇಕ ಗೋರಾನ್ ಪ್ಯಾನ ಎನ್ನುವನು. ಹೀಗೆಯೇ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬ್ರೂನೋ, ಸ್ಪಿನ್‌ನೋಸ್, ಹೆಗಲ್, ಫಿಶ್, ಹೆಬ್ಬಿಂಗ್, ಪೋಪ್‌ವಾರ್ ಮುಂತಾದವರು ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವರು. ಈ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸುವವರೆಲ್ಲರಿಂದಲೂ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವನು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಜೀವವು ಪ್ರಯತ್ನವೆಂಬ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮವುಳ್ಳುದೆಂದು ಒಪ್ಪುವರು. ಬರ್ಗಸನ್ ಈ ವಸ್ತುವನ್ನು ಎಲಾನ್ ವಿಕಾಲ್ ಎಂದು ಕರೆಯುವನು. ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಸ್ತುವೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಜೈವ ಪರಿಣಾಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಮೂಲ. ಎಡ್ವಿಂಗ್‌ಟನ್ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಜೈವತ್ವರೂಪವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವೇ ಮುಖ್ಯವಸ್ತುವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು.

೪. ಪರಿಣಾಮವಾದ : ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು—ಪರಿಣಾಮವಾದ ಎಂದರೆ ವಸ್ತು ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಹರ್ಬರ್ಟ್ ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ "ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಸಾಧ್ಯ; ಪ್ರಕೃತಿ, ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಮೂರು ಆಕಾರಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವುವು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯಮಾನವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಈ ಮೂರರ ಪರಿಣಾಮ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಪರಿಣಾಮದ ಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಉದ್ದೇಶ" ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಆದರೆ, ಜೈವತ್ವದ ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಹೇಗಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಈತನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈತನ ಪರಿಣಾಮ ವಾದವನ್ನು ಪ್ರಪಂಚಪರಿಣಾಮವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಣಾಮವಾದವಿರುವುದು. ಇದು ಗ್ರೀಕರ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್, ಲುಕ್ರೆಷಸ್, ಗೋಯ್ ಮುಂತಾದವರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಯಿತು. ಲಾಮಾರ್ಕ್ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ನಡತೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮುಂದೆ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅಂಗಗಳು ನಿರ್ಮಿತವಾಗುವುವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಎಂದರೆ, ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಯು ತನ್ನ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಅಂಗವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಅಂಗವು ಬಹು ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಪ್ರಾಣಿಯು ಒಂದು ಅಂಗವನ್ನು ಉಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಾಣಿಯು ಆ ಅಂಗವು ಸ್ವಲ್ಪ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯವೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅಂಗಗಳಿಗೆ ವಿಕಾರವು ಸಂಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಹಿಡಿದಾಕಾರವಾದ ಮೊದಲು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಮನುಷ್ಯನವರೆಗೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವು ಕಂಡುಬರುವುದೆಂದು ಆತನ ವಾದ ಈ ವಾದವನ್ನು ಅನೇಕರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಾದವು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಬಾಲ ಕತ್ತರಿಸಿದ ನಾಯಿಗೆ ಬಾಲವಿಲ್ಲದ ನಾಯಿ

ಹುಟ್ಟುವ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವವು. ಸಂಗೀತಗಾರರೇ ಮೊದಲಾದವರ ವಂಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವವರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಸ್ಕಾರವುಳ್ಳವರಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ವಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳು ಕಂಡುಬರುವವು.

ಡಾರ್ವಿನ್ (೧೮೦೯-೮೩) ಪ್ರಾಣಿಯ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಆವೇಶೆಯು ಪರಿಣಾಮಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಇದನ್ನೇ ಈತನ ಹಿಂದಿನವರು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದರೂ ಈತನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಶ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದು. ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬದುಕುವುದಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಪಾರವಿಲ್ಲದೇ ಹೋಗುವವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ತಾನು ಬದುಕ ಬೇಕೆಂಬ ಆವೇಶೆಯು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಬರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಕಲಹ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಬಲಿಷ್ಠವಾದುದು ಕಲಹದಲ್ಲಿ ಜಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಶರೀರ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಬಲದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಒಂದೇ ತಂದೆತಾಯಿಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಈ ಭಿನ್ನಗುಣವು ಅದುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದಾದರೆ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಆವೇಶೆ (natural selection) ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಈ ಆವೇಶೆಯು ಅದರ ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಆವೇಶೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅಂಗಗಳು ಕಂಡುಬರುವವು. ಇದೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಾಣಿ ಗಳೆರಲು ಮೂಲ. ಆಯಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಆವೇಶೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಗ್ರಹಣಶಕ್ತಿ (Instinct) ಉಂಟಾಗುವುದು. ಮನುಷ್ಯನೇ ಇದುವರೆಗುಂಟಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪರಿಣಾಮದ ಕಡೆಯ ಫಲ. ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಅಂಗಕಾರವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಬಹುದು. ಒಂದು ಬೆಕ್ಕು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹಾರುವುದಕ್ಕನುಕೂಲವಾದ ಕಾಲುಳ್ಳದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಅಂತಹ ಕಾಲು ಬೆಕ್ಕನ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಬೆಕ್ಕನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಬೆಕ್ಕುಗಳೂ ಅದೇ ತರಹ ಕಾಲುಳ್ಳವಾಗಿರುವವು ಎಂದು ಡಾರ್ವಿನ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಬೆಕ್ಕು ಅಪಾರವನ್ನಾದ್ದು ದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಂತರ ಹಾರುವ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಾರುವುದಕ್ಕನುಕೂಲವಾದ ಕಾಲುಳ್ಳ ಬೆಕ್ಕು ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ಲಾಮಾರ್ಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಡಾರ್ವಿನ್ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವೈಚಿತ್ರ್ಯ (Variation), ಪ್ರಾಣಿಯು ತನ್ನ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳ ಗುಣಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು (Heredity), ಪ್ರಾಣಿಯ ಜೀವನ ಪ್ರಯತ್ನ (Struggle for Existence), ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಅಥವಾ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುವುದು (Natural Selection), ಮತ್ತು ಅರ್ಹವಾದುದರ ಬದುಕುವಿಕೆ (Survival

of the Fittest) ಇವುಗಳನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಪರಿಣಾಮವಾದ ವಸ್ತು ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಡೆಯಭಾಗದಿಂದಲೂ ಜನಗಳಿಗೆ ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ ತಪ್ಪಿರುವುದು. ಈಜಿಯವರಲ್ಲಿ ನಾಗೆರಿಯು (Nageli) ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಸ್ಯಗಳು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಜೀವಿಸುವವು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಕೋರ್ನಿಗಿಯು ವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಾಧನವಾದ ಕಶಿಯು ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಇನ್ನೂ ಈಜಿಯವರು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆಂದೂ ಅವು ಇತರ ಕಾರಣ ಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಡಾರ್ವಿನ್ ಅಥವಾ ಲಾಮಾರ್ಕ್ ಈ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಣಾಮವಾದವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಪರಿಣಾಮದ ಮೂಲಕಾರಣವು ನಮಗೆ ಇನ್ನೂ ಜ್ಞಾತವಲ್ಲವೆಂದೂ ವರ್ನರ್ ಎಲ್. ಕೆಲಾಗ್ ಮುಂತಾದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ನಾವು ಸಸ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಪರಿಣಾಮವು ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ಪರಿಣಾಮದ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರೆಂಬುದೇ ಇವರ ಜ್ಞದಯ. ಈಜಿಯವರಿಂದ ಅರ್ಹ ವಾದುದು ಬದುಕುವುದು ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವು ಲಾಮಾರ್ಕ್ ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಇರಬಹುದೆಂದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಲಾಯಡ್‌ಮಾರ್ಗನ್ ಹೊಸರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕ್ರಮವನ್ನು (Emergent Evolution) ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಮೊದಲು ಪ್ರಕೃತಿ (matter), ಇದ ರಿಂದ ಪ್ರಾಣ (life), ಪ್ರಾಣದಿಂದ ಬುದ್ಧಿ (mind) ಎಂಬುದೇ ಈ ಪರಿಣಾಮದ ಕ್ರಮ. ಇದರ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗಿ ಒಂದು ಶಕ್ತಿವಿಕಿರಣ (activity) ಇರುವುದೆಂದು ಈ ವಾದಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜ್ಞಾನ, ಸೌಂದರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಉತ್ಪನ್ನ ವಸ್ತುಗಳು ಕಂಗೊಳಿಸುವುವೆಂದೂ ವಸ್ತು ಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲವೆಂದೂ ಪ್ಯಾರ್ಕ್ ಮುಂತಾದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಭಾರತೀಯರು.—ಪ್ರತೀಚ್ಛರ ಪರಿಣಾಮವಾದವು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಾಯಕವಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರತೀಚ್ಛ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಸಮೃತ್ತ. ಪ್ರತೀಚ್ಛರ ನವೀನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮೊದಲು ಪ್ರಕೃತಿ, ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಮಹತ್ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ವಿನೂತನ ಸಾಂಖ್ಯರನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಈ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದು ವಿಚಾರದ ಅಂತ್ಯ. ಪರಿಣಾಮವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವಭಾವ ವೆಂದೂ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಪುರುಷನ ಸನ್ನಿಧಾನ ಮೂಲವೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕ್ರಮವಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಪರಿಣಾಮ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು

ಸಂಭವಿಸುವುದೆಂದೂ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ. ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಇಚ್ಛೆಯುಳ್ಳ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಪಂಚಾಮೃತ ಕಾರಣವೆಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ. ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ಪಂಚಾಮೃತವೆಂದುವರೂಪದ್ವೈತ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸತ್ವ, ರೂಪ, ನಮನ ಎಂದು ಮೂರ್ತಿಯೇಕೆ. ಪ್ರತಿಚ್ಛೆಯ ಪಂಚಾಮೃತವನ್ನು ಎಷ್ಟು ದೂರ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದರೂ ಭಾರತೀಯರು ಪಂಚಾಮೃತ ಕಾರಣವೆಂದು ದೇವತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಸಂಭವ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

೫ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಉದ್ದೇಶ: ಪ್ರತಿಚ್ಛೆಯು — ಮನುಷ್ಯರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಉದ್ದೇಶವಿರುವಂತೆ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಉದ್ದೇಶವಿರುವುದೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ, ಅದಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷ ಮೇಲೆ ಕೃಷಿಸಿದರೆ ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಒಂದುವೇಳೆ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಪಂಚ ಕರ್ತೃವಾದವನಿಗಿರಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲಾದವರ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನು ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ದೈಶಿಸಿ ಅವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಶರೀರ ಮುಂತಾದವು ಕರಣರೂಪವಾಗಿರುವುದೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕರಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತೃವಾದವನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದಾನೆಂದೂ ಇವನೇ ದೇವರೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರತಿ ಭಾಗವೂ ಇತರ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು. ಗಾಳಿಯು ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನ. ಉದಕ ಮುಂತಾದುದು ಆಹಾರ. ಸೂರ್ಯನು ಸಸ್ಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಸರಸ್ವರ ಸಂಗತವಾದ ಭಾಗಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರಪಂಚವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಪ್ರಯೋಜನೋದ್ದೇಶವುಳ್ಳವನಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸೃಷ್ಟವಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಪುರಾತನದಿಂದಲೂ ಈ ವಿಚಾರಮಾಡುವವರ ಮತವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಅವಶ್ಯಕ. ಅನೇಕ ಗೋರಸ ಸೂಕ್ಷ್ಮಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ರಚಿತವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವು (mind) ಪರಮಾಣುಗಳನ್ನು ಪ್ರಭವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರಿಸುವುದೆಂದೂ ಹೇಳುವನು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ ಎಂಬುದು ಈತನ ಮತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲ. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆ ಉದ್ದೇಶವಿರುವುದೆಂದೂ ಸಂಗತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸಿದ್ಧಿಸಲು ಇದೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವನು. ಪ್ಲೇಟೋ ಪ್ರಪಂಚವು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದು ಎನ್ನುವನು. ಆ ಉದ್ದೇಶವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಇದನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸುವನು. ಡೆಮಾಕ್ರಿಟಸ್ ಪ್ರಪಂಚವು ಜಡವನ್ನು ಗಳ

ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಉಂಟಾಯಿತು ಎನ್ನುವನು. ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ (Medieval period) ದೇವರು ಮನುಷ್ಯನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೆಂಬ ವಾದ ಇದ್ದಿತು. ಇದು ಡಾಂಟಿಯ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬಹು ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಆಧುನಿಕರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಿದೆ ಎಂಬುದು ಬ್ರೂನೊ, ನ್ಯೂಟನ್, ಲಿಬ್ನಿಟ್ಸ್, ವಾಲ್ಟರ್, ಗೋಯ್, ಮಿಲ್ ಮುಂತಾದವರಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತ. ೧೮ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ವಾಲೆ ಎಂಬುವನು ಪ್ರಪಂಚದ ಸಾಂಕ್ರಮಿಕ (order) ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೆಂದು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವನು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಈ ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವರು. ಡೀಕಾರ್ಟ್, ಡೇಕರ್, ಸ್ಪಿನ್‌ನೋಸ್, ಹಾಬ್ಸ್ ಮುಂತಾದವರು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವಾಹವು ಯಂತ್ರದಂತೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದುದೆಂದೂ ನಾವು ಈ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸೌಖ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಡಾರ್ವಿನ್ ಈ ವಾದವನ್ನೇ ಭದ್ರಪಡಿಸಿದನು. ೧೯ ನೆಯ ಶತಮಾನವು ಈ ವಾದದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದಿತು. ೨೦ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಯುದ್ಧವಾದ ತರುವಾಯ ಜನಗಳಿಗೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸ ಹುಟ್ಟಿರುವುದು. ಜನರು ಮನುಷ್ಯ ಶರೀರವು ಕೇವಲ ಯಂತ್ರವಲ್ಲ; ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೆಂಬುದು ಎನ್ನುವರು.

“ಭೂಮಿಗೆ ಜೀವರು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಭೂಮಿಯು ಸ್ಥಿತಿಯು ಜೀವನ ವಾಸಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿತೆನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಲಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೇ ಕಾರಣ.” ಎಂಬುದು ಹಂಚರ್ಸನ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುತ್ತಿರುವುದೆಂದು ಅನೇಕರ ಮತ. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಾಳೆ ಇರಬೇಕಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಇದು ಕೇವಲ ನನ್ನ ಯ ಕೆಲವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಭಾರತೀಯರು — ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನ ಘೋರಾಗಾಢೋಗಗಳನ್ನು ದೈಶಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಿರುವವು. ವೇದಾಂತಿಗಳು “ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜಡ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನೋದ್ದೇಶವಿರುವುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಭವವಿರುವುದು. ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಈಶ್ವರನೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಜಡ ಪ್ರಪಂಚವು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸಫಲಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಂಗ. ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನ

ಉದ್ದೇಶವು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈಶ್ವರನ ಪ್ರಯೋಗೋದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ಅವನು ಆಪೂರ್ಣನೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ನಿತ್ಯಪೂರ್ಣ. ಜೀವರಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಗಬೇಕೆಂಬ ಆದೇಶವೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಕಾರಣ. ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಈ ಅರ್ಥವು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮಾಧ್ವ ವೇದಾಂತಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಮ್ಯಕ್.

೩. ಈಶ್ವರವಾದ : ಪ್ರತೀಚ್ಯರು—ಈಶ್ವರನನ್ನು ಮತಾಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನುಭವ, ಗುರುವಿನ ಉಪದೇಶ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಗ್ರೀಕರು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಒಂದು ಆಕಾರವಿಶೇಷವೆಂದೂ, ನಾವು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಮಾತು ಕಳೆ ವೊದಲಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವಂತೆಯೇ ಅವನ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಹೊಂದುವುದೆಂತಲೂ ತಿಳಿಯುವರು (Theism). ೧೮ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಜನರು ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ನಿಯಮನ ಮಾಡುವನೆಂದೂ, ಅವನ ಸಂಬಂಧವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ (Deism) ತಿಳಿದರು. ಪ್ರಪಂಚವೇ ದೇವರ ರೂಪವೆಂದು (Pantheism) ಆಗಾಗ ಕೆಲವರ ವಾದ. ದೇವರು ಅನೇಕರೆಂದು (Polytheism) ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು, ದೇವರು ಒಬ್ಬನೆಂದು (Monotheism) ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು. ಅವನನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವವರು (Atheism) ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು. ದೇವರನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ (Agnosticism) ಎಂದು ತಿಳಿಯುವವರು ಕೆಲವರು. ದೇವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ (Scepticism) ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕ್ಯಾಂಟರ್ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮೂರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು—(೧) ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾರ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣ ದೇವರು (Cosmological argument). (೨) ನಮಗೆ ದೇವರೆಂಬ ತೀವ್ರಳಿಕೆ ಇರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇರಬೇಕು. ಅದೇ ದೇವರು (Ontological). (೩) ಪ್ರಪಂಚವು ಜೀವನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃ ಇರಬೇಕು. ಈ ಕರ್ತೃ ದೇವರು (Teleological). ಕ್ಯಾಂಟರ್ ಈ ಅನುಮಾನಗಳು ಅಪ್ರಯೋಜಕವೆಂದು ಸಾಧಿಸಿದನು. ಈಚೆಯವರು ದೇವರನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ದೇವರು ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವೊದಲು ನಿರ್ಣಯಿಸುವರು. ಗುಡಿ ಗೋಪುರ ವೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ಒಂದು ಆಕಾರ ಉಳ್ಳವನಂತೆ ತಿಳಿದಿರುವೆವಷ್ಟೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರು ದೇವರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಸಹಜ. ಎತ್ತುಗಳಿಗೆ ದೇವರನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದೆ, ಎತ್ತಿನ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು

ಸಹಜ : (Xenophanes). ಇದರಂತೆಯೇ ದೇವರನ್ನು ಗಂಡನೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವನು ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವವು. ಇವು ಯಾವುದೂ ದೇವರ ಆಕಾರವನ್ನು ತಿಳಿದು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯೋಗವಲ್ಲ. ದೇವರು ಪ್ರೀತಿ ಅಥವಾ ಪುರುಷನಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕೆಲವು ಶ್ರೈಸ್ತರು ಅವನನ್ನು ತಂದೆ-ತಾಯಿ ದೇವರು (Father-mother God) ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆಲವರು ದೇವರೆಂದರೆ, ಪ್ರಪಂಚಕರ್ತೃ, ಸರ್ವಶಕ್ತ, ಎಲ್ಲರ ಬಂಧು ಎಂಬೀ ಮುಂತಾಗಿ ತಿಳಿಯುವರು. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯಲು ಅನುಭವದ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ, ಸುಗುಣ, ದಯೆ, ನ್ಯಾಯ, ಘನತೆಯುಳ್ಳ ಆಕಾರ ಮುಂತಾದುವು ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ಉತ್ತಮ ಗುಣಗಳಿಂದ ದೇವರು ಪೂರ್ಣನೆಂದು ಛಾವಿಸುವ ಸಂಭವಾಯಿತು. ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದೇವರನ್ನು ಭಕ್ತವತ್ಸಲ್ಯ, ನಿತ್ಯ, ಅನಂತ, ಸರ್ವಶಕ್ತ, ಸರ್ವಜ್ಞ ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತನೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತು.

ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿಯುಳ್ಳ ಈಚಿನವರು ದೇವರು ಪ್ರಪಂಚ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷ ಎನ್ನುವರು. ವಿಲಿಯಂ ಹೀನ್ಸ್ ದೇವರೆಂಬುದು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಇರುವಿಕೆ, ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಕೊಡುವ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ವಸ್ತು ಎನ್ನುವನು.

ಪುರಾತನದಿಂದಲೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಸರಣಾದವರು ದೇವರನ್ನು ಅನೇಕ ರೀತಿ ನೋಡಿಸಿರುವರು. ಪ್ರೇಟೊ ದೇವರನ್ನು ಶುಭಗುಣ (Idea of the Good) ರೂಪನೆಂದೂ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ವೊದಲನೆಯ ಚೇತುಕ (Prime Mover) ನೆಂದೂ, ಸ್ಪೀಸಿಯಸ್ ಅದ್ವೈತ್ಯರೂಪ (Providence) ನೆಂದೂ, ನೊತನ ಪ್ರೇಟೊ ಮತದವರು (Neo-Platonists) ದೇವರೆಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ (Ineffable), ಹೀಲ್ಸಿಗಳು ಅವನನ್ನು ಧರ್ಮ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಜೆಹೋವಾ (Jehovah) ಎಂದೂ, ಕ್ರೈಸ್ತಿಯರು ಮೊಡಲಿಕನಾದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಎಂದೂ, ಹಿನೋಸನು ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು ಆಕಾರವುಳ್ಳ ಒಂದು ವಸ್ತು (Substance) ಎಂದೂ, ಬಾರ್ಕ್ಲೆಯು ಜೀವರ ತಂದೆ (Father of Spirits) ಎಂದೂ, ಕ್ಯಾಂಟರ್ ಧರ್ಮರಕ್ಷಕನೆಂದೂ, ಹೆಗಲ್ ಅನಂತಜ್ಞಾನರೂಪ (Absolute Idea) ಎಂದೂ, ಆಯುಕನ್ ಜ್ಞಾನರೂಪ (Spiritual Life) ವಾದ ಶಕ್ತಿ ಎಂದೂ, ಹರ್ಬರ್ಟ್ ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ ಅನಂತ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾದ ಶಕ್ತಿ (Infinite and Eternal Energy) ಎಂದೂ, ಬ್ರಾಡ್ಲಿ ಮತ್ತು ರಾಯ್ಸ್ ಅನಂತಾನುಭವರೂಪ (Absolute Experience) ಎಂದೂ ನೋಡಿಸುವರು. ದೇವರು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅಧಾರನೆಂದು ಇವೆಲ್ಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಇವರ ಯಾವ ವಾದವೂ ಅಧುನಿಕ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಲ್ಲ. ವಿಲಿಯಂ ಮೀಲೆ ಕಂಡ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೂ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲು, “ದೇವರು ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ನಿತ್ಯವಾದ ಶಕ್ತಿರೂಪ. ಇವನು

ಸಮಸ್ತ ದೇಶ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಯೋಗಕ್ಷೇಮಕ್ಕೆ ನಿಯಮಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಇದನ್ನೇ ಸಂಸಿದ್ಧಿ ಪೇಟೆಗೆ "ದೇವರು ಪ್ರಪಂಚದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅಂತರ್ಯಾಮಿ, ಅವನು ಜ್ಞಾನರೂಪ. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಒಯ್ಯುವುದು ಶಕ್ತಿ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಮತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗುಣಗಳು ಮತ್ತು ಅನಂದದ ಪರಮಾವಧಿ" ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಜಡ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುಗಳು ಸಿದ್ಧಿಸುವುವಾದರೂ, ದೇವರು ಇಬ್ಬರೂ, ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಆರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಡವಸ್ತುಗಳ ಪರಿಣಾಮವು ಸಂಭವಿಸಲಾರದು ಎಂದು ಈತನ ಮತ. ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಹ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಶಕ್ತಿಯೇ ಮೂಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವರು. ಈ ಶಕ್ತಿ ಯಾವುದೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಅದು ಕಡೆಗೆ ಜ್ಞಾನರೂಪವೆನ್ನುವರು. ಈ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ನಾವು ದೇವರೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗಲು ಒಂದು ಕಾರಣ ಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಅಪ್ರಕೃತ ವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ದೇವರನ್ನಿ ಸಲಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಾಮಕನಾದವನನ್ನು ದೇವರೆನ್ನು ಬಹುದು. ಇವನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣ. ಇದೇ ಎಡ್ವಿನ್ ಗಾಂಟ್ ಕಾಂಕ್ರಿನ್, ವಿರಿಯಂ ಪ್ಯಾಟರ್ನ್ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತ. ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದು. ಇದು ಪೂರ್ಣ ವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಈ ಪೂರ್ಣ ವಸ್ತುವೇ ದೇವರು. ಇಂತಹ ಪೂರ್ಣ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಪೃಥುವು ಪ್ರಪಂಚಪರಿಣಾಮದ ವೃದ್ಧಿಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮುಂದೆ ಸಂಭವಿಸಬಹುದಾದ ಪೂರ್ಣತ್ವದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು.

'ಭಾರತೀಯರು ಕಾಂಟ್ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದ 'ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತ ಕಾರಣವಾಗಿ ಈಶ್ವರನು ಸಿದ್ಧಿಸುವನು' ಎಂಬ (Cosmological) ವಾದವು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವನೆಂಬ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ವಾದವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದು. ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ಶಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರೇರಕ ನಾಗಿ ಈಶ್ವರನಿರ್ದೇಶನವಾದವು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪ್ರಪಂಚರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸಲು ಪುರುಷನ ಸನ್ನಿಧಾನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದೇ ವಾದವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲಾಧಾರನೆಂಬ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ವಾದವು ಬೈತನ್ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೂಲನೆಂಬ ಆದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ವ ದ್ವೇದಾಂತವಾದವನ್ನು ಜ್ಞಾಪ ರಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಗುಣಪೂರ್ಣವಾದ ಈಶ್ವರನು ಶಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಭಾಗ ದ್ವೈತ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವನೆಂಬ

ಆಧುನಿಕರ ವಾದವು ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಕಾರಣನೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ದ್ವೈತವಾದವನ್ನೂ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂಬ ಮಾಧ್ವವಾದವನ್ನೂ ಜ್ಞಾಪ ರಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಈಶ್ವರನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಶಕ್ತಿಯು (Energy) ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂಬ ವಾದವು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಚಾರ್ವಾಕರ ಮತವನ್ನೂ, ಕ್ಷಣಿಕವನ್ನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದೆಂಬ ಬೌದ್ಧರ ವಾದವನ್ನೂ ಜ್ಞಾಪ ರಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಜೀವನ ಕರ್ಮವು ಪ್ರಪಂಚವೃತ್ತಿಗೆ ನಿವಾಂತವೆಂದು ಮಾರ್ಕಾಂಸಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ತಿಳಿಯುವರು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಇವರು ಈಶ್ವರನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನೊಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣನೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವಾದಿಗಳು ಜೀವನ ಕರ್ಮಾನುಗುಣವಾಗಿ ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಯಾವ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಜಗತ್ತಿನ ಪೂರ್ಣಕಾಳವು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುದು. ಈ ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಹಾಯವೆಂಬುದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

೩ ಜಗತ್ ಸತ್ತ್ವ ವಿಚಾರ: ಪ್ರತಿಪಕ್ಷರು—ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ, ಜಗತ್ಪ್ರವಾಹದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜನ ಎಂಬುದರ ವಿಚಾರವು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಜಗತ್ತು ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಎರಡು ಭಾಗವುಳ್ಳದೆಂದು ಸ್ಪಾಟಿಂಡ್ ಮತ್ತು ಅಮೇರಿಕಾ ಪರಿಷ್ಕರ ಮತ. ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ಫಾರಿಸ್ ಮುಂತಾದವರು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನವು ಉದಳ ಅಥವಾ ನಾಯು ಅಥವಾ ಅಗ್ನಿ ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಅದೊಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸಿದ್ಧಿಸಲು ಚೇತನದ ಸಹಾಯ ಅವಶ್ಯಕ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾಜ್ವರ ಎಂಟಾಕ್ಸಿಸ್ ಅಗ್ನಿ, ಉದಳ, ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ನಾಯುವೆಂಬುವು ಪ್ರಪಂಚೋಪಾದಾನವೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಪ್ರೀತ್ಯಪ್ರೀತಿ ಗಳೆಂಬ (Love and Hate) ಚೇತನಧರ್ಮವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಅನೇಕೋರಸ್ ಪರಮಾಣುಗಳೇ ಪ್ರಪಂಚೋಪಾದಾನಕಾರಣಗಳೆಂದು ತಿಳಿದ ಜ್ಞಾನವು ನಿಮಿತ್ತವೆನ್ನುವನು. ಸೆಂಟ್ ಅಗಸ್ಟೈನ್ ಮೊದಲಾದವರು ಚೇತನಾಚೇತನಗಳೆಂಬ ತತ್ತ್ವವೃದ್ಧಿಯವನ್ನು (Dualism) ಒಪ್ಪುವರು. ಆಧುನಿಕರಲ್ಲಿಯೂ ದ್ವೈತವಾದವೇ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಡೇಕಾರ್ಟ್ ಪ್ರಪಂಚವು ಜ್ಞಾನ ಶ್ರೇಯವೆಂದು ಎರಡು ವಿಳ ಎನ್ನುವನು. ಇನ್ನೂ ಈಚೆಯವರು ಅಚೇತನವು ಪರಮಾಣು ಉಳ್ಳದೆಂದೂ,

ಚೇತನವು ಸ್ವಲ್ಪ ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಲೈದೊಂಡು ತಿಳಿಯುವರು. ಚೇತನಾಚೇತನಗಳು ಎರಡು ಬಿರಿಯರ್ಡ್ ಚೆಂದುಗಳಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ಉಪಕಾರ ಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವು ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವರು.

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಪ್ರಪಂಚವು ಭಿನ್ನಪ್ರಕಾರ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದರ ಮೂಲ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು (Monism). ಕೆಲವರು ಜಡ ವಸ್ತುವೇ ಪ್ರಪಂಚ ಮೂಲವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವು ಜಡದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಜಡ ವಸ್ತು ಪರಮಾಣುರೂಪವೆಂದು ದೇವಾಕ್ವಿಟಿಸ್ ಮುಂತಾದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಗುಂಟಾಗಲು ಕಾರಣಾಂತರದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಅದೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳ ಕೆಲವರು ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಪಂಚಮೂಲವೆನ್ನುವರು. ಗ್ರೀಕ್‌ರಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣುವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಎಪಿಕ್ಯೂರಿಯನರು ಚೇತನ ತತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವರು. ೧೮ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಥಾಮಸ್ ಹಾಬ್ಸ್ ಪ್ರಪಂಚವು ಜಡ ವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿರುವನು. ಅನಂತರ ಡಿಡರಾಟ್, ಲ್ಯಾಮೆಟ್ರೆ, ಹೋಲ್ ಬಾಷ್ ಮುಂತಾದವರು ಇದೇ ಮತವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದರು. ೧೯ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಮೋಲ್‌ವಾಟ್, ಓಗ್ಸ್, ಅರೈಸ್ಸೋ ಹೀಲ್‌ ಎಂಬವರು ಇದನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರು. ಹೀಗೆಲಾ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಂತ ಕಾಲ ದೀರ್ಘಕಲ್ಪದಿಂದ ಈಥರ್ ಮತ್ತು ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿರುವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನೇಚ್ಛಾ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜಡಧರ್ಮಗಳಿಂದಲೇ ನಿರೂಪಿಸಿರುವವು. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜ್ಞಾನವು ಮೆದುಳಿನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾದುದೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ೨೦ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಚೇತನಾಚೇತನರೂಪವಾದ ತತ್ವವು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರಭೇದವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾರಂಭಿಸಿದರು.

ದೇವಾಕ್ವಿಟಿಸ್ ಪರಮಾಣುವು ಅತೀಂದ್ರಿಯ, ಭಾಗಹೀನ, ಘನ, ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ನಾಶರಹಿತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ಗುಣಗಳು ಎಲ್ಲ ಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳು ಪರಮಾಣು ಮತ್ತು ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನ ಎನ್ನುವನು. ಈ ವಾದವು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ವಾದವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಆಧುನಿಕರಲ್ಲಿ ರಿಬ್ರಿಟ್ಟ್ಸ್ ಎಂಬಾತನು ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಪರಮಾಣುವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವನು. ಈ ಪರಮಾಣುಗಳು ಜಡವಲ್ಲ. ಅವು ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನರೂಪವೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈತನು ಇವನ್ನು ಮೋನಡ್ಸ್ (Monads) ಎಂದು ಕರೆಯುವನು, ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ

ಆಧುನಿಕ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪರಮಾಣುವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಏನುಬಾಡ ವಸ್ತು ಯಾವ ಅಂಗಗಳ ಸಾಂಗತ್ಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದೆಯೋ ಆ ಅಂಗವೇ (unit) ಪರಮಾಣುವೆಂದೂ, ಅದು ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆಂದೂ, ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಈ ಪರಮಾಣುಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾದ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನ್ (electron) ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ವಲ್ಪ ವಸ್ತುಗಳಿರುವುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವರು, ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನ್ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿ ರೂಪವಾದುದು. ಇವರು ಪರಮಾಣುವನ್ನು ಅಟಮ್ (atom) ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಇದು ಅನೇಕ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನ್‌ಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದುದೆಂದೂ, ಖಗೋಳವು ಯಾವ ೧೯೩ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾದ ದೂರವುಳ್ಳ ಗ್ರಹಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿರುವುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ, ಅಟಮ್ ಅದರ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಸಣ್ಣ ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿ ಆ ದೂರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ದೂರವುಳ್ಳ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನ್‌ಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದುದು ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಒಂದು ಅಟಮನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಮನೆ ಯಷ್ಟು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನ್ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಚುಕ್ಕೆಗೆ ಹೋಲುವಷ್ಟು ಸಣ್ಣದು. ಸಾರಜನಕವಾಯುವಿನ ಒಂದು ಕ್ಯೂಬಿಕ್‌ಸೆಂಟಿಮೀಟರ್‌ನಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೫,೦೦೦,೦೦೦,೦೦೦,೦೦೦,೦೦೦,೦೦೦ ಅಟಮ್‌ಗಳು ಇರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನ್‌ಗಳು ನಿರಂತರ ಚಲಿಸುವ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿ ರೂಪವಾದುವು. ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದ ಸರ್ ಅಲೆವರ್ ಲಾರ್ಡ್ ಮೊದಲಾದ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಒಂದು ಪೊಂಡಿನ ತೊಕ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಜಡ ವಸ್ತುವು ಪ್ರಪಂಚದ ಹಡಗುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಡೆಸಲು ತಕ್ಕಷ್ಟು ವಾಮಭ್ರಮವುಳ್ಳುದೆಂದೂ, ಇಂತಹ ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲು ತಕ್ಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಮನುಷ್ಯಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಬರುವವರೆಗೂ ಇದನ್ನು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗಿ ಮಾಡಬಾರದೆಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಸರ್ ಅರೈಸ್ಸೋ ರೆದರ್‌ಫೋರ್ಡ್ ಎಲ್ಲ ಅಟಮ್‌ಗಳಿಗೂ ಈ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಡುವನು. ಆದರೆ ಈ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಾರೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಶಕ್ತಿ (energy) ಎಂದು ಕರೆದರೂ ಬಾಧಕ ಎಲ್ಲ. ಈ ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲ. ಕೆಲವು ತತ್ವಜ್ಞರು ಇದನ್ನು ಇಡೀಯ ರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಮೋನಡ್ಸ್‌ರಾ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚಮೂಲವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು.

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಪ್ರಪಂಚಮೂಲವು ಜಡವಲ್ಲ, ಐಡಿಯಲ್‌ರೂಪ (Idealism) ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಜಡವು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಫ್ರೆಡ್‌ರಿಕ್ ಹೌಂಡರ್ಸ್, ಸತ್ಯ, ಧರ್ಮ, ಸುಗುಣ ಎಂಬವೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದುವೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಬಾರ್ಕ್ ಪ್ರಪಂಚವು ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕವೆನ್ನುವನು. ಎಂದರೆ, ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಜ್ಞಾನ, ರೂಪಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದವು ಇರುವುವಷ್ಟೆ; ಈ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ

ವೆಂದೂ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ನಾವು ವಿಷಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವೆವೆಂದೂ ವಾದಿಸುವವನು. ಲಿಬ್ನಿಟ್ಸ್ ನಾವು ಜಡವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಪದಾರ್ಥವು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು ಎನ್ನುವನು. ಕ್ಲಿಫರ್ಡ್, ಸ್ಟ್ರಾಂಗ್, ಬಟ್ಟರ್, ಜೇಮ್ಸ್, ವಾರ್ಡ್ ಮೊದಲಾದವರು ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಚೈತನ್ಯಮಯವೆಂದೂ, ಚೈತನ್ಯವೇ ಜಡರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಫೆಷ್ನರ್ ಪ್ರಪಂಚವು ಶರೀರ-ಶರೀರರೂಪವಾದುದೆಂದೂ, ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲವೆಂದೂ, ಶರೀರವಾದ ಜೀವನವೇ ಶರೀರದಂತೆ ತೋರುವುದೆಂದೂ, ಜೀವನವೇ ಜೀವರಂದೂ ತಿಳಿಯುವವನು. ಕ್ಯಾಂಟನ್ ಕಾಲದಿಂದ ಇಚ್ಛೆಯು ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲವೆಂಬ ವಾದವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವುದು. ಈ ವಾದವು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗಿಲ್ಲ (Psychologists) ಸಮತೆ. ಕ್ಯಾಂಟನ್ ಅನುಭವದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪನಾಮಿತ್ರವಾದುವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವನು. ಸತ್ಯವಸ್ತು ಜ್ಞಾನವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಫಿಶ್ಟೆಯ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಪಾರವೇ (Absolute Ego) ಪ್ರಪಂಚ ಮೂಲವೆಂದೂ, ಹೀಗಲೇ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಆಧಾರವೆಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಈಚೆಗೆ ಗ್ರೀನ್, ಕೇಡ್, ಬ್ರಾಡ್ಲಿ, ಬೆಸಾಂಟ್ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕರು ಘನಾ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆಂದು ವರ್ತಿಸುವರು. ಭೇದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಶ್ರವೆಂದೂ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂದೂ, ಪ್ರಪಂಚವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ನಮಗೆ ತೋರುವ ರೀತಿ ಎಂದೂ ಇವರೆಲ್ಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು, "ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದೊಡನೆಯೇ ಆತ್ಮನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ, ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಬದ್ಧನಾಗುವಿಕೆ ಮುಂತಾದುವು ಅವಶ್ಯಕವಾಗುವುವು. ದೇವರು ಆತ್ಮರೂಪ. ಆತ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಯಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದುವನು." (Personal Idealism) ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಇವರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಡವನ್ನು ಜೀತನ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಸತ್ಯವಾದುದು; ಆದರೆ ಅದು ಜೀತನ ವಸ್ತು ಪೂರ್ಣತೆ ಹೊಂದುವ ಸಹಾಯ.

ಪ್ರಪಂಚತ್ವವು ಅನೇಕವೆಂದು (Pluralism) ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಮತ. ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ಎಂಪಿಡಾಕ್ಲಸ್ ತೇಜಸ್ಸು, ಉದಕ, ಪೃಥಿವಿ ಮತ್ತು ವಾಯು ಪ್ರಪಂಚ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವನು. ಪ್ಲೇಟೊ ಸಾಗುಣ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಶುಭ ಗುಣಗಳು ಪ್ರಪಂಚಮೂಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವವನು. ಗ್ರೀಕರ ಪರಮಾಣುವಾದವು, ಪರಮಾಣುಗಳು ಪರಮಾಣು ಮತ್ತು ಆಕಾರಗಳಿಂಪ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚತ್ವವು ಅನೇಕ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಇಯಾನ್, ಎಂಬುವನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಅಧುನಿಕ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಲಂ ವಿಭಿನ್ನ

ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಪಂಚವೂ ಒಂದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಲಿಬ್ನಿಟ್ಸ್ ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಪಂಚಮೂಲವೆಂದು ಹೇಳುವನಾದರೂ ಮೋನಡ್ಸ್ ಎಂಬ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿರುವೆಂದ ಪ್ರಪಂಚತ್ವವು ಅನೇಕ ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವನು. ಇನ್ನೂ ಈಚೆಯವರು ಪ್ರಪಂಚವು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬುದು ಪ್ರಪಂಚತ್ವವು ಅನೇಕ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಹಿಂದಿನ ಆರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚೋಪಾಧಾನವು ಅನೇಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಈ ಆರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಉಪಾಧಾನವು ಒಂದಾದರೂ ಅದು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷಗಳುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ವಿಚಿತ್ರ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವೇ ಮೂಲವಾಗಿ ಲಾರದೊಂಬುದೇ ಪ್ರಪಂಚತ್ವವು ಅನೇಕ ಎಂಬುದರ ಸ್ವರೂಪ. ಅಧುನಿಕ ಖಗೋಳ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರ, ಯುಕ್ತಿಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮೊದಲಾದವು ಈ ವಾದವನ್ನೇ ಬಲಪಡಿಸುವುವು. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯು ಮನುಷ್ಯನಿಗಿಗ್ಗಿದ್ದರ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವುದೆಂದೂ, ಸರ್ವಕಲ್ಪನಾದ ಭಗವಂತನು ಅದರ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವನ್ನು ನೋಡುವನೆಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಈಗಲಾದರೋ, ನಮ್ಮ ಸೂರ್ಯಮಂಡಲವು ಅಸಂಖ್ಯಾಕೋಟಿ ಸೂರ್ಯಮಂಡಲಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದೂ, ಬಹಳ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಎಷ್ಟೋ ಗ್ರಹಮಂಡಲಗಳಿರುವುದೆಂದೂ, ಒಂದು ಸೆಕೆಂಡಿಗೆ ೧೫೦೦೦ ಮೈಲಿ ಸಂಚರಿಸುವ ಪ್ರಕಾಶವು ಆ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಿಂದ ಭೂಮಿಗೆ ಬರಲು ಹತ್ತು ಲಕ್ಷ ವರ್ಷಗಳು ಬೇಕಾಗುವುದೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವರು. ಪ್ರಪಂಚವು ಬಹು ವಿಸ್ತಾರವಾದುದೆಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯೂ ಅದ್ಭುತ. ಇದು ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ ಹೀಗೆಯೇ, ಹಿಂದೆಯೂ ಕಾಲ ದೇಶ ಮೊದಲಾದವು ಕ್ಷಾಪ್ತಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಈಗಲಾದರೋ, ಆ ಪರಿಮಾಣವು ಯಾವಾಗಲೂ ಕ್ಷಾಪ್ತವಲ್ಲ; ಒಂದು ವಿವಕ್ಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು (Relativity) ಎಂಬ ವಾದವು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸುವುದು. ವಿವಕ್ಷೆಗಳು ಅನೇಕ. ಈಚೆಯ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಪಂಚವು ಅನೇಕ ಸತ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕೇವಲ ಸಾಧರ್ಮ್ಯ ವೈಧರ್ಮ್ಯಗಳ ಬಲದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ ಮೊದಲಾದ ವಿಭಾಗವನ್ನುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಅನಿಷ್ಟಾಟಲಿನ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹಾಕಿರುವುದು. ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲ ತತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಹೊರಟ ಪರಿಣಾಮವಾದದಲ್ಲಿ ಈಚೆಯವರು ಅನೇಕ ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು, ಪ್ರಪಂಚ ತತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅನೇಕ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವರು. ವೀಯಂ ಜೇಮ್ಸ್ ಪ್ರಪಂಚತ್ವವು ಅನೇಕ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವನು. ನವೀನ ಪ್ರಪಂಚಸತ್ಯವಾದವು (New Realism) ಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರವು ಪ್ರಪಂಚಗಳಂತೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಅವುಗಳ ನಿಯಮ, ವಸ್ತು, ವಿಷ ಒಳಹೊರಗಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಸಂಖ್ಯಾ, ದೇಶ, ಕಾಲ, ಸಂಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಧರ್ಮ,

ಸೌಂದರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಸತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿರುವುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಈ ವಾದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವು ಒಂದು ಎಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿರುವುದು. ಆದರೂ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿಯಾಮಕವಾದ ಇವುಗಳ ಸ್ವಲ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವಿರಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುವರು.

ಭಾರತೀಯರು—ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಿಕಗಳು ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲರೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದುವುಗಳು ಅನೇಕವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಇವರಲ್ಲಿಯೂ ಭೌದ್ಧರು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಧರ್ಮಗಳೇ ಸಂಘಾತರೂಪವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯವೆಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವರು. ಶೈವರು ಧರ್ಮವೆಲ್ಲ ದ್ರವ್ಯದ ಪರಮಾಯ ಎನ್ನುವರು. ತಾರ್ಕಿಕರು ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಭೇದ ಎನ್ನುವರು. ಇದನ್ನೇ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಮತ್ತು ವಿಕಿಷ್ಣಾದ್ವೈತಿಕಗಳು ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಅನುಮೋದಿಸುವರು. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತಿಗಳು ಧರ್ಮಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಅತ್ಯಂತಾಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳಾದರೂ ವಿಕೀಳಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಧರ್ಮಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಭೇದವನ್ನಾಕರಿಸದೆ ಎನ್ನುವರು. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದುದೇ ಪರತತ್ತ್ವವೆಂದು ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

೪ ಜ್ಞಾನವಿಚಾರ: ಪ್ರತೀಚ್ಛರು—ಈ ವಿಚಾರವು ಲಾಘಾ ಎಂಬವರಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆಯೇ? ಅದು ಅನುಮಾನ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಸಂಚಾರದಿಂದ ಆತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲದೇ? ಅಥವಾ, ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧಿಯ ಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ? ಈ ವಸ್ತುಗಳ ಸತ್ಯವೇ? ಜ್ಞಾನಾಕರವಾದ ಜ್ಞೇಯ ಪ್ರಪಂಚ ಇರುವುದೇ? ಅಥವಾ, ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞೇಯಪ್ರಪಂಚವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವವೇ? ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಶ್ವಾಸ್ತವವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದೇ? ಅಥವಾ, ಮಿದುಳು ಮುಂತಾದ ಶರೀರಭಾಗಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ಹುಟ್ಟುವುದೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಲಾಘ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಇಯತ್ವಿಯನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವನು. ಈಚೆಯವರೆಗೆ ಜ್ಞಾನಪರೋಕ್ಷಿಯೇ ತತ್ತ್ವಪರೋಕ್ಷೆ ಎಂದು ತಿಳಿದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನಪರೋಕ್ಷಿಯೇ ತತ್ತ್ವಪರೋಕ್ಷೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಂಬಿಕೆಯು ಕಂಡುಬಂತು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ನಾವು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವಂತಾಗುವುದು.

ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿ—ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ಜ್ಞಾನ, ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಜ್ಞಾನ, ಸೌಂದರ್ಯ

ಸೌಂದರ್ಯಗಳ ಜ್ಞಾನ, ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಗಳಿರುವುವು. ಇದು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ರಮವಾಗಿ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯು ನಾಲ್ಕು ವಿಧಗಳುಳ್ಳದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದುದು; ಅದು ಮೊದಲಿನಿಂದ ಇರುವುದೆಂದು ಕೆಲವರು (Doctrine of Innate Ideas), ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಲಭ್ಯವೆಂದು ಕೆಲವರು (Rationalism). ಈ ವಾದವು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದುದೆಂದು ಕೆಲವರು (Empiricism). ವಿಚಿತ್ರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಉಂಟಾದುದೆಂದು ಕೆಲವರು (Mysticism). ಈ ವಾದವು ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು (Introspection). ಹ್ಯೂಮ್ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಮೂಲವೆನ್ನುವನು.

ಈಚೆಯ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನರೂಪದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಮೇಲೆಕಂಡ ವಾದಗಳು ಅವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದುವು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ವಿಷಯದ ಸನ್ನಿಧಾನವು ಮೊದಲು ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು (awareness). ಅನಂತರ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಕೇತ ಧರ್ಮಗಳು ಆತ್ಮನ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವಾಗಿ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುವು (acquaintance). ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯವು ಸುಖಹೇತು, ಅಥವಾ ದುಃಖಹೇತು, ಅಥವಾ ತಿರಸ್ಕಾರಯೋಗ್ಯ, ಅಥವಾ ಪುರಸ್ಕಾರಯೋಗ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಅನಂತರ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇದು ಹೆಸರು ಎಂದು ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವೂ, ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವ ನಿಶ್ಚಯವೂ, ಅದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವ ವಿಕೇತ ಪ್ರಮೇಯಗಳೂ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುವು. ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಕಾರಣ.

ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಬಹು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವನು:—“ಶರೀರಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಇಂತಹ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಉಪಕರಣ. ವಿಷಯಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಯ ಚಿಹ್ನೆಗಳ ಮೊದಲಾದುವು ನಿಶ್ಚಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಈ ನಿಶ್ಚಾರವು ಪ್ರಾಣಿಯ ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಸಂಬಂಧಪಡದ ಉದಾಹರಣೆ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಾಣಿಯ ಚಿಹ್ನೆಯ ವಸ್ತು ಸಿದ್ಧಿ ಸಲು ಮುಖ್ಯಸಾಧನ. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರವು ಚಿಹ್ನೆಯ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರದ

ಪರ್ಯವಸಾನದ ಫಲವು ಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದು. ಇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರವೇ ಜ್ಞಾನರೂಪವಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯಸಂಬಂಧವಾದರೆ ಅದು ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಅನಂತರ ಈ ವಿಚಾರದ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂಬ ವಿಚಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅನಂತರ ಆ ವಿಚಾರದ ನಿಮಿತ್ತ, ವಿಷಯ, ಅದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗುಂಟಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ, ಆ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕನುಕೂಲವಾದ ಆತ್ಮನ ವ್ಯಾಪಾರ ಎಂಬೀ ಅನುಸಂಧಾನಗಳು ತಲೆದೋರುವುವು.

ಲೀಟನ್ ಎಂಬಾತನು ಇದ್ದಿಯೆಯ ಜ್ಞಾನನಿರೂಪಣೆಯು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪದ ಏಕದೇಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವನು. "ಜ್ಞಾನವು ಜೀವನದ ಸಾಧನಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯೇ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧನದ ಯುಕ್ತತೆಯ ವಿಚಾರ, ವಿಷಯಸೌಂದರ್ಯದ ವಿಚಾರ, ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಹತ್ವದ ಅನುಸಂಧಾನ ಮುಂತಾದುವು ಉದಾಹರಣೆ." ಇವೆರಡನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮಾಂಟೇಗ್ನು "ಮನುಷ್ಯನು ಮೊದಲು ಬದುಕಲು ಸಾಧನವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರಂಭಿಸಿದನು. ಪರಿಣಾಮ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿಯಾದ ಬದುಕುವುದೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದನು" ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು.

ದರ್ಮೇಶ್ವರಲ್ಲಿ ನೊಂದಿಗಿನಿಂದಲೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಮಾಡುವವರು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಿ, ಅನುಮಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಪ್ಲೇಟೊ ಎಂದ್ರಿಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವನ್ನು ವಸ್ತು ದೋಷವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅನುಮಿತಿಯೇ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವೆಂದು ಕೊಂಡಾಡುವನು. ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ ವನ್ನಾಗಿ ಹೇಳುವನು. ೧೭ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಡೀಕಾರ್ಟ್, ಸ್ಪಿನೋಜ್ ಮತ್ತು ಲಿಬ್ನಿಟ್ಸ್ ಎಂಬವರು ಎಂದ್ರಿಯಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ, ಯಾವುದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಉದ್ಭವವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಅದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅಂತಹುದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಸತ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಛಾವಿಸಬೇಕು; ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ರೇಖಾಗಣಿತದಂತೆ ಬಹು ಯುಕ್ತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗುವುದು ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರು. ಕ್ಯಾಂಟ್ ಇದನ್ನು ದೂಷಿಸಿದನು. ಕಾಲ, ದೇಶ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ, ದ್ರವ್ಯ ಮೊದಲಾದುವು ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ, ಸತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದು ಅವುಗಳನ್ನು ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದೂ, ಅದುದರಿಂದಲೇ, ಸತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಮಾ ಎನ್ನಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವೆಂದೂ ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಇನ್ನೂ ಈಚೆಯವರು ಮೇಲೆಕಂಡ ವಾದಗಳಷ್ಟೆಲ್ಲ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ, ಒಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚವೇ ಒಂದು ಕ್ಷಾಸ್ತ್ರವಾದ ಕ್ರಮವುಳ್ಳದೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನವು ಧೈರ್ಯದೊಂದಿ

ಗಿರುವ ಒಂದು ಅಂಗವೆಂದೂ, ಅದು ಪ್ರಪಂಚ ವಸ್ತುವಿನ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಕೆಲವು ಏಕೀಕರಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಈವರೆಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಜ್ಞಾನಮೂಲವಲ್ಲ; ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದಿಂದಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಸಹಾಯವೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೀನ್ಸ್ ಪಾರ್ವೆ ರಾಬಿನ್ಸನ್ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವನು.

ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ—ಈ ವಿಚಾರವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅದರಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವೆಂದೂ, ಅಥವಾ, ವಸ್ತುವೆಂಬುದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನರೂಪವೆಂದೂ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಜಗತ್ಪ್ರತ್ಯವಾದಕ್ಕೆ (Realism) ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಎರಡನೆಯದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ (Idealism) ಸಂಬಂಧಪಡುವುದು. ಬಾರ್ಕ್ಲೆಯು ಜ್ಞಾನಾಂತರಿಕವಾದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದನು. ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಹೊರತು ಬೇರೆ ವಿಧವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾಗದಿರುವುದೇ ಈತನ ವಾದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ. ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರುವುದೆಂದೂ, ಈ ಕಾರಣವೇ ಆತ್ಮರನೇಂದೂ ಬಾರ್ಕ್ಲೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕ್ಯಾಂಟ್ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದವನ್ನು ಜ್ಞಾನಾನರ್ಹವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಧೈರ್ಯವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವೆಂದೂ (Thing-in-itself) ಕರೆಯುವನು. ಇದನ್ನು ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ತನ್ನ ಕಾಲ, ದೇಶ, ದ್ರವ್ಯ ಮುಂತಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಸಹಿತ ಧೈರ್ಯವಾದವನ್ನು ವಸ್ತು ತೋರಿಸುವುದೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರಿಂದ ಧೈರ್ಯವಾದುದು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು (Phenomenal) ಸಾಧಿಸುವುದೇ ಈತನ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಗೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯುಂಟೆಂಬ ಭಾಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಈಚೆಗೆ ಹೇಗಲ್ ಮುಂತಾದವರು ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಜ್ಞಾನಮೂಲವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದರು.

ಜಗತ್ಪ್ರತ್ಯವಾದವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಗಳು ನಂಬುವಂತೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದುದೆಲ್ಲ ಸತ್ಯವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮನಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಆನುಸರಿಸಿ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಸತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಇಂತಹುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಈ ವಾದವನ್ನು ಮೊದಲು ಲಾಕ್ ಆರಂಭಿಸಿದನು. ಸತ್ಯವಾದವನ್ನು ಹಲನೆಯವರು ಪರಮಾಣುರೂಪವೆಂದೂ, ಅದರ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಚಲನದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿಗೆ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರುವುದೆಂದೂ, ಬುದ್ಧಿಯು ಆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ರೂಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವುಳ್ಳದಾಗುವುದರಿಂದ ವಸ್ತುವೇ ರೂಪ

ಮೊದಲಾದುದುಳ್ಳದೊಬ್ಬ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದೂ ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (Representative Realism). ಜರ್ಮನ್ ಸೈನ್ಸ್‌ಮನ್, ಎಡ್ಮಂಡ್ ಹ್ಯೂಮ್ ಮುಂತಾದವರು ವಸ್ತು ಚಲನ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಯುಳ್ಳ ಜಡವೆಂದೂ, ಕಷ್ಟದ ಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಕಾಣುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವಂತೆ, ಅದು ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೆಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುವರು (Transfigured Realism). ಈಚೆಯ ಕೆಲವು ಅಮೆರಿಕಾದೇಶದ ವಿಚಾರಕರ್ತೃಗಳು ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ವಸ್ತು ವಿಕಾರ ಹೊಂದುವುದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ಅದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದೆಂದು ತಿಳಿದು, ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿಯೇ ತಿಳಿಯುವೆವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವರು. ಪ್ರಸಂಚದ ವಸ್ತುಗಳು ಅನೇಕ ಎಂಬುದು ಇವರಿಗೆ ಸಮ್ಯಕ್. ಇವು ಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಕಾಲ, ಆಕಾಶ, ಸಂಭಂಧ, ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದ ನಿಯಮ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ ಮುಂತಾದುವು (New Realism). ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, "ಜ್ಞಾತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಎಲ್ಲ ಭಾಗವೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಗೋಚರಿಸಿದವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಂತೆ ಅನುಮಾನವು ಜ್ಞಾತವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಷ್ಪನ್ನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದು. ನಾವು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಅದು ಸುಡುವ ಅಗ್ನಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವೆವು. ಅಗ್ನಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಸುಡುವುದೆಂಬುದು ಅನುಮಾನವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಳೆರಡೂ ಜ್ಞಾತವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಪನ್ನ ಮಾಡುವ ನಿಜವೆಂದಿರಲೇ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಭ್ರಮೆ ಮೊದಲಾದುವು ಇರುವುವು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ ಇಂತಹುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದಾಗಿ ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳಿರುವುವು—ಗ್ರಹಿಸುವ ಬುದ್ಧಿ, ಗ್ರಹಣ ವಾದ ಸತ್ಯವಾದ ವಿಷಯ (sensum), ಇವೆರಡರ ಮಧ್ಯೆ ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದಾಗಿ ತಿಳಿಸುವ ಸಂಬಂಧ ವಸ್ತು (Character-complex or Essence). ಕೊನೆಯದು ಬುದ್ಧಿಯ ಧರ್ಮವಲ್ಲ; ವಸ್ತುಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಇದು ಆಂತರಾಲಿಕವಾದ ವಸ್ತುವಿಶೇಷ (Logical Entity)", ಎಂದು ವಾದಿಸುವರು. ಈ ಮತವು ಪುನಃ ಕಾಂಟಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಉಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುವುದೆಂದು ಇನ್ನೂ ಈಚೆಯವರು ತಿಳಿದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿಯೇ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸುವರು.

ಭಾರತೀಯರು—ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯರ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನೂ ವೈಭಾಷಿಕ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ವಾದಗಳನ್ನೂ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುವುವು. ಇತರ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಮೊದಲಾದವರ ಅನುಭವ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ, ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದು.

ಸತ್ಯವು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಎಂಬ ವಾದ (Pragmatism)—ಕೆಲವರು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾದುದೇ ಸತ್ಯವಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸುವರು. ಈ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರು ಸತ್ಯವೆಂದು ಜ್ಞಾತವಾಗುವ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಯೋಜನ, ಅದರ ಕಾರ್ಯ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು. ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಡಿಸ್ ಈ ವಾದದ ಮೂಲವೆನಿಸಿತು. ಈತನು ಸೆನ್ಸೆ (Lever) ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು, ಅದು ಪ್ರಸಂಚವನ್ನೇ ಎತ್ತಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು ಎಂಬ ಮುಂಚಾಗಿ ಅದರ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಬಹು ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದನು. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವಾದಿಗಳು ಪ್ರಸಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದುದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಜ್ಞಾನದ ಕ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದರು. ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಜ್ಞಾನವು ಪರಮ ಪ್ರಯೋಜನವಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಸಂಚವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣವಾದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತು ಡ್ಯೂಯಿಯು ಈ ವಾದದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವರ್ತಕರು. "ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಪ್ರಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ಧರವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾದಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶದ ನಿವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅದನ್ನೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗಾದರೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಅಧೀನರು. ಮಹಾಚಾರವು ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿರಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸರಿ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯೋಗವುಳ್ಳದಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅದರ ಮೂಲಕಾರಣ ಮುಂತಾದವರ ವಿಚಾರದಿಂದಲ್ಲ. ಪ್ರಸಂಚಯಾತ್ಮಕವು ಒಂದು ಪ್ರವಾಹದಂತೆ. ಈ ಪ್ರವಾಹವಾದರೋ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಇದರ ಉದ್ದೇಶ ಇದೇ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರಸಂಚವು ದೇವರಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಯಿತು, ಪ್ರಸಂಚವು ಬಾರವು ಕೆಲವು ಕ್ಷಣ ಪ್ರಸಂಚವು ದೇವರಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಯಿತು, ಮುಂತಾದ ವಾದಗಳು ಅನುಕ್ರಮ. ಪ್ರಸಂಚವು ಸ್ವಸ್ಥಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅದು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿದೆವೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾದ ಪ್ರಸಂಚವು ಸತ್ಯ. ಇದು ಜಡಮೂಲಕವೇ? ಜ್ಞಾನಮೂಲಕವೇ? ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು ಅಸಂಗತ. ಎಂದು ಇವರ ಪ್ರದಯ. ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟುಮಾಡುವುದು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಾದಗಳಿರುವುವು. ಈ ವಾದಗಳೆಲ್ಲ ಮೇಲೆಕಂಡ ಮತವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಜೆ. ಎಸ್. ಮಿಲ್ ವಿಶೇಷದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯದ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವನು. ಎಂದರೆ, ಒಂದು ದೇಶ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ಧೂಮಕ್ಕೆ ವಸ್ತು ಕಾರಣ ಎಂದು ಅನ್ವಯವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳಿಂದ ತಿಳಿದರೆ, ಧೂಮಕ್ಕೆ ವಸ್ತು ಕಾರಣ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು (Material Inductive Process) ಎಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈತನ ಮತದಂತೆ ಪ್ರಕೃತ ಧೂಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಅಗ್ನಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಕೆಳಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಾಗುವುದು:—“ಧೂಮವು ಅಗ್ನಿಯ ಕಾರ್ಯ, ಅಥವಾ, ಧೂಮಕ್ಕೆ ಅಗ್ನಿ ಕಾರಣ; ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವ ಧೂಮ ಇರುವುದು; ಅಗ್ನಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಅದು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು; ಇದರಿಂದ.” ಇದಾದರೂ ಪ್ರಕೃತವಸ್ತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸಂಗ್ರಾಹಕವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು. ವಿಶೇಷದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದೆನ್ನುವ ಮಿಲ್‌ಗೆ ಅನುಮಾನವು ವಸ್ತು ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಸರ್ವಸಂಗ್ರಾಹಕವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಅನುವವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಕೃತವಸ್ತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಮಾನವು ವಸ್ತು ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ವಿಹಿತವಾದ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಿಡುವುದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಉದಾ:—“ಪರ್ವತವು ವಸ್ತು ಯುಳ್ಳದು; ಧೂಮವುಳ್ಳದಾದುದರಿಂದ; ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವೋ ಅಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಇರುವುದು. ಉದಾ:—ಅಡಿಗೆಮನೆ.” ಇಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರವು ಸರ್ವ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಧುವಾದುದು; ಮತ್ತು ಅನುಮಾನವು ವಸ್ತು ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದು. ಇದೇ ಭಾರತೀಯರ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದು ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಅಭಿನವ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮತದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವು ಇದರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇದು ನಿರ್ದೋಷ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಭಾರತೀಯರ ಪ್ರಮೇಯಜ್ಞಾನದ ಅತಿಶಯಕ್ಕೆ ದ್ಯೋತಕ.

ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿರೂಪಣೆ—ಜೆ. ಎಸ್. ಮಿಲ್ ಅನ್ವಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳಿಂದ ಧೂಮಾಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವನು. ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಧೂಮವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ. ಸಾಮಗ್ರಿ ಸಹಿತವಾದ ವಸ್ತು ಇದ್ದರೆ ಧೂಮವಿರುವುದು ಎಂಬುದು ಅನ್ವಯ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವುಳ್ಳ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದು ಈತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಭಾರತೀಯ ರಾದೋಡೀ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನೂ ಫಲವರು. ಚಾರ್ವಾಕರು ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ನಮ್ಮಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಿರ್ಣಯವು ಒಳ್ಳೆವಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಬೌದ್ಧರು ಕಾರ್ಯ

ಕಾರಣಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವಸಂಬಂಧ ಇರುವೆಡೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವರು. ಮಾನವ ವೃಕ್ಷವು ವೃಕ್ಷವಾಗಿರುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಅದರ ರಿಂದ ಮಾನವಾಗಿರುವಿಕೆಯು ವೃಕ್ಷವಾಗಿರುವಿಕೆಯಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳದು ಎಂಬುದು ಸ್ವಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿರುವಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣ. ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಭಾವವಿರುವಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದು ಎಂಬ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿಯೂ ಮತಭೇದ ಉಂಟು. ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧರು, “ಕಾರಣವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ಕೃತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿರುವುದು. ಉದಾ:—ವಸ್ತ್ರಿಯು ಧೂಮಕೈರುವಂತೆ.” ಎಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವರು. ಇಷ್ಟು ಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಜೆ. ಎಸ್. ಮಿಲ್ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸದೃಶ. ನವೀನ ಬೌದ್ಧರು ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. “ಕಾರಣವು ನಿಯಮವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕೃತ ಮುಂತೆ ಇರಬೇಕಾದುದು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೆ, ನಿಯಮವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕೃತ ಮುಂತೆ ಇರುವ ವಸ್ತು ವೆಲ್ಲ ಕಾರಣವನ್ನಿಲಾರವು. ಫಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಕುಲಾಲನು ಹೇಗೆ ಮುಂತೆ ಇರುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕುಲಾಲನ ಕೆಲೆಯೂ ಮುಂತೆ ಇರುವನು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಕುಲಾಲನಿತ್ಯವು ಫಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೋಷವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಕಾರ್ಯಕೃತ ನಿಯಮವಾಗಿ ಅಪ್ಪವಹಿತವಾಗಿ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿರುವುದು ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕುಲಾಲನಿತ್ಯವು ಕುಲಾಲನಿಂದ ವ್ಯವಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿಯೇ ಫಲಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿರುವನು. ಆದುದರಿಂದ ಅವನು ಫಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಲ್ಲ; ಅವ್ಯವಧಾನವಾಗಿ ಫಲಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಕುಲಾಲ ಮಾತ್ರ ಫಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣ” ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವರ ಇಂತಹ ಕಾರಣದ ನಿರ್ಣಯವು ಪಂಚಕಾರಣೀ ಎಂಬ ನಿಯಮದಿಂದಾಗುವುದು ಎನ್ನುವರು. ಇದು ಹಿಂದೆ ಬೌದ್ಧ ಮತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕಾರ್ಯವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಶೇಷವಿರುವುದೆಂಬುದೇ ಈ ವಾದಗಳ ಹೃದಯ. ಇದು ಪ್ರಾಚೀನ ನೈಯಾಯಿಕರಿಗೂ ಸಮೃತ. “ಕೇವಲ ಮೇಘವೇ ವೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಮೇಘದಿಂದ ಮಾತ್ರ ವೃಷ್ಟಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಕಾರ್ಯವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಶೇಷವಿರುವುದೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟ” ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವರು ಒಂದು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನವೀನ ನೈಯಾಯಿಕರು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿರುವುದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವರು. ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಮಾನವಾದ ಕಾರ್ಯವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಕೆಲವರು ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿ ವಿಶೇಷ ಅಥವಾ ಪಾಕಿಸ್ತಾನ್ ಕಾರ್ಯ ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ನಿಯಮಕವೆನ್ನುವರು. ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಟ್ಟು ಇತರ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಆಯಾ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿತವಾಗಿರುವುದು.

ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗ— ಅನ್ಯಾಪಿಲ್, “ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗವು ವಿಧಿ ರೂಪವಾದ (Positive) ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಯೋಗ (Universal), ಉದಾ:— ಮಾನವರು ಮರ್ತ್ಯರು; ನಿಷೇಧರೂಪವಾದ (Negative) ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ ಉದಾ:—ಮಾನವರು ಅಮರ್ತ್ಯರಲ್ಲ; ವಿಧಿರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಯೋಗ (Particular), ಉದಾ:—ಕೆಲವು ಮಾನವರು ಮರ್ತ್ಯರು; ನಿಷೇಧರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷಪ್ರಯೋಗ, ಉದಾ:—ಕೆಲವು ಮಾನವರು ಅಮರ್ತ್ಯರಲ್ಲ, ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಅನುಮಿತಿಯು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಮತ್ತು ಅಸಾಕ್ಷಾತ್ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ವಿಧಿರೂಪವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ನಿಷೇಧರೂಪವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಯೋಗವೇ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯೋಗದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವುವು. ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್‌ನುಮಿತಿ (Immediate Inference). ‘ಮಾನವರು ಮರ್ತ್ಯರು; ದೇವದತ್ತನು ಮಾನವ; ಆದಕಾರಣ ದೇವದತ್ತನು ಮರ್ತ್ಯ,’ ಎಂಬುದು ದೇವದತ್ತನು ಮರ್ತ್ಯ ಎಂಬ ಅನುಮಿತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಎರಡು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇದೇ ಅಸಾಕ್ಷಾತ್‌ನುಮಿತಿ (Mediate Inference). ಈ ಅನುಮಿತಿಯ ಆಕಾರವು ಹೇಗಿ, ಸಾಧ್ಯ, ಪಕ್ಷ ಎಂಬ ಮೂರು ಅಂಗಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಮಾನವ ಎಂಬುದು ವ್ಯಾಪ್ತವಾಚಕ ಪದ (Middle term). ಮರ್ತ್ಯ ಎಂಬುದು ವ್ಯಾಪಕ ವಾಚಕಪದ (Major term). ದೇವದತ್ತ ಎಂಬುದು ಪಕ್ಷವಾಚಕ ಪದ (Minor term). ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು: ‘ಎಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತವೇ ಆದ ವ್ಯಾಪಕ; ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕ’ ಎಂದು. ಅನುಮಿತಿಗೆ ಮೂಲವಾದ ಎರಡು ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಕ್ಕೆ ಎರಡಾವತ್ತಿ ಪ್ರವೇಶವಿದೆ. ಮೊದಲು ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತವು ಕರ್ತೃವಿಶೇಷಣ; ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷಣ. ಹೀಗೆ ಹೇತು ಎರಡಾವತ್ತಿ ಸಂಭವಿಸುವುದೇ ಅನುಮಿತಿಗೆ ಮೂಲ. ಇದನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತವು ವಿಭಿನ್ನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಬಹುದಾರದಿಂದ ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗವು ಅನೇಕ ವಿಧವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ವ್ಯಾಪ್ತವು ಎರಡು ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೇವಲ ಕರ್ತೃವಿಶೇಷಣ ವಾಗಿಯೇ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷಣವಾಗಿಯೂ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವಿಶೇಷಣ ವಾಗಿಯೂ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತದ ಪ್ರವೇಶವು ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗ ದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಅನುಮಾನವು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಧವಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಯೋಗ ಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು” ಎಂದು ಹೇಳುವನು.

ಈ ವಿಭಾಗವು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಸಮತವಲ್ಲ. ವಿಧಿನಿಷೇಧಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಕಂಡಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ, ಹೇತು, ದೃಷ್ಟಾಂತ; ದೃಷ್ಟಾಂತ, ಉಪನಯ, ನಿಗಮನ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗಗಳೇವು ಪ್ರಯೋಜಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮೇಲೆಕಂಡ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆರ ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗ ಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಕೀತ್ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಪಂಡಿತರು “ಅನ್ಯಾಪಿಲ್‌ನಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಯೋಗವು ಅಲೆಗ್ಸಾಂಡ್ರಿಯ ಸಿರಿಯ ದೇಶಗಳ ಮೂಲಕ ಟ್ಯಾಕ್ಸಿಲ ಪ್ರಾಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಅನಂತರ ಇದನ್ನು ಭಾರತೀಯರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವರು. ಬೌದ್ಧರ ದಿಜ್ಞಾಗಣೇ ಇದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯವನು. ಇವನ ಹಿಂದಿದ್ದ ಗೌತಮ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಈ ಪ್ರಯೋಗವು ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ” ಎಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅನ್ಯಾಪಿಲ್ ಕಾಲ ಕೈಂತ್ಲೂ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಪ್ರಯೋಗವೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅದುವರಿಂದ ಈ ಪ್ರಯೋಗವು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಗ್ರೀಕರಿಂದ ಬಂದುದಲ್ಲ. “ಗೌತಮರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇತ್ತು. ಅವರಿಗೆ ಸರ್ವಸಂಗ್ರಾಹಕವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲವೆಂಬ ಅಂಶ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅನ್ಯಾಪಿಲ್ ಮುಂತಾದ ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಪದ್ಧತಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಇದು ಭಾರತೀಯ ರಿಗೂ ಗ್ರೀಕರಿಗೂ ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಿತೆಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು.” ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆರ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಅಧುನಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವವರಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತ ಜ್ಞಾನವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಭಿನ್ನದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ವಿಷಯಗಳು ಕಂಡು ಬಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ವಿಶೇಷ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅವರ ದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಪರರ ಯೋಚನೆಯು ಸಹಜೀಯವಾದಲ್ಲಿ ಅವರಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದ ವಿಷಯವೂ ಸಹಜೀಯವಾಗಿರುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆಯೇ ಹಾಗೆಯೇ ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗ ದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತೀಯರು ಪೂರ್ಣ ಸ್ವತಂತ್ರರು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೨೨

ಪರಿಶಿಷ್ಟ

1

ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿದೇಶೀಯರ ಕೆಲವು ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾಧಾನ*

೧ ಆಕ್ಷೇಪ—ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಆಧಾರ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವೇದವನ್ನು ಆಧಾರ ಮಾಡಿ ಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮನ್ನಣೆ ಇಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದ ಇವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆನ್ನು ಸಲು ಅರ್ಹವಲ್ಲ ಎಂದು ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪ.

ಸಮಾಧಾನ—ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಉಪದೇಶ ಆಧಾರವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಲೋಕವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ವೇದ ಆಧಾರ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆಧಾರ ಶಬ್ದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಬೇಕು. ಇತರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ವೇದವು ಉಪದೇಶವಲ್ಲ; ಅದೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣ. ಚಕ್ರವರ್ತಿ ವೇದ ಲಾಭವುಗಳಂತೆ ಶಬ್ದವೂ ಜ್ಞಾನವೂ. ಅದು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವಾಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸದಿರುವುದು ಜ್ಞಾನ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಲೋಪ. ಪ್ರಮಾಣವಾದುದು ನಿರರ್ಗಳ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಿಗುವುದು. ಶಬ್ದವೇ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಪಾರವೇಯ ಶಬ್ದವು ಪರಮಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದು. ಅದು ಪ್ರಮಾಣರೂಪವಾದ ಆಧಾರವೇ ಹೊರತು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿಧಾನ ಮಾಡುವ ಆಧಾರವಲ್ಲ. ವೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದು ವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಪರಿಚಯದಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಈ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವವು. ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ವೇದವು ತಿರಸ್ಕೃತವಾದಾಗ ಯುಕ್ತಿಯು ಕಾಮಚಾರಿ, ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರ ಅನುಭವ ಒಂದೊಂದಾದರೆ ಅವರವರ ಅನುಮಾನಪ್ರಕಾರವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರರಚನೆಯು ಅಭಿಮಾನ ಮಾತ್ರ. ಮಾನವನಿಗಾಗುವ

*ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು.

೧೦೧೫

ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅದು ಸಂಗತವಲ್ಲ. ಶಬ್ದದಿಂದಲಾಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟಾಗ ಯುಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಲ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟರೆ ಅದು ವೇದದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದದೇ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಗೃಹೀತವಾದರೆ ವೇದಾಭಿಮಾನ ಯುಕ್ತಿಯೇ ಸುಯುಕ್ತಿಯಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರರಚನೆಯಾಗುವುದೇ ವಿನಾ ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿ ಬುದ್ಧಿಕ್ರೋಶ. ಅದರ ಫಲವೂ ಕ್ಲೇಶವೇ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ವೇದವನ್ನು ಗಣಿಸಿದ ನಿಮಿತ್ತ ಅದರ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಹಳಿಯುವುದು ಸಾಹಸ.

೨ ಆಕ್ಷೇಪ—ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಕೇವಲ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾಗಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪ.

ಸಮಾಧಾನ—ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಪರಿಹಾರ ಹೊಂದುವುದು. ವೇದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ನಿಯಮಗಳ ವಾಲನ ಇರುವುದು:— (i) ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಯು ಒಂದೇ ಮನುವಿನ ಇರುವಿಕೆಗೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಗೂ ಸಾಧನವಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾಮಚಾರಿ. ಅದರಿಂದ ಇದರಿಂದ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯ. (ii) ಈ ನಿರ್ಣಯವು ಲೌಕಿಕ ಯುಕ್ತಿಯ ನಿರಾಕರಣವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ವೇದಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಅದರಿಂದ ವೇದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಯುಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯ. (iii) ವೈದಿಕ ಯುಕ್ತಿಯು ಸರ್ವಕಾಲ ಸರ್ವದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಬಾಧಿತ ಎಂಬ ಪರಿಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕವಾದ ನಿಶ್ಚಯ. (iv) ಈ ಯುಕ್ತಿಯು ವೇದಬಾಹ್ಯವಾದರೆ ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಲಾರದಾದುದರಿಂದ ಅದು ವೇದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದೆಂಬುದರ ದರ್ಶನ. (v) ಈ ಯುಕ್ತಿಯು ಸತ್ತಾಯದಿಂದ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ವೇದಾರ್ಥವು ಸರ್ವ ವೇದಕ್ಕೂ ಸಂಗತವೆಂಬ ಪರಿಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕ ನಿರ್ಣಯ. (vi) ಹೀಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವೇದಾರ್ಥವು ಇತರ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಬಾಧಿತವಲ್ಲವೆಂಬ ನಿರ್ಣಯ. (vii) ಆ ಅರ್ಥವು ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕವಾಗಿರುವುದೆಂಬ ನಿರ್ಣಯ. (viii) ಅದು ವೇದ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಣವೆಂಬ ಗೋಚರವಲ್ಲವೆಂಬ ಪರಿಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕವಾದ ನಿರ್ಣಯ. (ix) ಇಂತಹ ವೇದಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾನವನ ಇಡೀ ಜೀವನವನ್ನೇ ಜ್ಞಾನಮಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ದರ್ಶನ ಮತ್ತು (x) ಆ ಜ್ಞಾನವು ಶುದ್ಧ ಶಾಂತಿಸುಖರೂಪವಾದುದಾಗಿ ಶಾಶ್ವತವಾದ

ಶಾಂತಿಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದೆಂಬ ದಾರ್ಢ್ಯದ ಪರಿಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕ ವಾದ ಲಾಭ.

ಈ ತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಣಯಗಳೂ, ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಒಂದರಿಂದಲೇ ಲಭ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾತ್ಮಕವೇ. ನಿರ್ದೋಷತೆಯುಳ್ಳ ಯೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ. ತತ್ತ್ವ ಹೀಗಿರುವಾಗ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಯುಕ್ತಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನ. ಈ ವಿಧ ಭಾವಗಳು ಆಪಾಯಕರವೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯು ಈ ಆಶ್ಚರ್ಯದಿಂದ ವಸ್ತುವೈಯ್ಯಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಫಲದಲ್ಲಿ ಪರಮ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರ ದಿಂದಲೇ ವಿನಮ್ರವಾಗುವ ಸಂಭವವಿರುವುದು.

ಈ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಆಶ್ಚರ್ಯವು ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಯುಕ್ತಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನ. ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಣಯ ಎಂಬುದು ಕಾಣದಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳೆ ನಡೆಗೆಯು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವೇದದಿಂದ ವಿಪಯದ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳೆನಡೆಗೆ ಎಂಬುದೇ ಜ್ಞಾನವು ಬೆಳೆಯದಂತೆ ಮಾಡುವ ಭಾಷೆ. ಈ ದೋಷ ಸ್ವಪಚನವಿರೋಧ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತೆ.

ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಣಯ ಎಂಬ ಮಾತು ಲೌಕಿಕಾನು ಮಾನ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ತಲೆಬಾಗಿದ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಭಾವಕ್ಕೆ ತಲೆಬಾಗಿದವರು ಮತ್ತು ಆ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವವರು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವೇದ ಅಧಾರವಾಗುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎನ್ನು ವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ದೋಷವು ಸ್ವಶ್ರೇಯಸಿರೋಧ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತೆ.

ವೇದ ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ತಲೆಬಾಗುವುದು ಸರಿಯೆ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ವೇದಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಹುಟ್ಟಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಇದು ಕೃತಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ವಿಚಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಾನುಮಾನ ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತತೆ ಮತ್ತು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವಿನ ಗ್ರಹಣವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಅಸಮರ್ಥ ಎಂದು ತಿಳಿದು, ಅದರೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇರು ವುದೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಅದು ಸರಿಯಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯ ವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಆ ಪ್ರಮಾಣವು ವಾಕ್ಯರೂಪವೇ ಆಗಿ, ಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಮಹಾತ್ಮರು ಮುಂತಾದವರ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅವರವರ ಅನುಭವ ಮೂಲಕವಾದುದರಿಂದ ಅನುಭವಾತ್ಮಕವಾಗಿ, ಅದು ಅವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬಂದಿತು

ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತತ್ತ್ವ ಸಾಧನ ಮೂಲಕವಾದ ನಿಮಿತ್ತ ಅದು ಕೇವಲ ಭ್ರಾಂತಿಕರವಾಗಿ, ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಅಪೌರುಷೇಯವೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಣಯ ಉಂಟಾಗಿ, ಈ ಭಾವದ ಪರಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅದು ಅವಾರು ವೇದವಾದರೆ ನಿತ್ಯ, ನಿರ್ದೋಷ ಮತ್ತು ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಉಂಟಾಗಿ, ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಭಾವಗಳಿಗೂ ಸ್ವಾಯ ದೊರಕಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿ ಅದನ್ನು ವೇದವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಅದು ಕೇವಲ ವೇದ ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ತಲೆಬಾಗಿದ ಮಾತಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ಉದಾತ್ತ ರೀತಿಯ ವಿಚಾರದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅಸ್ಯಯತ್ನವಾಗಿ ಮುನ್ನಡೆದವನ ಮಾತು. ಇದೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ತೋರಣದಿಂದ ವೇದವನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣ ವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನಂತವಾದ ಉತ್ತರವಿದ್ದಿಯುಳ್ಳ ಬೆಳೆನಡೆಗೆ ಇರುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

೩. ಆಶ್ಚರ್ಯ-ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಭಕ್ತರ ನಂಬಿಕೆ; ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರವಲ್ಲ ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯ.

ಸಮಾಧಾನ-ಇದುವರೆಗೆ ಜಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲು ವಿಚಾರಮಯವಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಸ್ಥಾನ ವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಭಾರತೀಯರ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳು 'ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಡ, ನಂಬು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರತನಾಗಿ ಪರಿಣಿಪ್ತ ವಾದ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾ, ಅದರ ಅರ್ಥವಾ ಸ್ವೇದ ಮಾಡು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸುವುದು. ಫಲೇ ಈ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮುಂತಾದುದು ವಿಚಾರದ ಉದಾತ್ತತೋರಣದ ಮಾತು. ವಿಚಾರತನವಾದರಲ್ಲಿ ಸ್ವೇದ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ವಿಚಾರ ನಿರ್ದೋಷವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು. ಸ್ವೇದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ವಿಚಾರದ ಅಪೂರ್ಣತೆ, ವಿಚಾರತ ವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ವೇದವಾದರೋ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸುಭದ್ರ ವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದುವುದು.

'ವಿಚಾರ ಬೇಡ, ನಂಬು' ಎಂಬ ಭಾವವು ಆಗ್ರಹಮೂಲಕವಾದ ಮತಾನು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಅದರ ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ವೇದವಲ್ಲ; ವೇದಾನ್ವಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲ. "ತದ್ವಿಜ್ಞಾಸಸ್ಯ" (ಅದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡು) ಎಂದು ವೇದವು ಉದ್ದೇಶಿಸುವುದು. ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಗಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಭಗವದ್ರೀತಿಯ ಕರ್ತೃವಾದ ಕೃಷ್ಣನು ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಕೃಷ್ಣಹೊಂದದೆ "ತಸ್ಮಾತ್ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಪ್ರಮಾಣಂ ತೇ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯವ್ಯವಸ್ಥಿತೌ" (ಉಕ್ತ ಕಾರಣಕಾರಣದಿಂದ ಇದು ಕಾರ್ಯ ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತ, ಇದು ಆಯುಕ್ತ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ವೇದವೇ ನಿನಗೆ ಪ್ರಮಾಣ, ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು) ಎಂದು ವಿಧಾನ ಮಾಡಿರುವನು. ಭಾರತೀಯರ ನಂಬಿಕೆವಾದಕ್ಕೆ ದೋಷಕರದ ಪ್ರಭಾವ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಂಭಾವಿಕ.

ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿ

ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪ್ರಾಚ್ಯಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ತತ್ವವೇತ್ಯಗಲಾದ ನನ್ನ ಪೂಜ್ಯ ಗುರುಗಳು ಡಾಕ್ಟರ್ ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ (ಇಂಡಿಯಾದೀಶದ ವೈಸ್ ಪ್ರೆಸಿಡೆಂಟ್‌ರವರು) ೧೯೩೦ ರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಉಪನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಕಾರರು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಇನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೂ ಏನು ಮಾಡುವರೋ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುವರು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಅಶ್ವರ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಜಾರ್ವಾಳ ಮೊದಲು ಪ್ರತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಪ್ರಪಂಚತತ್ವದ ನಿರೂಪಣದ ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲಿ, ಒಪ್ಪದಿರಲಿ, ತತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಇದರ ಅನುಸಂಧಾನವಿಲ್ಲದೆ ಹೊಸದಾಗಿ ತತ್ವನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದೆಂದು ಹೊರಟಿರೂ, ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಿರ್ಣಯವು ಹಿಂದೆಯೇ ಕಂಡುಬಂದ ನಿರ್ಣಯದ ಒಂದು ಭಾಗವಾದರೆ ಅಂತಹ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಯೋಜನ ? ಇದುವರೆಗೂ ತಿಳಿಯದ ನೂತನ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಹೊಸದಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ನೂತನವೆಂದು ಹೇಳಲು ತಕ್ಕ ಅಧಿಕಾರ ಬೇಕು. ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವೇ ಈ ಅಧಿಕಾರ. ಮುಂದೆ ಮುಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳು ನೂತನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರಲು ಅವು ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗದ ನೂತನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದುದೇ ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಚಾರಕರ್ತೃವಿಗೂ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟು.

ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಅವಲಂಬಿಸುವವರು ಕೆಲವರರ ಬಹುದು. ಇವರಾದರೂ ತಾವು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ದರ್ಶನವು ಸಿದ್ಧಾಂತರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಿಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತವಿಲ್ಲದುದು ಮನನಶಾಸ್ತ್ರವೆನ್ನಿಸಲಾರದು. ಮನನರಹಿತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವು ದೃಢವಲ್ಲ. ದೃಢವಲ್ಲದ ಪ್ರಮೇಯದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯವಹಾರ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಉಪಯೋಗಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೂ ದರ್ಶನಾಂತರವೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಹೀಗೆ ಯಾವ ದರ್ಶನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೂ ಸರ್ವದರ್ಶನಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯಕ.

ಈಚಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಾರದೆಂಬುದು ಜನಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅಗ್ರಹ. ಇದು ವೈದ್ಯನು ರೋಗವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡಲು ರೋಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಾರದೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಮ. ಕೆಲವರು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪರ್ಯವಸಾನದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಸಾಕು; ಶಾಸ್ತ್ರಾಂತರದ ವಿಚಾರದಿಂದ ಏನು ಫಲ ? ಎಂದು ವಾದಿಸುವರು. ಈ ವಾದವು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದರ ಕಾರ್ಯ. ಸೈಯಾಯಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುವರೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಾಂತರದವರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ತಮ್ಮಂತೆಯೇ ಈಶ್ವರವಾದಿಗಳೆಂದು ತಿಳಿದು ತೃಪ್ತಿಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನ ಲಕ್ಷಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದ ಬರಲು ಈಶ್ವರನೆಂದು ಪ್ರಸಕ್ತನಾದವನನ್ನು ಈಶ್ವರನಲ್ಲವೆಂದೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸುವರು. ಕುಮಾರಲನು ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಾಹವು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಪತ್ಮನೆಂದು ಸೈಯಾಯಿಕರಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತನಾದ ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವನು. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಈಶ್ವರನು ವೇದಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧನೆಂದು ವಾದಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವರು. ಲಕ್ಷಣಭೇದದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಭೇದವುಂಟಾಗುವುದೆಂಬುದೇ ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರಂತೆಯೇ, ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರತಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಶಬ್ದ ಒಂದಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಬಹುದು. ಅದುದರಿಂದಲೇ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸತ್ಯ; ಉಳಿದವು ಅಸತ್ಯವಾಗುವುವು. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನರಹಿತರಾದವರು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮೇಯವು ಇಂತಹುದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ಎಂದರೆ, ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ತತ್ವವು ಇಂತಹುದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವು ಶುದ್ಧವಾಗಿಲಾರದು. ಒಂದು ದರ್ಶನದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ, 'ಇತರ ದೊಡ್ಡವರು ನಮಗಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು; ಈ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪಾಠವನ್ನು ನಾವು ಆಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಛೇದಿಸುವ ಮಾಡಬಹುದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಯುಕ್ತ. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಛೇದಿಸನದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರ ಪಾಠವು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೂ, ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಪುರುಷನಿಗೆ ಉಂಟಾದ ಹೊರತು ಪ್ರಮೇಯದ ಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಹೊರತು ಪ್ರಮೇಯನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲ. ಈ ನಿರ್ಣಯ ಹೊರತು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಧನವಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮೇಯವು ಇಂತಹುದೆಂದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವ

ಕಾರವು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ವ್ಯವಹಾರವು ಸ್ವಾಯಂ
ಯಾದುದಲ್ಲ. ಅದು ಅಭಿಮಾನಮೂಲಕ. ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಅಭಿಮಾನ
ಹೋಗಲು ವ್ಯವಹಾರವು ನಡೆಯುವುದು.

ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೂ ಅದರವುರಸ್ತರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ
ವುದರಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಸೌಕರ್ಯವೂ ಹೆಚ್ಚಿರುವುದು. ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿನ ಜನಗಳಿಗೆ
ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯಮತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ.
ಐಕ್ಯಮತ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಈ ದೇಶದ ಜನರು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಮತಗಳನ್ನು
ಅನುಲಂಬಿಸಿರುವುದೇ ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಅನೇಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕೆಲವರು ದೇಶದ
ಐಕ್ಯಮತ್ಯಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಿರ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ಮತವಿರಬೇಕೆಂದು
ವಾದಿಸುವರು. ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಈ ವಾದಕ್ಕೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮತ
ದಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ನಿಮಿತ್ತ. ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬ
ನಿಯಮವು ಮನುಷ್ಯಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಪುರುಷರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ವಿಚಿತ್ರ
ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧ್ಯನುಸಾರ ಮತಗಳನ್ನು ಅನುಲಂಬಿಸುವರು.
ಅಥವಾ, ಹೊಸ ಮತಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವರು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪುರುಷರುನವರೆಗೂ
ಹೊಸ ಹೊಸ ಮತಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಇದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ
ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಯಕ್ವಾದ ಒಂದು ಮತವಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ
ಇದ್ದ ಮತಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಂದು ಮತ
ವನ್ನು ರಚಿಸುವುದು ದುಸ್ಸಾಧ್ಯ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಭಿನ್ನ ಮತಗಳಿದ್ದರೂ
ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರಿಗೆ ಐಕ್ಯಮತ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ಸರಳ. ವಿಭಿನ್ನ
ಮತೀಯರಿಗೆ ಐಕ್ಯಮತ್ಯವಿರುವುದೆಂದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ಬಿಡುವು
ದೊಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ತಾವು ವಿಭಿನ್ನ ಮತಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದಿದ್ದರೂ ಮತಾಂತರ
ದವರಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಾಸ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಅನೇಕ
ನೇಳೆ ಶಕ್ತಿವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದು.

ಮತಾಂತರದವರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಲು ಲೌಕಿಕವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇದು
ಪ್ರತಿ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಿಗೂ ಮುಖ್ಯ ಧರ್ಮ. ಮತಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಭಿನ್ನ
ವಾದರೂ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮಗಳು ಎಲ್ಲ ಮತಗಳಿಗೂ ಮುಖ್ಯ. ಪ್ರಪಂಚ
ದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ದಯೆ, ಶಾಂತಿ ಮುಂತಾದ ಶುಭಗುಣಗಳನ್ನು ಯಾವ ಮತವೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ
ಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಗುಣಗಳು ಮತದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮನು
ಷ್ಯನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಈ
ಗುಣಗಳ ಕಾರ್ಯವು ತೋರಿಬರಬೇಕು. ಅದಿಲ್ಲದಿರಲು ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಮತಕ್ಕೆ
ತಾನು ಸೇರಿದವನೆಂಬ ಆಗ್ರಹವಿರುವುದೇ ಹೊರತು, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವನು ಆ
ಮತಾನುಯಾಯಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇತರರನ್ನು ತನ್ನ ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರ

ದವರೊಬ್ಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ದ್ವೇಷಮಾಡುವವರಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಗುಣಗಳು ಇರು
ವುದು ಹೇಗೆ? ಕೆಲವು ನೇಳೆ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ 'ಮತಾಂತರ
ವನ್ನು ದೂಷಿಸು, ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸು' ಎಂಬ ಮುಂತಾದ
ಹೇಳಿಕೆಯು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದು. ಇಂತಹ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪರವಾದ ಅರ್ಥ
ವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಸಾಧ್ಯವಾದಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ ಅದರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸು
ವುದು ಅಥವಾ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದು ಮುಂತಾದವು
ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆಗಳನ್ನು ವೃದ್ಧಿಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದಲ್ಲ. ದ್ವೇಷಾ
ಸೂಯೆಗಳು ಮತದಿಂದಲೇ ವೃದ್ಧಿಹೊಂದಬೇಕೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ
ವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿರುವುವು. ಅವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ
ನಾವು ಮತಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುವು. ಇವುಗಳೆಂಬುದೂ ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆಗಳು
ಹೆಚ್ಚುವುದೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚಸ್ಥಿತಿಯೇ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗುವುದು. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರತಿ
ಮತದವರೂ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದಲೇ
ತಮ್ಮ ಮತವು ಪ್ರಸ್ತುತವಾದುದೆಂದು ಛಾವಿಸಿ ತಾವು ಲೋಕಹಿತಕ್ಕೆ ಕಾರಣ
ರಾಗಬೇಕು.

ಪ್ರತಿ ಮತವೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿತಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಲೋಕಹಿತಕ್ಕೆ
ರಚಿತವಾದುದು. ಇದು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ದರ್ಶನಾನ್ತರಗಳನ್ನು ಓದಿ
ದವರಿಗೆ ನೊಂಕನವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಆಶ್ಚರ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುವುದರ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ
ಲೋಕದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಶಾಂತತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.
ಅಲ್ಲದೆ, ಮತಾಂತರದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಆ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸಮಾಡಲು
ಕಾರಣ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒರಟು
ರಿಯಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದ ಬಂದರೆ ಹೊಡೆದಾಟವಾಗುವುದು. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ
ಉತ್ತಮರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ದೂಷಣೆಯು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮರಲ್ಲಿ
ದೊಡ್ಡಾಣ್ಣಭಾವ, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮರಲ್ಲಿ ಬಲವಂತವಿಂಥರ್ಪಣೆ ಒಂದು
ವಿಧವಾದ ಸಮಾಧಾನ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮರಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದವು ಲೋಕ
ಸ್ವಭಾವ ಎಂಬ ಸಹಾನುಭೂತಿ. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಈ ಉತ್ತಮ
ರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ತಮರಾದ ಜನರು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಿರುವರು.
ಇವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಆದರ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿ
ಪ್ರಾಯವಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ತಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಪರಿಣೀಲಿಸಲು
ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತಾವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು
ಭಾವಿಸಿದಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ತಲೆದೋರಿ
ದ್ದಲ್ಲಿ, ಅವರು ಪುನಃ ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ
ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಅದು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಗೃಹನವಾದ ಪ್ರಮೇಯದ
ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವುದು ಸಹಜವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಅಥವಾ

ಅವರು ನಿರ್ದೋಷವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾದ ಮತವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವರು. ಅಂತಹ ವರು ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ಅದರಿಸುವಂತೆಯೇ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯುಂಟಾಗಲು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನವು ಲೌಕಿಕ ವಾದ ಐಕ್ಯಮತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಮತವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವವರೆಗಾದರೂ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಭಿನ್ನ ಮತೀಯರ ಐಕ್ಯಮತ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ವಿಹಿತ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಬಲವಾದ ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳು ರಚಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವೇ ಜ್ಞಾನದ ಪರಮಾವಧಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಹೊಸ ಹೊಸ ದರ್ಶನಗಳು ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ಮುಂದೆಯೂ ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ರಚಿತವಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಸರ್ವದಾ ಸಂಭಾವಿತ. ಆಲ್ಲದೆ, ಈಗಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಹಳೆಯಕಾಲದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರವಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಹಿಂದಿನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದು ಅಥವಾ ಈಗಿನ ಮಾರ್ಗವು ಬಹು ದೊಡ್ಡದು ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನ ಮುಂತಾದುವು ಕಾರಣ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರಿಸುವುದು ಹಿಂದಿನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಈಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವು ಅನುಕೂಲಿಸುವಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವಿಶೇಷಗಳು ಅವಶ್ಯಕ. ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ದೋಷವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರಬೇಕು, ಅಥವಾ ಈಗಿನ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವಂತೆ ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು. ಈಗಿನ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕಶಾಸ್ತ್ರ, ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದುವು ದಿನೇ ದಿನೇ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ಅಂಶ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಾದರೆ ಅವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿದವರ ಮುಖ್ಯ ಧರ್ಮ. ಮೇಲೆಕಂಡ ವಿಚಾರದಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರವಾಗಲು ಪುರಾತನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ರೀತಿ ಇವೆರಡನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು. ಪುರಾತನ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಷ್ಟು ಬೆರೆಯುಳ್ಳದಾದರೂ ಆಧುನಿಕ ರೀತಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಬಹುಕಾಲ ಅದರ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲದೇ ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ನಷ್ಟವಾಗಬಹುದು. ಜನಗಳು ಆಧುನಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಪುರಾತನ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಆಧುನಿಕ ಮಾರ್ಗ ಒಂದನ್ನೇ ಆವಲಂಬಿಸುವುದು ಅವರ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಸಮ್ಯಕ್ವಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಪುರಾತನ ದಿಂದಲೂ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೇ ನುಸರಿಸಿ ಬಂದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಮವೂ ಅಪ್ಪು. ಆಧುನಿಕ ರೀತಿಯು ಪುರಾತನ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿ ಪುರಾತನವನ್ನೇ ಸಿದ್ಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಪುರಾತನ ಮತವು ಆಧುನಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಪ್ಲವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕವನ್ನೇ ಸಿದ್ಧೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಆನಂದ ಧರ್ಮವು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಲು ಇದೇ ಕ್ರಮ. ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನದ ಸಮಸ್ತ ಯ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಇದು ನೂತನವಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅದರವಿರುವುದು ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವದರ್ಶಿಗಳೂ ಪ್ರಪಂಚಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ವೈರಾಗ್ಯ, ಪರತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಆದರ, ಒಂದು ಪಾತಿಯಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ವಿವೇಕ, ಶಾಂತತೆ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿಲ್ಲದವರು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರತು ವುದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು ಹೊರಟವರೇನೋ ವಿಭಿನ್ನ ಮತಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರಬಹುದು. ವಿಭಿನ್ನ ಮತಗಳು ಆತ್ಮಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಭಿನ್ನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರೂ ಎಲ್ಲ ಮತದ ಸರಿಯಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಪ್ರಪಂಚವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಾಯಕ. ಆಗ್ರಹದಿಂದ ಒಂದು ಮತದವರು ಮತ್ತೊಂದು ಮತದವರನ್ನು ದೂಷಣ ಮಾಡಬಹುದು. ಆತ್ಮಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂಬುವಂತೆ ಕಟ್ಟಿದ ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಭೇದವು ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೇವಲ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಭೇದವಾದಿಗಳಾದವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ನಿಯಮಕನಿಂಬುವವರಿಗೂ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಅವರು ಕರ್ತೃಗಳಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಕಟ್ಟಿದ ಒಳ್ಳೆಯದಕ್ಕೆ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಮಾನಮೂಲಕವಾಗಿ ಅಭೇದವಾದಿಗಳಾದವರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದು ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯ. ಇದನ್ನರಿತು ಮಾನ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಲಭಿಸುವುದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬಾರದು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪಕ್ಷಾಭಿನ ಕ್ಷೋದ್ಯರ ಪ್ರಸ್ತಾವನಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸಮಾಡುವುದು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಲೋಪವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಹುದು. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಯಾವುದೇ ಆಗಲಿ, ಅದರ ಹೃದಯವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಸೇವೆಯಾಗುವುದು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಭಾರತೀಯರ ಪ್ರತಿರೋಧವೂ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಉಪಾಯವೆಂಬುದೂ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿನ ಈ ರೀತಿ ಇರುವುದೆಂಬ ಚಾರ್ವಾಕವಾದವು ಸುಖದುಃಖ ಪ್ರವಾಹವು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದರಿಂದ ತಾಳ್ಮೆಯನ್ನೋ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನೋ ಹೊಂದಲು ಸಹಾಯ. ಎಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂಬ ಬುದ್ಧವಾದವು ಪ್ರಪಂಚ ನಶ್ವರವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಹಾಯ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಾದುದು ಅಸತ್ ಎಂಬ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲವೆಂದು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದುದು ಪ್ರಮೇಯ ಎಂದರೆ, ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿತಳ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿ. ಜಗತ್ತು

ಶೂನ್ಯವೆಂಬ ಮಾಧ್ಯಮಿಕವಾದವು ಕೇವಲ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಸ್ತುಗಳೇ ಪರಮ ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ. ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂಬ ಜೈನವಾದವು ಅವಕ್ಕೆ ಅಧಾರವಾಗಿ ಪ್ರಕಾರಭೇದವಾದ, ಎಂದರೆ ವಿಶೇಷ ರಹಿತವಾದ ವಸ್ತು ಒಂದು ಇರುವುದೇ ಎಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಸಹಾಯ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಎಂದು ವಸ್ತುಗೆ ಗೋಚರಿಸುವ ಪ್ರಮೇಯವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವುದೆಂಬ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ವಾದವು ಪ್ರಸಂಚಿತವಾಗಿ ಸವಿಕೇಷ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶ್ಲಿಸಿ ತಿಳಿಯಲು ಸಹಕಾರಿ. ಪರಿಣಾಮ ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಮಾತ್ರ, ಪುರುಷನಿಗಲ್ಲವೆಂಬ ಸಾಂಖ್ಯವಾದವು ಆತ್ಮನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಶುದ್ಧನೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕರ್ಮವೇ ನಿಯಾಮಕವೆಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದವು ನಿಹಿತ ಕರ್ಮವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಅದರಿಂದ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಾಧಕ. ಪ್ರಸಂಚ ಮಿಥ್ಯಾ, ಬ್ರಹ್ಮಮಾತ್ರ, ಸತ್ಯ, ಎಂಬ ಆದ್ವೈತವಾದವು ಪ್ರಸಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಮವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ವಸ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಯ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾಧಾನಕಾರಣವೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಂಶಯಾಮಿಯಾಗಿ ಪ್ರಸಂಚವನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವನು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಂಚವು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಪರತಂತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಯ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಸಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾಪ್ರದನಾಗಿ ಪ್ರಸಂಚದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಸಂಚದ ಅಧೀನವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದರಿಂದ ರಿಂದ ಅವನೇ ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದೂ, ಪ್ರಸಂಚವು ಸರ್ವಭಾ ಪರತಂತ್ರವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಯ. ಹೀಗೆ ದರ್ಶನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಫಲದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅರ್ಥವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಏಕೀಭಾವವಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ದರ್ಶನಗಳ ಅನಂತರ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವಿರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅಸಮ್ಯಕ್ವಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯುಕ್ತವಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸಮ್ಯಕ್ವಾದವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದುದೇ ಕಾರಣ. ಅಲ್ಲದೆ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ದರ್ಶನಕಾರನೂ 'ಮತಾಂತರದ ಪಕ್ಷವು ನಮಗೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತ, ಸಮ್ಯಕ್' ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಿಕೆಯೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಹೀಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಪರರಾದವರಿಗೆ ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಂದಲೂ ಉಪಕಾರವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅತಿಶಯವಿರುವುದು. ಇಡೀ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಬ್ಬ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಶೀಲನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ

ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದು. ಅವನಿಗೆ ತಾನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿದ್ದರೂ ತತ್ತ್ವದ್ವೈತಿಯಂತೆ ಗುರುವುಳ್ಳ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ಈ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಧನ. ತತ್ತ್ವದ್ವೈತಿ ಉಂಟಾದರೆ ಅಭಿಮಾನವು ದೂರವಾಗುವುದು. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೇ ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ಅಂತಹ ಪುರುಷನು ಈ ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೆಂಬ ಅಗ್ರಹವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಕೇವಲ ತನ್ನ ಸಬಂಧಿತರಾದ ವಿಚಾರಬಲದಿಂದಲೇ ಯಾವುದು ಯುಕ್ತವೆಂದು ತೋರುವುದೋ ಅದನ್ನು ಕಾಡು ತಿಳಿಯುವನು. ಹೀಗೆ ಅಗ್ರಹರಹಿತವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಇಡೀ ಮಾನವ ಕುಲವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವುದು. ಇತರ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಅವೇಕ್ಷಿಸದೆ ಅದರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಫಲ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಶಾಂತಿ ಸುಖ.

ಹಿಂ ತತ್ ಸತ್

ಅನುಕ್ರಮಪತ್ರ

ಅಂತಃಕರಣ ೩೧೧, ೩೨೫, ೫೭೫, ೭೨೫	ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಶಾಲಿ ೮೩೪, ೧೦೦೭
ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿ ೫೩೫-೭	ಅರ್ಥವಾದ ೨೩, ೭೪೫
ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ೭೩೯, ೯೨೧, ೧೦೨೪	ಅರ್ಥಾಪವೃತ್ತಿ ೩೭೩, ೩೯೩, ೬೦೨, ೭೪೪, ೮೫೩
ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಕಾರಣ ೭೨, ೯೨೧	ಅರ್ಥಾರೋಪ ೫೭೯
ಅಂತರಾತ್ಮಾ ಲಲಿತ-೯೦	ಅದಿತಿ ೨೦, ೨೧
ಅಕಾರ್ಯಕಾರಣಾನುಮಾನ ೮೪೨	ಅದ್ವೈತ್ಯ ೧೯, ೨೦
ಅಖಂಡ ೫೩೦, ೫೬೬	ಅದ್ವೈತ್ಯ ೭೭೯
ಅಖ್ಯಾತಿವಾದ ೩೫೪, ೩೫೮-೬೦, ೮೧೭-೨೧, ೯೫೦	ಅದ್ವೈತ್ಯ ೮೪
ಅಗ್ನಿ ೧೮, ೩೮	ಅದ್ವೈತ್ಯವಸಾಯ ೩೧೨
ಅಭಾತಿಕರ್ಮ ೨೫೭	ಅದ್ವೈತ್ಯಯಾರ್ಥ ೨೨೧
ಅರ್ಚಾವತಾರ ೭೩೯	ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ೧೨೩
ಅಜಿಂತ್ಯ ಭೇದಾಭೇದ ೭೦೮-೯	ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ೧೨೩, ೬೪೮, ೮೯೦
ಅಜಿತ ೭೬	ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸ್ವಾಭಾವ ೯೦೫
ಅರ್ಚಾರಾದಿಮಾರ್ಗ ೫೩೮	ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸವಾದ ೬೪೬-೭
ಅರ್ಜಿತನ ೮೩೭-೯	ಅಧಿಕಾರ ೯೩೩
ಅಜಹೃತ್ಪ್ರಕಾಶ ೬೦೧, ೮೪೭	ಅಧಿಕಾರಿ ೧೭೨
ಅಜ್ಞಾನವೃತ್ತಿ ೫೭೨	ಅಧಿದೈವತ ೧೨೩
ಅತ್ಯಂತಾಧಾನ್ ೩೦೫, ೬೦೩, ೮೮೧	ಅಧಿಭೂತ ೧೨೩
ಅತಿಂದ್ರಿಯ ೨೧೦, ೪೨೩-೫	ಅಧಿಪತಿಕಾರಣ ೨೧೭
ಅತಿಂದ್ರಿಯಾರ್ಥ ೫೫೦	ಅಧಿಯುಕ್ತ ೧೨೩
ಅಭಿವರ್ಣ ೭, ೧೦, ೭೮	ಅಧಿಷ್ಠಾನ ೮೮೭
ಅಭಿವರ್ಣಿನ್ ೭೩೭	ಅನನ್ಯವಸಾಯ ೨೩೦
ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಗಣ ೧೯೭, ೮೮೨, ೯೭೭	ಅನಂತ ೯೨೩
	ಅನಂತಗುಣಪೂರ್ಣ ೯೨೪
	ಅನಂತಜ್ಞಾನರೂಪ ೯೯೫

[illegible][illegible][illegible]

ಚಕ್ರ ಪ್ಯಾಂತ್ ೩೩೩, ೩೩೪, ೮೩೩-೭, ೯೫೦
 ಚಕ್ರ ವಿದ್ಯಾ ೭೦೬
 ಚಕ್ರ ಸಂಯಮ ಯೋಗ ೧೨೧
 ಚಕ್ರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ೭೬-೭
 ಚಕ್ರಾಂಗ, ೧೯, ೫೬-೭, ೧೬೩, ೨೯೨, ೩೬೩-೮, ೪೦೩-೪, ೪೫೩, ೫೭೦, ೭೩೪, ೭೯೫
 ಚಂದ್ರಿಕೆ ೧೫
 ಚಂದ್ರಾಕ್ಷಿ ೬ ೩೦೮
 ಚಂದ್ರಾಕ್ಷಿ ಚಕ್ರ ಸಂಯಮ ೪೫
 ಚಂದ್ರನಿವೇಶ ೬ ೩೦೮
 ಚಂದ್ರಾಕ್ಷಿ ಚಕ್ರ ೬ ೩೦೮
 ಚಂದ್ರಾಕ್ಷಿ ಚಕ್ರ ಸಂಯಮ ೭೩೨
 ಚಂದ್ರನಮಯ ಚಕ್ರ ೩೭
 ಚಂದ್ರನಮಯ ಚಕ್ರ ೩೭
 ಚಂದ್ರನೇತೃತ್ವೋಕ್ತ ರಮಾ ೩೦, ೩೭
 ಚಂದ್ರನೋದಯ ೯೭೭
 ಚರಣ್ಯ ೬೧೧, ೧೧೨, ೨೪, ೪೮-೯
 ಚರೋದಯ ೫೭೫-೭, ೮೮೮
 ಚರೋದಯ ಕಾರಣ ೬೧೩
 ಚರಯ ವಿಜ್ಞಾನ ೨೧೨, ೨೫೫
 ಚರೋದಯ ೩೦೩, ೩೨೫
 ಚಕ್ರ ಮುಖ ೫೦, ೬೮
 ಚಕ್ರ ಯೋಗ ೩೭೫
 ಚಕ್ರ ೨೮೨-೩
 ಚಕ್ರ ೨೩೮
 ಚಕ್ರ ೨೫೭
 ಚಕ್ರ ಕರ್ತವ್ಯ ೮೭, ೮೯
 ಚಕ್ರ ಕವಾಡ ೮, ೧೩೩
 ಚರೋದಯ ಸಂಪತ್ ೧೪೦೧
 ಚರೋದಯ ಫಲಾನು ೧೪೦

002.0

ಆರ್ಷಜ್ಞಾನ ೩೧೨

ಇ

ಇಂಪು ಗಣಿ, ಗಂಟೆ, ಗಜ್ಜೆ, ಗುಳಿ, ಕಬ್ಬಿ
ಇಂದ್ರಿಯಗುಳಿ, ಲೋಕ, ಲೋಕ, ಗಂಟೆ
ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥವನ್ನು ಕರ್ತೃ ಗಂಟೆ
ಇಚ್ಛೆ ೯೯೯, ೧೦೦೦
ಇತಿರೇಶ್ವರಾಧ್ಯಾಯ ಶಿಷ್ಯ
ಇರುವಿಕೆ ಲಯ
ಇಷ್ಟಲಿಂಗದಾರ್ಥವಿಹೀನ
ಇಷ್ಟಾ ಪತಿ, ೧೭೭

ॐ

ಈಶ್ವರ ೨, ೮, ೨೦, ೨೦.೨, ೨೬,
೨೯೫, ೩೩೬, ೧೦೦೮-೯
ಈಶ್ವರಭಾವ ೦೪
ಈಶ್ವರನಾಮ ೫೫, ೫೯, ೯೯೪
ಈಶ್ವರಸಾಕ್ಷೀ ೫೮೯-೯೦
ಈಶಾ ೨೩೪

မည်

ಉಪ್ಪತ್ತಿ ೫೧೦-೧೧
 ಉಪಕ್ರಮ ೨೬, ೮೫
 ಉಪದೇಶ ೪೧೬-೮, ೧೦೧೪
 ಉಪನಿಷತ್ ೮, ೧೧, ೪೮, ೫೦, ೬೦,
 ೭೧-೮೦, ೮೯, ೯೮-೯
 ಉಪನಿಷದ್ಧರ್ಶನ ೧೧, ೮೮
 ಉಪಮಾನ ೨೬೧, ೩೭೨, ೩೯೫,
 ೫೯೮, ೭೯೩, ೮೧೩

| ಉಪಮಿತಿ ೨೭%

ಉಪವೃತ್ತಿ ೨೬
 ಉಪವೃತ್ತಿ ೬೦೩
 ಉಪಸಂಹಾರ ೨೬
 ಉಪಾಧಾನ ಗಂಧ
 ಉಪಾಧಾನಕಾರಣ ೬೬, ೧೭೪,
 ೩೧೬, ೭೬೦-೨, ೯೧೩,
 ೯೧೬-೬, ೧೦೨೪
 ಉಪಾಧಿ ೧೭೬, ೭೬೧
 ಉಪಾಧಿಶಂಕಾ ೯೭೫
 ಉಭಯ ವೈದಾಂತ ೭೬೩
 ಉಪನ್ಯಾಸ ೧೪, ೧೫

१३०

ಮಹಾ ೬, ೭
ಮಗ್ಗೇದ ೬, ೮, ೯, ೧೫, ೨೮, ೩೦,
೯೨, ೧೭೮
ಮಗ್ಗೇದ ಸಂಹಿತೆ ೧೧, ೧೨
ಮತ ೧೫, ೨೨, ೪೧, ೯೬೨
ಮತನಿಯಮ ೪೪-೧
ಮತ್ತಿ ಕೃರು ೨೧
ಮದುಭಾವ ೯೬೨

५

ಮಕ್ಕ: ೧೬೧
ಮಕ್ಕಮೂಲಕತ್ವವಾದ ೧೭, ೩೦, ೪೨-೩,
೯೩, ೭೮೮-೯
ಮಕ್ಕವಾಕ್ಯತಾ ೯೨, ೧೦೯, ೧೫೬,
೧೫೮, ೧೬೪, ೪೩೮, ೪೭೦
ಮಕ್ಕೇಭಾವಸ್ಥಾನ ೪೭
ಮಕ್ಕೇಶ್ವರವಾದ ೧೯, ೨೯, ೩೦, ೩೫, ೩೯

၇၀၁၇

23

ಐಕಮತ್ಯ ೧೦೨೦, ೧೦೨೨
 ಐಕ್ಯಸ್ಥಳ ೬೭೯, ೬೮೫
 ಐತಿಹ್ಯ ೩೭೫
 ಐಂದ್ರಿಯಕಜ್ಜಾನ ೧೦೦೪

天

ದೊಪಚಾರಿಕವ್ಯಕ್ತಿ ೭೪೬

2

ಕರ್ತೃ ೭೩
'ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನ ೪೩೭-೮, ೯೭೮
ಕರ್ತೃ ೨೧-೨, ೮೯, ೯೦, ೩೦೪,
೪೦೭-೮, ೬೬೮, ೮೪೬-೭, ೯೩೬-೭

ಕರ್ನಾಟಕಾಂಡ ಗ್ರಂಥ

ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಸರ್ಕಾರ

ಕರ್ಮಶೋಧನಾ ೧೪೯

ಕರ್ಣ ೧೭೫, ೯೫೦

ಕಾವ್ಯಕರ್ಮ ಛಂ

ಕಾರ್ಯಾನುಮಾನ ಲಳ.

ಕಾರಣ ಗಿರೀ, ಶಿಖ, ೪
ಕಾರಣಾನುನದನ ಬು

ಕಾರಯಿತ್ಯತ್ನ ೪೬೯

६७७ ५०७-५, ६६६,
६७७, ६७७,

ಕಾಲಾಕ್ರಿಯಾಪದಿಷ್ಠ

२७

132

ಕೆನಲ ೪೩-೫
 ಕೆನಲ ಜ್ಞಾನ ೩೫
 ಕೆನಲಪ್ರಮಾಣ ೮೩
 ಕೆನಲ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿ ೬೦೦, ೮೪೭
 ಕೆನಲ ವೈಕೇರಿಕೆ ೩೭೦, ೫೯೩
 ಕೆನಲಾಸ್ತ್ರಯು ೨೭೨, ೭೪೨
 ಕೈವಲ್ಯ ೩೧೧, ೩೩೨, ೩೪೧
 ಕೋಶಗಳು ೬೨, ೯೮
 ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆ ೯೩೪
 ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ೨೨೬

五

ಗಾರ್ಡನ್ಸ್ ೬೯
ಗ್ರಾಹ್ಯಾರ್ಥ ೨೨೧
ಗುಣತಯ ವಿಭಾಗ ೧೩೩-೬
ಗುಣಪೂರ್ಣ ೯೨೨-೨
ಗುಹ್ಯವಿಷಯ ೨೦೬
ಗೃಹಸೂತ್ರಮಿ ೯೪
ಗೌಣವೃತ್ತಿ ೭೪೬, ೮೪೭

4

ಘಾತಿಕರ್ಮ ೨೫೭

८३

ಚಲನ ಗಂಂಜಿ
ಜಾರ್ವಾಕ್ ಫ, ಗರ್ಪ, ಗುಂ
ಜಾರ್ವಾಕ್ ಧೂರ್ಪ ಗುಂ
ಚಿತ್ ೭೭
ಚಿತ್ ವೃತ್ತಿ ಖಿಳ
ಚಿತ್ ಕೃತಿ ಗೌರಿ, ಗುಡಿ

നോട്ട

[illegible][illegible]

നോക്കൂ

[illegible][illegible]

ನಯಪ್ರಭಂಗೆ ೨೪೬
 ನಾಸದೀಯ ಸೂತ್ರ ೪೭
 ನಾಸ್ತಿ ಕ ಮತಗಳು ೮, ೧೬೬, ೧೭೯
 ನ್ಯಾಯಾಧ್ಯಯನ ೪೭೪, ೫೫೩, ೯೨೯
 ನಿಶಾಯ ೧೯೦
 ನಿಗ್ರಹಸ್ಥಾನ ೭೪೪
 ನಿಗುಣ ೮೫, ೫೨೦-೧
 ನಿಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ೬೧೧
 ನಿರ್ಣಾಯಕ ೯೦೮
 ನಿರ್ಣಯ ೯೦೮
 ನಿತ್ಯ ೧೭೩, ೪೬೦
 ನಿತ್ಯೈಮಿತ್ತಿಕ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮ ೮೮೪-೫
 ನಿತ್ಯವಿಭೂತಿ ೭೮೧-೨
 ನಿರ್ದಿಷ್ಟಾನ ೪೫೯, ೯೧೨, ೯೩೦
 ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ ೭೬, ೧೭೪, ೨೪೫, ೭೬೦, ೯೧೭, ೯೯೬
 ನಿಯಾಮಕ ೪೧
 ನಿಯೋಗಾರ್ಥ ೩೬೯
 ನಿರವಕಾಶತೆ ೮೫೨
 ನಿರವಯವ ೨೦೯
 ನಿರೀಕ್ಷರವಾದ ೮
 ನಿಯಮಾಧಿಕರಣ ೬೦೩
 ನಿರೋಧ ೨೧೮
 ನಿವೃತ್ತ ಕರ್ಮ ೧೧೭
 ನಿವೃತ್ತಿಧರ್ಮ ೧೦೪-೫
 ನಿರ್ವಾಣ ೨೦೮
 ನಿರ್ವಾಳ ೨೨೧, ೩೧೨, ೩೮೫, ೫೮೮-೯, ೭೩೮, ೭೪೯
 ನಿರ್ವಿಳುಕವೃತ್ತಿ ೩೩೪
 ನಿರ್ವಿಳುಪ್ಪಾನ ೨೨೨, ೩೧೨, ೭೪೯
 ನಿರ್ವಿಕಾರೋಪಾದಾನ ೯೧೩, ೯೨೧
 ನಿರ್ವಿಕಾರಸ್ವಭಾವನಿಯಮ ೮೯೭-೮

ನಿರ್ವಿಶೇಷ ೬೪೭, ೭೫೮
 ನಿಶ್ಚಿತೋಪಾಧಿ ೭೪೧
 ನಿಷ್ಪಪಂಚಬ್ರಹ್ಮ ೫೯, ೬೧
 ನಿಷ್ಪಪಂಚಬ್ರಹ್ಮವಾದ ೫೫
 ನಿಷ್ಕಾಮ ೪೬೧
 ನಿಶಿಕಾಪ್ತ ೨, ೪
 ನಿಲಕಂಠ ೮೯೨
 ನೈಮಿತ್ತಿಕಕರ್ಮ ೪೬೦
 ಪ
 ಪಂಚಕಾರಣೀ ೧೦೧೧
 ಪಂಚವ್ರಾಣ ೭೦
 ಪಂಚಭೂತ ೩೨೩
 ಪಂಚಭೇದ ೯೩೪, ೯೬೧
 ಪಂಚೀಕರಣ ೬೧೩, ೭೭೬
 ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯ ೩೨೩
 ಪರ್ಜನ್ಯ ೧೪
 ಪತಿ ೬೨೫, ೬೨೮-೯
 ಪರ್ಯವಸಿತ ೭೬೫
 ಪರ್ಯಾಯಾರ್ಥಕನಯ ೨೪೪
 ಪರಕಂತ್ಯ ೪೫೫, ೮೯೬, ೧೦೨೪
 ಪರಕಂತ್ಯಕರ್ತೃತ್ವ ೪೬೯
 ಪರಕತ್ವ ೧೦೦೨
 ಪರಕತ್ವಾನುಭವ ೪೬
 ಪರನ್ಯಾಯ ೭೯೨, ೯೦೨
 ಪರಬ್ರಹ್ಮ ೨೬, ೭೬೦
 ಪರಬ್ರಹ್ಮತತ್ವ ೫೯
 ಪರಮಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ ೯೨೩-೪
 ಪರಮಾಣು ೨೦೯, ೯೯೮
 ಪರಮಾಣುಕಾರ್ಯ ೨೮೯-೯೧
 ಪರಮಾಣುಸಾಧನ ೨೮೭-೮
 ಪರಮಾತ್ಮಾ ೨೪೪

ಪರಮುಕ್ತಿ ೬೮೭
 ಪರಮೇಶ್ವರ ೬೧೨, ೬೩೧, ೪
 ಪರಾಕ್ ೭೮೧
 ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನ ೨೩೮, ೨೭೩, ೫೯೩, ೭೪೨, ೮೪೧
 ಪರಾಮರ್ಶ ೨೭೧
 ಪರಾವಿದ್ಯಾ ೯೦೮
 ಪರೀಕ್ಷೆ ೬೧೪
 ಪರಿಣಾಮವಾದ ೩೩೨, ೯೭೭, ೯೮೯, ೧೦೦೧, ೧೦೦೪, ೧೦೨೪
 ಪರಿಶೇಷ ೮೫೫
 ಪರಿಶೇಷಾನುಮಾನ ೩೧೩
 ಪಶು ೬೫೫, ೬೬೯
 ಪಕ್ಷ ೧೭೬
 ಪಕ್ಷವಾಚಕಪದ ೧೦೧೨
 ವಾಚನೀಕೃತ ೯೨
 ವಾಪ ೨೨
 ವಾರಮಾರ್ಥಕ ೮೩, ೯೨೬
 ವಾರಮಾರ್ಥಕಪ್ರಮಾಣ ೧೫೯
 ವಾರಮಾರ್ಥಕಸತ್ಯ ೫೯೪, ೬೦೫
 ವಾಶ ೬೩೦
 ವಾಶಪತಕಾಪ್ತ ೬೨೫
 ವಿಲರವಾಕವಾದಿ ೮೭೩
 ವುಣ್ಣ ೨೨
 ವುಣ್ಣಲ ೨೫೩
 ವುರುಷ ೧೩೧, ೩೨೦-೧
 ವುರುಷಸೂತ್ರ ೩೩, ೩೨, ೪೭
 ವುರುಷಾರ್ಥ ೧೭೯, ೧೮೬, ೯೬೨, ೯೮೧
 ವುರುಷೋಕ್ತಮ ೧೩೯
 ವುಂಸ್ತಮಲ ೬೬೫
 ಪೂರ್ಣ ೮೨, ೯೨೨
 ಪೂರ್ಣತ್ವ ೯೧೦-೧

ಪೂರ್ಣಕಾರಣ ೯೯೭
 ಪೂರ್ಣಾರ್ಥ ೫೫೦
 ಪೂರಕ ೩೩೭
 ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ೧೦೧೮
 ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಾನುಮಾನ ೩೧೩
 ಪೂರ್ವನ್ ೧೪
 ಪೌರುಷೀಯ ೪೪೮-೯
 ಪ್ರಕರಣ ೨೬
 ಪ್ರಕರಣಸಮ ೭೪೩
 ಪ್ರಕಾರ ೭೫೯, ೭೬೪-೫
 ಪ್ರಕೃತಿ ೧೩೧, ೩೦೯, ೭೭೩
 ಪ್ರಜಾಪತಿ ೧೭, ೧೮, ೧೯
 ಪ್ರಜ್ಞಾನಂಪತ್ತು ೧೯೦
 ಪ್ರತ್ಯಗದೃಶ ೭೬೯
 ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ೧೯೯, ೨೦೦, ೨೩೫, ೨೪೩, ೫೬೩-೫, ೬೩೫, ೮೧೨, ೮೩೪, ೮೫೧
 ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ದರ್ಶನ ೮೯೩
 ಪ್ರತ್ಯಯೋಗಪ್ರಬಂಧ ೨೪೮
 ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ೧೭೫, ೩೧೨, ೭೩೮-೪೧, ೮೩೪-೭
 ಪ್ರತ್ಯಾಸಕ್ತಿ ೮೫೫
 ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧ ೮೪೨-೩
 ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ೮೮೧
 ಪ್ರತೀಕಧ್ಯಾನ ೧೧
 ಪ್ರಧ್ಯಾನಸಾಧನ ೩೦೫, ೬೦೩, ೮೭೭, ೮೮೧
 ಪ್ರಧಾನ ೩೦೯, ೩೧೮
 ಪ್ರಸಂಚ ೨, ೩೩, ೯೬೫, ೯೯೮-೯, ೧೦೦೦, ೧೦೦೫
 ಪ್ರಸಂಚಮೂಲ ೯೯೮-೯
 ಪ್ರಸಂಚೋಪಾದಾನ ೯೯೭
 ಪ್ರಬಲಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ ೮೪೨-೩

೧೦೩೬

ಪ್ರಮಾ ೩೧೨, ೧೦೦೪, ೧೦೦೮
ಪ್ರಮಾಣ ೯೪, ೧೭೫, ೨೬೧, ೭೧೬, ೯೪೭, ೧೦೦೪
ಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ ಲ೪೩
ಪ್ರಮಾಣವಸ್ತು ಭಂಗಿ ೨೪೬, ೨೪೮
ಪ್ರಮಾಣ್ಯ ೧೭೩, ೨೬೧
ಪ್ರಮಿತಿ ೨೬೧, ೮೫೬
ಪ್ರಮೇಯ ೧೭೩, ೨೬೧, ೩೭೬, ೮೭೬, ೧೦೧೯, ೧೦೩೩
ಪ್ರಮೇಯ ನಿರ್ಣಯ ೧೦೧೯
ಪ್ರಲಯ ೬೧೩
ಪ್ರಲಯಾಕಲರು ೬೬೮-೯
ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಲ೪೨
ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಧರ್ಮ ೧೦೪
ಪ್ರವೃತ್ತಿ ವಿಜ್ಞಾನ ೨೧೨, ೨೧೫-೬
ಪ್ರಸಾದಿಸ್ಥಳ ೬೬೬-೭, ೬೮೨
ಪ್ರಾಕಟ್ಯ ೪೦೭, ೮೮೧
ಪ್ರಾಗಭಾವ ೩೦೫, ೬೦೩, ೮೭೭, ೮೮೧
ಪ್ರಾಣ ೧೯
ಪ್ರಾಣಮಯಕೋಶ ೬೩
ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಸ್ಥಳ ೬೭೭-೮, ೬೮೩
ಪ್ರಾಣವಾಯು ೨೪
ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ೩೩೮-೯
ಪ್ರಾಣಿಭಾಸಿತತ್ವ ೫೯೪, ೬೦೫
ಪ್ರಾಣಾಣ ೬೦೪, ೯೫೧
ಪ್ರಾಣಾಣಸ್ಥಿತತ್ವ ಪರತತ್ವ ೧೦೦೯
ಪ್ರಾಣಾಣಸ್ವರೂಪ ೧೦೦೮
ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಕರ್ಮ ಲ೮೫
ಪ್ರೇಯಸ್ ೯೦೧
ಪ್ರೇರಕ ೯೨೧
ಫಲ ೨೬

ಬಿ
ಬಹುತತ್ವ ವಾದ ೭೮೮
ಬಾಧ ೨೬೫, ೩೫೨-೩, ೫೮೧, ೭೪೧
ಬಾಧ್ಯ ಲ೮೯
ಬುದ್ಧಿ ೩೧೧
ಬುದ್ಧಿ ತತ್ತ್ವ ೩೨೫, ೩೨೭
ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಿ ಸೂತ್ರ ೧೭೯
ಬೌದ್ಧಗಮನ ೯೬
ಬ್ರಹ್ಮ ೧೯, ೫೬, ೫೯, ೬೧, ೪೪೨, ೬೦೬-೭, ೬೧೦
ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತ್ವ ವಾದ ೫೫
ಬ್ರಹ್ಮಕರ್ಮ ೬೮, ೨೫೫
ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಲ೩
ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಾ ೯೧೨, ೯೩೧
ಬ್ರಹ್ಮಕರ್ತೃ ೧೬೦, ೧೬೨
ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ೧೧೫, ೧೫೯, ೧೬೧, ೧೬೬, ೯೬೩
ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿ ೫೫೫
ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಸಾದ ೫೦೭
ಬ್ರಹ್ಮಪಾರತಂತ್ರ್ಯ ೯೬೪
ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ೫೩೯, ೯೬೪
ಬ್ರಹ್ಮಭಾವ ೯೬೪
ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ ೨೫, ೫೨೫, ೯೬೪-೫
ಬ್ರಹ್ಮವಾದ ೪೩, ೪೫೬-೭
ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ೧೫೫, ೧೫೯, ೧೬೨, ೧೬೮, ೪೩೫, ೫೩೯-೪೦
ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ೫೦೮-೯
ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ೧೬೦
ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವ ೬೬೩, ೯೬೩
ಬ್ರಹ್ಮಪರೋಕ್ಷ ಲ೬

೧೦೩೭

ಬ್ರಹ್ಮಾ ಭೇದ ೫೬೦
ಬ್ರಹ್ಮಾಣ ೭, ೧೦, ೧೫, ೧೭, ೧೯, ೨೧, ೪೮
ಭ
ಭಕ್ತ ೬೩೦
ಭಕ್ತಸ್ಥಳ ೬೭೦೫, ೬೮೦
ಭಕ್ತಿ ಲ೬, ೪೮೦-೨, ೯೦೨, ೯೨೭, ೯೩೦
ಭಕ್ತಿ ಯೋಗ ೧೦೧, ೧೦೩-೭, ೧೨೮
ಭಗವತ್ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ೨೭
ಭಗವತ್ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ೧೧೬
ಭಗವತ್ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ೨೫೪
ಭಾಷ್ಯವೇದಾಂತ ೨೬-೭, ೧೬೦
ಭಾವ ಲ೬೨
ಭಾವನಾಪ್ರತ್ಯಯ ೨೧೧, ೯೬೨
ಭೂತಗಳು ೧೫೫
ಭೂತಪೂಜೆ ೩೫
ಭೂತಕಾಶ ೮೭೫, ೯೮೫
ಭೂತಾದಿ ೫೬೪
ಭೇದ ೬೦೩, ೭೫೧-೩, ೮೬೬-೭
ಭೇದಪ್ರಪಂಚ ೧೦೦೦
ಭೇದಸಂಸ್ಕಾರ ೨೧೧
ಭೇದಾಭೇದ ೫೪೮
ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ೯೭೮
ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳು ೨೦
ಭೌತಿಕವಸ್ತು ೫೮೧, ೬೩೧-೨, ೮೦೯-೧೧
ಮಂಗಳಮನೋವೃತ್ತಿ ೫೦೪
ಮತ ೯, ೧೨, ೩೪
ಮತಾಚಾರ ೨, ೩೩, ೧೦೦-೧
ಮಂತ್ರ ೧೫, ೪೮, ೭೪೫
ಮನನ ೪೩೯, ೯೧೨, ೯೨೯
ಮನಶ್ಚಾಪ್ತ ೨, ೩, ೬೯
ಮನಸ್ಸು ೨೯೬, ೩೧೧, ೩೨೩, ೩೭೯, ೪೦೪
ಮನೋಮಯಕೋಶ ೬೩
ಮರುತ್ ಗು
ಮಹದ್ಬ್ರಹ್ಮ ೧೩೩
ಮಹಾಜನ ಪ್ರತ್ಯಯ ೯೭೯
ಮಹಾಜನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ೯೭೯
ಮಹಾಯಾನ ೧೯೧
ಮಹಾಯೋಗ ಲ೪೬, ೯೨೪
ಮಹಾಯೋಗರೂಪಿ ೯೨೪
ಮಹಾರೂಪಿ ಲ೪೬, ೯೨೪
ಮಾರ್ಗ ೨೧೮
ಮಾತೃಕೃತಿ ೭೧೦
ಮಾತೃಕೃತಿ ೨೦೮
ಮಾಯಾ ೫೮೧, ೬೦೭-೮, ೬೩೪-೫, ೬೪೦, ೮೮೮-೯, ೮೯೧
ಮಾತೃಕೃತ್ಯ ೬೭೫-೬, ೬೮೧
ಮಿಥ್ಯಾ ೫೭೨, ೮೫೮, ೧೦೦೦
ಮೀಮಾಂಸಾ ೩೮೨-೩, ೯೦೭, ೯೬೪
ಮುಕ್ತಿ ೨೦೦, ೬೫೬
ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ ೭೪೬, ೮೪೬, ೯೨೩
ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ೧೩೨, ೧೪೩, ೯೨೩
ಮೋಕ್ಷ ೪೧, ೬೬-೭, ೨೧೧, ೩೨೧, ೪೧೦-೧, ೫೬೦, ೬೧೮-೫, ೭೦೫, ೯೭೯
ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಲ೬, ೧೦೭, ೧೧೦, ೧೩೩
ಯ
ಯಜುರ್ವೇದ ೭, ೧೦
ಯಜ್ಞ ೧೧, ೧೫, ೧೯, ೨೦-೧, ೨೩, ೧೧೭, ೧೪೭

ಗೌರವ

ಯಥಾರ್ಥ ಲಾ. ೯೪೯
ಯಥಾರ್ಥ ಪಾ. ೭೩೩-೪, ೭೪೦
ಯಥಾರ್ಥ ಪಾ. ೧೨೩, ೧೭೩, ೪೭೩-೩
೯೪೯, ೧೦೩೩

ರೂಪಸ್ತಂಭ ೨೧೭
ರೇಖೆ ೩೩೭

ಲ

ಯುಕ್ತ ೯೬೬, ೧೦೩೪
ಯುಕ್ತಿ ೧೦೧೪-೫
ಯುಕ್ತಿ ವಿರೋಧಿ ೫೩೩
ಯುಕ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ೫
ಯೋಗ ೧೦೬, ೧೧೬, ೧೧೯, ೩೩೩
ಯೋಗಗಳು ೩೨೯, ೩೩೮
ಯೋಗಪ್ರತ್ಯಾಸಕ್ತಿ ೨೭೦
ಯೋಗರೂಪಿ ೨೦೧, ೮೪೬
ಯೋಗರೂಪಿ ೭೪೬, ೮೪೬
ಯೋಗವಸ್ತಿ ೮೪೬
ಯೋಗ್ಯತಾ ೨೮೨-೩, ೪೪೪
ಯೋಗಾಂಗಗಳು ೩೨೯, ೩೩೮
ಯೋಗಾಚಾರಿ ೧೯೩, ೨೦೮
ಯೋಗಾರೂಪಿ ೧೨೧
ಯೋಗಿಕ ೨೦೧
ಯೋಗಿಕರೂಪಿ ೨೮೨
ಯೋಗಜ್ಞಾನ ೩೧೨

ಲಕ್ಷಣಾವಸ್ಥೆ ೨೮೨, ೬೦೦, ೭೪೬
ಲಕ್ಷಣಲಕ್ಷಣಾವಸ್ಥೆ ೬೦೦
ಲಿಂಗ ೨೬
ಲಿಂಗಕರೂಪಿ ೬೧೩
ಲಿಂಗಧಾರಣಾಧೀಕ್ಷಾ ೬೫೦
ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ೯೭೯
ಲೋಕಸ್ಥಿತಿ ೯೭೯
ಲೋಕಾಯತ ಗಣಂ
ಲೋಕಪ್ರಮಾಣ ೪೨೧
ಲೋಕೀಕಯುಕ್ತಿ ೧೦೧೩
ಲೋಕಿಕಾಮನಾ ೧೦೧೬

ವ

ರತ್ನಕ್ರಮ ೨೦೯, ೨೫೫, ೯೬೩
ರತ್ನಕ್ರಮ ದರ್ಶನ ೬೩೬, ೮೯೪
ರಾಜಗುಹ್ಯ ೧೨೪
ರಾಜಗುಹ್ಯಯೋಗ ೧೨೪
ರಾಜವಿದ್ಯ ೧೨೪
ಯದ್ವ ೧೪
ರೂಪಸ್ತಂಭ ೨೧೭
ರೂಪಿ ೯೪೬

ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ೧೦೧೩
ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮ ೮, ೧೦೭
ವಯು ೧೩, ೧೬, ೨೩, ೩೮
ವಸ್ತು ೯೮೩, ೧೦೦೬
ವಾಕ್ಯ ೨೬
ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ೫೯೯
ವಾದ ೭೪೪
ವಾಪಸ್ಪತ್ಯ ೬೯
ವಾಯು ೧೪
ವಾಸನಾ ೨೧೨
ವಿಕಲ ೨೫೫
ವಿಕಲ್ಪ ೨೫೫, ೩೩೪, ೧೦೦೪
ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನ ೨೫೫-೭
ವಿಕಾರ ೯೧೩-೪

ಗೌರವ

ವಿಚಾರ ೧೦೧೬
ವಿಚಾರಶಕ್ತಿ ೯೦
ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರ ೭೯೩
ವಿಚಾರೀಯ ಸಂಪಾದ ೧೦೦೯
ವಿಜ್ಞಾನ ೮೯, ೧೨೩
ವಿಜ್ಞಾನಮಯೋಗ ೬೩
ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ೫೬೧-೨, ೧೦೦೫-೬
ವಿಜ್ಞಾನಸ್ತಂಭ ೨೧೭
ವಿಜ್ಞಾನಕಲರು ೬೬೮-೯
ವಿಕಂಡ ೭೪೪
ವಿದ್ಯದ್ವೈತ ೯೨೪
ವಿದ್ಯಾಕರ್ಮ ೯೦೨
ವಿದಿ ೭೪೫
ವಿನಯ ೧೯೦
ವಿವರ್ಯಯ ೩೧೨
ವಿವರಣೆಪ್ರಾತಿ ೩೦೧, ೩೫೫
ವಿವಕ್ಷ ೧೬೩, ೨೭೩
ವಿಧವೆ ೭೬೯
ವಿಭು ೪೫೭, ೭೬೮
ವಿಭೂತಿಯೋಗ ೧೨೫-೬
ವಿಭೂತರೂಪ ೧೨೫
ವಿರುದ್ಧ ೨೭೪
ವಿರೋಧಿ ೮೪೨-೩
ವಿವರ್ತಕಾರಣ ೬೦೮
ವಿವೇಕಪ್ರಾತಿ ೩೦೮, ೩೩೧, ೯೬೩
ವಿವೇಕರ್ಮ ೧೭, ೨೮
ವಿವೇಕ ೩೦೪, ೮೧೩-೧೫
ವಿತ್ತೇದೇನಕೆ ೧೭
ವಿಮ್ನ ೧೪, ೧೬, ೨೫-೭, ೮೪
ವಿಮ್ನ ಭಕ್ತಿ ೯೩೩

ವಿಮ್ನ ಶಾಸ್ತ್ರ ೯೩೩
ವಿಮ್ನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ ೮೪
ವಿಮ್ನಾನುಮಾನ ೩೧೩
ವಿರಕ್ತವೆ ೬೪೧-೩
ವೈತ್ಯ ೧೨೦, ೩೧೩, ೫೮೮-೯, ೭೪೬
ವೈತ್ಯಜ್ಞಾನ ೩೧೨, ೫೬೫, ೫೭೪, ೫೭೯-೮೦
ವೇದ ೯, ೧೦, ೧೨, ೪೧೬-೨೨, ೧೦೧೬-೧೭
ವೇದಮಹಿಳು ೧೮-೨೦, ೨೩-೪, ೩೯, ೪೧, ೪೬, ೪೨೭
ವೇದದೇವತೆಗಳು ೧೫
ವೇದದ್ವೈತ್ಯ ೧೨-೪, ೧೬
ವೇದನಾಸ್ತಂಭ ೨೧೭
ವೇದವಿರಾಕರಣಿ ೪೪೪
ವೇದಪ್ರಮಾಣವಿದ್ಯೆ ೧೦೧೯
ವೇದಪ್ರಮಾಣವಿದ್ಯೆ ೯೦೪-೫
ವೇದಸಂಹಿತೆ ೮
ವೇದಸಿದ್ಧಿ ೪೭೩-೩೦
ವೇದವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸ್ವರೂಪ ೧೦೧೫
ವೇದಾಂತ ೫೦, ೧೩೮, ೫೪೧, ೫೫೪
ವೇದಾಂತದರ್ಶನ ೮
ವೇದಾರ್ಥ ೧೪೩, ೯೬೫
ವೇದಾಂತಕಾಲ ೧೧೦, ೫೫೨
ವೇದೈಕವೇದ್ಯ ೯೦೭
ವೈದಿಕಜ್ಞಾನ ೯೧
ವೈದಿಕಯುಕ್ತಿ ೧೦೧೩
ವೈದಿಕಾಚಾರಿ ೨೩೦
ವೈದ್ಯಾ ೨೩, ೯೫, ೩೯೯, ೩೩೫, ೯೩೩, ೧೦೩೩
ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದಂತೆ ೮, ೬೯೨

ဂိဝံဗုဝံ

ವ್ಯಂಜನಪರ್ಯಾಯ ೨೪೨
ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿ ೧೭೭, ೨೭೨, ೭೪೧,
೮೩೭-೯, ೯೭೦

ವ್ಯವಹಾರ ಗುಳಿ
ವ್ಯಪ್ತಿ ಸ್ಥಳ ೭೭೭
ವ್ಯಾಪ್ತ ಸ್ಥಳದ ಅಳು
ವ್ಯಾಪಕ ೧೭೭, ೧೦೦
ವ್ಯಾಪಕವಾಚಕಪದ ೧೦೦
ವ್ಯಾಪ್ತ ೧೭೭, ೭೪೪, ೧೦೦
ವ್ಯಾಪ್ತವಾಚಕಪದ ೧೦೦
ವ್ಯಾಪ್ತಿ ೧೭೭, ೭೪೪, ೮೩೩, ೯೭೭,
೧೦೦೦, ೧೦೦೩.

ವ್ಯಾಪ್ತಿಗ್ರಹಣ ಕ್ರಮ ೨೭೧
ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿರ್ಧಾರ ಗಂಗೆ
ವ್ಯಾಪ್ತಿನಿರೂಪಣ ಗಂಗೆ
ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಬಳಿ, ೯೦೬
ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಮಾಣ ೧೫೯
ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯ ೪೯೯, ೬೦೫
ಮೊದಲ ೭೬೯

३

ಶಂಕಿತೋಪಾಧಿ ೭೪೧
ಶಕ್ತಿ ೨೦೧-೧, ೮೪೬, ೯೯೯
ಶಕ್ತಿಮತ ೬೩೭-೪೦, ೮೯೫
ಶಬ್ದಗಮ್ಯ ೫೧೮-೯
ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ ೨೭೭, ೩೯೪
ಶಬ್ದವೃತ್ತಿ ೮೪೬-೭
ಶಬ್ದಸಮನ್ವಯ ೪೮೦
ಶರಣಸ್ಥಳ ೬೭೮-೯, ೬೮೪
ಶರೀರ ೩೨೭

[illegible]

ಶುಕ್ಲವರ್ಣತಃಪಾಂತ್ರಿ ಒ೦೩
ಶುದ್ಧವಿಚಾರ ಫಲಃ
ಶೂನ್ಯ ೧೯-೧, ೨೦೭
ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತ ತತ್ವ-೪
ಶ್ರೀಮಾತ್ರಯ ೧೪೪
ಶ್ರವಣ ೪೬೯, ೯೧೨
ಶ್ರುತಾರ್ಥಾಪತ್ತಿ ೬೦೨
ಶ್ರುತಿ ೨೬, ೧೫೫, ೮೫೨
ಶುಕಿನೋದಗ್ರಹ ೫೪.
ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯ ಮೇರನಾಂಸಾ ೪೫೭,

೪೫

ಮೃತ್ಯುಂಜಿತರು ಗಣಾ, ಗಣ-೬೦
ಮೃತ್ಯುಂಜಿಪ್ಪನಾ ಲಕಾ
ಮೃತ್ಯುಂಜಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಲಲಗ, ಲಲ-೬೭,
ಒಲ-೮, ಲಲ-೨.
ಶ್ರೀಯಸ್ಸು ಲಲಾ, ಲಲ, ಲಲ
ಶ್ರೀಯಸ್ಸುಧನ ಲಲ, ಲಲ
ಶ್ರೀಕಾಂಬರ ೨೩
ಶ್ರೀ, ಶ್ರೀಯಸ್ಸು ಲಲ

7047

ಪೆದಂಗಳೆಳು ೯೦
ಪರ್ಯಾಯಗಳೆಳು ೬೭೦

[illegible][illegible]

ಸಮಾಧಿ ೧೧೬, ೩೩೯
ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವ ೪೩೯, ೯೨೧
ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವ ೪೪೩
ಸರ್ವಕಾರಣ ೪೬೨
ಸರ್ವಭೂತಾಧಿಪಾತ ೪೯೧
ಸರ್ವಮೂಲ ೯೨೧
ಸರ್ವಶಕ್ತಿ ೯೨೪
ಸರ್ವಶೇಷ ೯೨೧
ಸರ್ವಾಸ್ತಿವಾದ ೧೯೧
ಸರ್ವಶಕ್ತಿ ೩೨೧, ೩೨೫
ಸರ್ವಶಕ್ತಿ ಕಲ್ಪನಾ ೨೨೨, ೫೮೯-೯, ೭೩೮
ಸರ್ವಶಕ್ತಿ ೧೪
ಸರ್ವಶೇಷ ೭೫೮
ಸರ್ವೋತ್ತಮ ದೇವತೆ ೧೩, ೧೭, ೩೯
ಸರ್ವಕಾರಣ ೭೬, ೧೯೬, ೨೧೬
ಸಾಂಖ್ಯ ೧೦೬, ೧೧೫
ಸಾಂಖ್ಯವಾದಾರ್ಥ ಪ್ರಶ್ನೆ ೨೩೩-೪
ಸಾಧ್ಯ ೮೨೨
ಸಾಧನ ೬೧೫, ೯೬೧-೪
ಸಾಧನ ವೈಕಲ್ಯ ೮೪೩
ಸಾಧನ ಸಂಪತ್ತಿ ೯೬೨
ಸಾಧ್ಯ ೧೬೬
ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ೮೪೩
ಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣ ೧೭೪
ಸಾಧ್ಯಾಪ್ತ ಸಿದ್ಧಿ ೨೭೫
ಸಾಮವೇದ ೭, ೧೦
ಸಾಮಾನ್ಯಾಧಿಕರಣ್ಯ ೫೯೨
ಸಾಮಾನ್ಯ ೨೦೨, ೩೦೪
ಸಾಮಾನ್ಯತೋದ್ದೇಶ್ಯಾನುಮಾನ ೫೯೩, ೮೪೨
ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣವ್ಯತ್ಯಾಸ ೨೭೦
ಸಾಮಾನ್ಯ ೭೧೦
ಸಾರಸ್ಯ ೭೧೦
ಸಾರೋತ್ಕೃಷ್ಣ ೭೧೦
ಸಾವಕಾಶಶ್ರುತಿ ೮೫೨
ಸಾವಯವ ೨೦೯
ಸಾಕ್ಷ್ಯ ೭೧೦
ಸಾಹಚರ್ಯ ೮೩೭
ಸಾಕ್ಷಾದನುಮಿತಿ ೧೦೧೨
ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯ ೫೯೧
ಸಾಕ್ಷಿ ೩೨೧, ೪೯೧-೨, ೭೯೯, ೮೦೦, ೮೦೬, ೮೩೭-೭
ಸಿದ್ಧ ಸಾಧನ ೨೪೧
ಸಿದ್ಧಿ ೩೨೯
ಸಿದ್ಧಿ ತಪ್ಪ ೧೧೬
ಸುತ್ರೆ ೧೯೦
ಸುಯುಕ್ತಿ ೧೦೧೫
ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಚಾರ್ವಾಕ ೧೮೦
ಸುಮುಖ ೩, ೬೪-೫
ಸೂತ್ರಸ್ಯಾಯ ೪೩೬, ೯೦೮-೧೧
ಸೂತ್ರಾರ್ಥ ೫೨೮
ಸೂರ್ಯ ೧೪, ೧೬
ಸೂರ್ಯಮಂಡಲ ೧೦೦೧
ಸೃಷ್ಟಿ ೩೨೨
ಸೋಪಾಧಿಕರಣ್ಯ ೭೦೩
ಸೋಮ ೧೪
ಸೌಸಾಧ್ಯ ೭೫೩
ಸೃಷ್ಟಿಗಳು ೨೧೭
ಸೃಷ್ಟಿವಾದ ೧೯೦
ಸ್ಮೃತ ೨೬
ಸ್ಮೃತಿ ೬೬೭
ಸ್ಮೃತಿ ೯೪, ೯೮, ೧೫೫-೮, ೩೧೨, ೪೮೪, ೫೫೨, ೮೩೪

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೋಚ ೩೫೪
ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ೨೫೦
ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೋಚ ೮೯೬, ೧೦೧೬, ೧೦೨೪
ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯ ೧೦೨೪
ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯ ತತ್ತ್ವ ೮೮೨
ಸ್ವನಿಷ್ಠಾಯ ೭೯೨, ೯೦೩
ಸ್ವನಿರ್ವಾಹಕ ೪೮೯
ಸ್ವಪ್ನಸಾಧನ ೧೦೨೩
ಸ್ವಪ್ನ ೩, ೬೪-೫
ಸ್ವಪ್ನಕಾಶಮಾನ ೫೬೬, ೭೯೬, ೮೬೧
ಸ್ವಭಾವ ೧೧೫, ೧೮೭
ಸ್ವಭಾವಸಂಬಂಧ ೧೦೧೧
ಸ್ವರೂಪಭೇದ ೮೩೮
ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನ ೮೩೪
ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣ ೫೪೫
ಸ್ವರೂಪಸಿದ್ಧಿ ೨೭೫, ೮೪೩
ಸ್ವಲಕ್ಷಣ ೧೯೧, ೨೨೪
ಸ್ವಲಕ್ಷಣವಸ್ತು ೨೩೫
ಸ್ವದೇಶ ವಿದೋಧ ೮೪೩, ೧೦೧೬
ಸ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿ ೯೬, ೧೯೩
ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನ ೨೩೮, ೨೭೩, ೫೯೩, ೭೪೨, ೮೪೧
ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ೫೨೪
ಹೀನಯಾನ ೧೯೧
ಹೇತು ೧೬೬
ಹೇತುವಿದೋಧ ೮೪೩
ಹೇತುಸಂಬಂಧ ೨೧೪-೧೯
ಹೇತುಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ೨೭೫
ಹೇತುಭಾವ ೨೪೦, ೨೭೪, ೩೯೩, ೭೪೩
ಪ್ರಕರಣ ೧೯೧, ೧೯೭-೮, ೫೩೩
ಪ್ರಕರಣ ೧೯೯, ೧೩೩
ಪ್ರಕರಣ ೧೩೯, ೧೩೩
ENGLISH WORDS
Absolute Ego 1000
Absolute Experience 995
Absolute Idea 995
Acosmism 55, 97
Acquaintance 1003
Agnosticism 994
Atheism 994
Atom 999
Awareness 1003
Character-complex 1006
Coherence Theory of Truth 1003-9
Correspondence theory of Truth 1008-9
Cosmism 55, 97
Cosmogonism 55, 97
Cosmology 22
Cosmological Argument 994, 996
Creative Evolution 986
Deism 55, 97, 994
Deus 13
Dualism 788, 997
Elan Vital 989
Electron 999

Emergent Evolution 991

Empiricism 1003

Energy 997, 999

Entelechy 988

Escatology 24

Ether 981-5

Father-mother God 995

Father of Spirits 995

Fidelity Theory 1008

Henotheism 16, 30, 37, 38, 42, 618

Heredity 990

Idea of the Good 995

Idealism 306, 999, 1005

Immediate Inference 1012

Ineffable 995

Infinite and Eternal Energy 995

Innate ideas 1003

Instinct 990

Introspection 1003

Ion 1000

Jehovah 18, 995

Kathenotheism 37, 38, 42

Lever 1007

Logic 1003

Logical Entity 1008

Love and Hate 997

Major Term 1012

Material Inductive Process 1010

Materialism 189

Mediate Inference 1012

Middle Term 1012

Minor Term 1012

Monads 998, 1001

Monism 17, 30, 35, 39, 42, 43, 97, 788, 998

Monotheism 17, 29, 30, 35, 39, 994

Mysticism 342, 1003

Natural Selection 990

Nature-worship 35, 42, 43

Neo-Platonists 995

New Realism 306, 1001, 1008

Ontological argument 994

Optimism 527

Pantheism 20, 55, 97, 994

Particular 1012

Personal Idealism 1000

Pessimism 526

Phenomenal 1005

Philosophy 34, 90

Pluralism 788, 1000

Polytheism 30, 35, 43, 994

Pragmatic Theory of

Truth 37, 1008-9

Pragmatism 1007

Prime Mover 995

Providence 995

Rationalism 1003

Realism 306, 1005

Relativity 1001

Representative Realism 1006

Ritualism 20

Self-preservation 332

Sensum 1006

Sophism 189

Spiritualistic Monism 54, 56, 95, 995

Struggle for Existence 990

Substance 995

Survival of the Fittest 332, 990

Teleological argument 994

Theism 97, 994

Theology 90, 450

Thing-in-Itself 1005

Transfigured Realism 1006

Ultimate Reality 526

Universal 1012

Variation 990

Vitalism 988

ಕುಡ್ಡಾ ಮುದ್ದ ಪತ್ರಿಕೆ

ಪು. ಪಂ.

ಅರುದ್ಧ

ಮುದ್ದ

೨೪-೨೫

೨೪-೨೫

೨೫-೦೩

೫೪ ಕೊನೆ ಪಂಕ್ತಿ

೫೬

೬೬-೪

೬೮-೨೯

೮೦ ಕೊನೆ ಪಂಕ್ತಿ

೧೧೯-೩-೪

೧೨೨ ೨೦

೧೨೩-೦೯

೧೩೨ ಕೊನೆ ಪಂಕ್ತಿ

೧೩೩-೫

೧೩೬-೪

೧೩೭-೧

೧೩೮-೦೩

೧೪೨-೯

೨೦೪-೧೫-೧೬

೨೩೬-೨೩

೨೪೫-೨೨

೩೦೪-೧೧

೪೧೯-೧೩

೫೧೮-೯

೬೩೦-೨೧

೭೬೯-೦೪

೭೭೦-೯

೮೦೩-೧೩

೮೪೩-೨೮

೮೪೮-೭

೧೧-೨೩

ತೈತ್ತರೀಯ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಮಾಣಿಗ ಮುಂತಾದ

ಪು. ಸಂ.	ಅನುವಾದ	ಮುದ್ರ
೮೪೯-೩೯	ಜಮರ್	ಭವರ್
೧ -೨೦	ಸಾಧಕಬ್ಬ	ಸಾಧ್ಯ ಬಿಬ್ಬ
೮೬೦-೫೩ ನೆ ಪಂಕ್ತಿ	ಶಂಖಾಳ	ಶಂಖಾಳ
೮೯೩-೨೬	ಸಾಧ್ಯಕವು	ಸಾಧ್ಯಕವು
೯೦೪-೦೦	ರೂಪವನ್ನು	ರೂಪವನ್ನು ನವನು
೯೯೯-೦೬	ಪ್ರಪಂಚದ	ಪ್ರಪಂಚದ
೧೦೨೪-೧೮	ಭೇದಾಭೇದವಾದ	ಭೇದಾಭೇದವಾದ

